

“Un poquito más nos ha unido el Covid”. Pratiche di auto-governo durante la pandemia in una comunità indigena dell’Amazzonia peruviana

Silvia Romio - Emmanuelle Piccoli

“Un poquito más el Covid nos ha unido”. Self-governement practices during the pandemic in an indigenous community of the peruvian amazon

Abstract

This article explores the social and political transformations that occurred during the pandemic period within an indigenous community in the Peruvian Amazon, located in the heart of the Madre de Dios region. This ethnographic study will allow us to reflect on the capacities of coordination and self-government put in place to respond to a health and social crisis by a usually fragmented and conflictive community. Situated in the heart of both a focal point of the international timber trade and the backbone of the region’s road system, the Shintuya community, of predominantly Arakmbut ethnicity, presents itself as an extremely complex socio-cultural reality, dominated by a spirit of individualism, privatisation and accumulation of economic capital. As an emblematic testimony of the main phenomena of social and economic transformation present in the last fifty years in the indigenous societies of the extractive frontiers, Shintuya becomes in 2020 an exceptional observatory on the collective capacities to respond to the crisis starting from a rethinking of the concepts of modernity, economic well-being and ‘buen vivir’.

Keywords: community, pandemic, self-government, indigenous politics, indigenous memory

1. Introduzione¹

Il periodo pandemico del 2020 corrisponde, all’interno degli studi sociali, ad un’occasione unica per analizzare processi temporanei di trasformazione sociale all’interno di quelle unità socio-culturali ed economiche usualmente chiamate “comunità”. Nel caso del Perù, dove il primo periodo pandemico è durato quasi dodici mesi (da marzo 2020 ai primi mesi del 2021), esso diventa un’opportunità per osservare quali micro-dinamiche e strategie politiche di auto-gestione siano state messe in atto dalle comunità indigene per gestire la crisi: ossia da coloro che, nonostante la loro già fragile struttura sanitaria ed economica, dovettero affrontare molteplici paralisi e difficoltà, ma che godettero anche di ampie possibilità di

¹ Questo testo è frutto di un lavoro collettivo svoltosi a quattro mani. Silvia Romio è autrice della ricerca di campo, analisi dei dati e scrittura delle pagine 1 a 12 di questo saggio. Emmanuelle Piccoli, in quanto coordinatrice del progetto di ricerca, è co-autrice dell’analisi dei dati e riflessione teorica, oltre che redattrice delle pagine 13-15. L’intera ricerca è parte di un progetto collettivo svoltosi all’interno del Dipartimento di Sviluppo dell’Università Cattolica di Louvain la Neuve, e finanziato dal Fondo Nazionale della Ricerca Belga.

autonomia politica e sociale, oltre che di forme di gestione autonoma della crisi proprio per la loro posizione ai margini del controllo statale².

A tal proposito, vale la pena ricordare i numerosi studi etnografici pubblicati in quel periodo, che considerano come l'epoca pandemica come il momento della rinascita dello spirito di collettività, unione sociale e di "comunità affettiva" all'interno delle società amazzoniche³. A loro parere, questo arco temporale corrispose ad un momento di spontanea e rapida pacificazione sociale dentro delle comunità, situazione che facilitò diverse forme di auto-governi, reti di collaborazioni spontanee, e gruppi di auto-cura locali⁴. Il tutto in netto contrasto con la loro vita politica e sociale usualmente presente in quelle stesse realtà sociali. All'interno di questi lavori si evidenzia il concetto di "comunità" considerato come un luogo di articolazione di un senso collettivo di solidarietà, reciprocità, scambio di beni e di conoscenze terapeutiche⁵: tutti elementi che, a quanto pare, avrebbero animato le dinamiche collettive di risposta alla crisi nelle comunità indigene tanto andine che amazzoniche, ossia quelle unità socio-politiche ed economiche che caratterizzano il tessuto socio-culturale delle aree rurali dell'America latina.

Prendendo il caso delle comunità indigene presenti nella regione di Madre de Dios, zona sud-orientale del Perú, a maggio del 2020 l'antropologa Chavarría scriveva che l'arrivo della notizia del Covid19 risvegliò timori ed angosce, essendo di immediato collegata alla categoria dell'"*enfermedad del Blanco*" (la malattia portata dal "bianco"), in quanto non solo proveniva dall'esterno ma era anche connessa, secondo loro, ai recenti processi di distruzione e contaminazione ambientale⁶. In effetti, la regione Madre de Dios corrisponde ad un'immensa area verde che, almeno fino agli anni '70, appariva semi sconosciuta e poco inserita nelle arterie istituzionali del Paese: oggi, al contrario, essa si rivela come un territorio suddiviso tra immense aree sotto la protezione ambientale, e grandi zone dominate dallo sfruttamento aurifero, la deforestazione e rapidi processi di urbanizzazione. Per queste ragioni, essa si presenta come uno scenario appropriato per osservare processi di modernizzazione accelerata, sia nelle zone urbane che rurali, ed i suoi effetti all'interno della vita quotidiana delle comunità indigene che costellano il suo territorio. Tra i diversi gruppi indigeni ivi presenti, si distinguono gli Arakmbut: un gruppo etnico particolarmente coeso, inserito nella categoria etno-linguistica degli Harambut, che oggi considera qualche centinaio di persone suddivise tra le sue cinque comunità principali. Duramente colpiti da varie ondate epidemiche nel corso degli ultimi decenni, queste comunità Arakmbut vengono oggi considerate delle

² Scott 2009.

³ Belaunde et al. 2021; Espinosa e Fabiano 2022; Ulfe et al. 2021; Acuña 2021; tra altri.

⁴ Cáceres et al. 2021.

⁵ Romio et al. 2022; Sirén et al. 2020; Del Aguila Villacorta et al. 2021; Espinosa e Fabiano 2022.

⁶ Chavarría 2022, p. 496.

sopravvissute alla catastrofe sanitaria e prossime, forse, alla scomparsa⁷. Dentro questa storia, la comunità di Shintuya viene a ricoprirci un ruolo particolare in quanto sede dell'unica missione domenicana della provincia, e quindi epicentro di diverse ondate epidemiche dagli anni Cinquanta ad oggi. Situata nel cuore della provincia dell'Alto Manu, Shintuya si caratterizza per la coesistenza di nuclei familiari (o clan) appartenenti a due diverse etnie: ad una maggioranza di Arakmbut si unisce una minoranza di Wachiperi.

Sapendo che i tempi di crisi corrispondono, in molti casi, al luogo ideale per l'emergere di una dimensione comunitaria di solidarietà ed alleanza⁸, ci siamo allora chieste quali siano state le modalità socio-politiche collettive messe in atto dagli abitanti di Shintuya di fronte alla crisi sia sanitaria del 2020. In altre parole, ci chiedemmo in che modo l'esperienza pandemica avesse permesso ai membri di quella collettività di ripensare sé stessi e le loro quotidiane relazioni di potere in un momento storico dove gli scambi economici e i movimenti commerciali vennero fortemente compromessi. Per rispondere a questa domanda, prenderemo in considerazione i risultati di una ricerca etnografica condotta nel 2022 per quattro mesi all'interno della comunità di Shintuya (provincia dell'Alto Manu). Durante quel periodo, ci siamo focalizzate sulla raccolta di testimonianze e ricordi dei *comuneros* (uomini e donne) riguardanti il periodo pandemico, in particolare sulle decisioni prese all'interno dell'assemblea comunale e le risposte date dalla collettività. Questo luogo, infatti, che corrisponde usualmente allo spazio di elaborazione della politica partecipativa da parte della comunità con cadenza bi-mensuale, esso rappresenta inoltre un luogo democratico di partecipazione, articolazione ed integrazione sociale, oltre che di ricongiunzione tra i diversi gruppi etnici che popolano la comunità. In altre parole, si tratta del luogo per eccellenza di sviluppo di una "micro-politica"⁹, in cui emerge la capacità e la funzione politica dell'autonomia e dell'autogestione del gruppo in continuità o in contrapposizione con la politica promossa dallo Stato¹⁰. Nel corso dell'articolo, potremo apprezzare come l'assemblea comunale sia venuta ad assumere un ruolo politico strategico durante la pandemia per la definizione (temporanea) di una nuova identità collettiva, ma anche il significato simbolico che esso abbia assunto agli occhi e nella memoria dei *comuneros* di Shintuya.

Questo saggio si divide in due parti: nella prima, cercheremo di sviluppare una riflessione sulla multidimensionalità presente all'interno del concetto di "comunità indigena" nell'Amazzonia peruviana, e dei suoi vincoli con una lunga storia di violenza e dominazione culturale. Nella seconda parte esamineremo la storia

⁷ Questo gruppo etnico è in una fase di scomparsa graduale: negli anni '90 l'antropologo Andrew Gray stimava che ci fossero più di 10.000 persone distribuite tra una quarantina di comunità (Gray, 2002a, p.31), mentre oggi se ne contano poche centinaia.

⁸ Fuente Carrasco 2012.

⁹ Jungemann 2008.

¹⁰ Boni 2012.

della comunità di Shintuya, legata a una dinamica continua di conflittualità e violenza interna. Seguirà un esame dei dati etnografici emersi durante il lavoro sul campo nella comunità di Shintuya nel 2022 (quattro mesi). La parte etnografica sarà accompagnata dall'analisi dei risultati del lavoro archivistico svolto nelle biblioteche di Lima, dedicato alla ricostruzione della storia della comunità Shintuya. In tutto questo, è stato fondamentale il contributo di diversi ricercatori esperti di cultura arakmbut e in contatto con i membri della comunità Shintuya durante la pandemia.

2. Complessità del concetto di comunità dall'Amazzonia peruviana

Il concetto di comunità, la sua sfera d'azione tra il sociale ed il politico e le sue molteplici risorse nel campo dell'auto-gestione, la resilienza e le reti della solidarietà, corrispondono a una tematica centrale dentro gli studi dell'antropologia politica fin dagli albori della disciplina¹¹. Riguardando alcuni dei testi classici e recenti dei *rural studies* che si interrogano sul ruolo della dimensione della comunità nella definizione del lavoro collettivo e delle espressioni di socialità all'interno del mondo *campesinado*¹², ci è sembrato cogliere l'assenza di una riflessione critica rispetto al concetto stesso di "comunità": vocabolo quotidianamente usato per descrivere una dimensione di collettività e di gruppo umano, esso nasconde in sé una molteplicità di significati e sfumature diverse, non sempre così evidenti e problematizzati. Applicando questo studio all'interno del panorama dell'Amazzonia peruviana, ci è sembrata quindi necessaria una riflessione che iniziasse con la differenziazione attorno ai molteplici e complessi significati usualmente compresi nel termine di "comunità", e nello specifico di "comunità indigena". Questo panorama di studi, declinato al caso degli studi di etnografia amazzonica, permetterà di apprezzare come la comunità indigena sia non solamente una realtà storicamente complessa e caratterizzata da una storia di violenza e dominazione culturale; ma, soprattutto, che essa si presenti oggi come un'unità amministrativa e socio-culturale spesso caratterizzata da dinamiche conflittuali interne, divisionismo sociale e da una politica orientata da interessi privati secondo le regole del mercato esterno.

All'interno della storia moderna del Perù, il concetto di "comunità" si sviluppa in una duplice direzione: da un lato, con riferimento all'entità giuridica riconosciuta dalla Costituzione del 1979, si esprime con le figure di "comunità contadina" e "comunità indigena" ed i loro rispettivi diritti legali di proprietà sulla terra comunitaria. Dall'altro, questo concetto mira ad identificare quella collettività di persone che condivide uno stesso territorio, un certo senso di identità culturale ed un insieme di usi e costumi. In entrambi i casi, l'uso del termine è usualmente

¹¹ Wittersheim e Ciavolella 2016.

¹² Vanhaute 2020; Wolf 1966, ed altri.

accompagnato da un senso di appartenenza di uno o più individui ad una collettività dove domina un certo immaginario di “unità” e “vicinanza” collettivi. Mentre il primo caso corrisponde alla possibilità giuridica dei suoi abitanti di co-gestire, controllare ed accedere alle risorse situate all’interno del perimetro legale della comunità, il secondo caso risponde a quanto elaborato da un immaginario collettivo di “socialità e convivialità”¹³. Nella maggior parte dei casi, queste dimensioni si trovano slegate tra loro, se non addirittura in una netta conflittualità: questo proprio per trovarsi all’interno di un territorio in disputa tra gruppi di interesse, o per la co-presenza di gruppi familiari di etnie diverse, storicamente rivali.

Infatti, è necessario ricordare come quello spazio circoscritto, oggi chiamato “comunità indigena”, non corrisponde necessariamente ad una forma spontanea né storica di auto-organizzazione etnica: esso nasce piuttosto da un’azione di imposizione e dominazione culturale gestita dai missionari cattolici che, tra il XIX ed il XX secolo, che hanno portato avanti una convivenza sedentaria forzata tra nuclei familiari indigeni- spesso rivali tra loro- all’interno del perimetro della missione. Nel corso del tempo, e con modalità diverse, questi nuclei familiari autoctoni furono costretti a cambiare il loro stile di vita, adottando o elaborando nuove dinamiche di scambio, tecniche di sussistenza e forme di convivenza (non spesso pacifiche) con altri gruppi. Questi processi sono stati definiti come delle vere e proprie forme di “etnogenesi” che portarono alla definizione dei profili e delle caratteristiche dei gruppi amazzonici tal come li conosciamo oggi¹⁴. Vale la pena menzionare come fu proprio questa ravvicinata e prolungata convivenza tra vari nuclei familiari indigeni ad alimentare rapide e mortali onde epidemiche tra i secoli XIX e XX.

Queste basi storiche sono divenute, dagli anni ‘70 in poi, i punti di riferimento per tracciare i confini delle attuali “comunità indigene”, ossia di quelle realtà amministrative che attualmente costellano il territorio rurale peruviano. In questo senso, il concetto di “comunità” all’interno del territorio amazzonico si incontra strettamente vincolato con la promulgazione del Decreto Legislativo (DL) 20653 del 1974 chiamato: “*Legge sulle comunità native e la promozione agricola delle regioni della giungla e della Ceja di Selva*”. Questa legge venne promulgata nel mezzo della dittatura militare del generale Juan Velasco Alvarado e mirava a promuovere un processo di sedentarizzazione dei popoli amazzonici all’interno di specifici lotti territoriali, oltre che la loro trasformazione da cacciatori-raccoglitori ad agricoltori. Basato sul modello di legge precedentemente elaborato per le comunità in area andina, il DL 20653¹⁵ riconosceva a ogni comunità diritti di proprietà inalienabili e

¹³ Sarmiento Barletti 2015; Vargas 2022; Santos Granero 2009.

¹⁴ Santos Granero 1996, p.20.

¹⁵ Quattro anni dopo, nel 1979, questa legge venne leggermente modificata per apportarvi una promozione della dimensione agraria oltre che il diritto di proprietà dei boschi, entrambi a usufrutto dello Stato (DL 21147, art. 11).

non vendibili all'interno di quei territori che al tempo la comunità stava già occupando e coltivando¹⁶.

A partire da questo decreto legge, ogni comunità indigena venne quindi governata da un "consiglio direttivo" (*Junta directiva*), ossia un gruppo di cinque autorità (presidente, vicepresidente, segretario, portavoce e tesoriere) che vengono periodicamente elette per votazione tra i membri attivi della comunità (uomini e donne). Essa esercita il suo potere effettivo e la sua massima espressione di parola all'interno dell'assemblea comunitaria, un luogo che riunisce tutti i membri della comunità nella sala comunitaria (o in un altro spazio specifico) con una regolarità costante. Secondo tale definizione, l'assemblea comunale corrisponde allo spazio decisionale principale all'interno della comunità giuridica, lì dove le sue autorità politiche possono esprimersi e disporre della propria autorità e potere decisionale¹⁷. Nel caso della comunità di Shintuya, l'assemblea comunale rinnova il consiglio direttivo ogni due anni e si riunisce regolarmente la domenica ogni due settimane nella sala comunale. In questo senso, ci interessa approfondire che tipo di decisioni collettive furono prese in quei mesi del 2020 all'interno di questo spazio, e in che modo si è verificata una forma di trasmissione del senso di appartenenza ad una "comunità" tra i suoi membri.

In conclusione, si può affermare che oggi, indipendentemente dal gruppo etnico di riferimento, ogni comunità indigena corrisponda ad un complesso abitativo, o un'unità residenziale di base cognatica¹⁸, all'interno della quale coesistono due o più nuclei familiari estesi. Le modalità in cui questi gruppi sviluppano la propria convivialità e le dinamiche di socialità possono variare: secondo alcune teorie, questi legami sociali si basano su attività quotidiane riguardanti la produzione del cibo e la commensalità, la cura di sé e la salute degli altri, forme di trasmissione di conoscenze specifiche, e – soprattutto- l'insieme di memorie orali e principi etico-morali legati alla storia di quella specifica popolazione¹⁹. Tuttavia, in molti casi, essi sono dominate dalle forme economiche che determinano la vita sociale. Per il caso delle comunità indigene situate all'interno di contesti estrattivi, sappiamo che il concetto di "buon vivir" è spesso connesso all'idea di autonomia economica, produttività e sviluppo commerciale autonomo. In questo senso, gli indigeni costruiscono la propria autorità, espressioni di mascolinità e prestigio personale a partire dal successo economiche delle attività produttive auto-gestite (Buitron 2020). In questi contesti, l'assemblea comunitaria diventa il luogo per eccellenza dell'espressione di un certo individualismo e ricerca di benefici personali, ma anche lo spazio in cui si vanno generando conflitti sociali e tensioni continui, alimentati da storiche tensioni intra-familiari. Queste dispute, spesso caratterizzate da diatribe per il controllo nell'uso,

¹⁶ Chirif e García 2007.

¹⁷ Codja e Colliaux 2024, p. 3.

¹⁸ Grotti e Brightman 2016, p.76.

¹⁹ Sarmiento Barletti 2015, p.140; Belaunde 2016.

nello sfruttamento e nella vendita delle risorse ambientali, finiscono per generare molteplici forme di violenza intestina, quali la stregoneria, dinamiche di vendetta ed omicidi intra-comunitari²⁰. In questo senso, molti studi etnografici sulle dinamiche politiche indigene contemporanee mostrano come le assemblee comunitarie non siano usualmente caratterizzate da uno spirito di azione collettiva consapevolmente rivolto alla difesa di un bene comune, come potrebbero essere la salute collettiva o le terre comunali, ma piuttosto il suo contrario: un clima acceso e competitivo, dove il conflitto e la divisione di interessi vengono a giocarvi un ruolo di primo piano nella costruzione dell'individuo, della leadership e della vita politica locale in generale (Killick 2008; Walker 2012).

3. La dimensione storica della comunità di Shintuya tra violenza, malattia ed estrattivismo

Dalla metà del XX secolo, le popolazioni indigene presenti nella regione Madre de Dios sono state ripetutamente colpite da ondate epidemiche portate da agenti esterni: esploratori, missionari, commercianti, agricoltori. In quel periodo, gli Arakmbut, così come altri gruppi autoctoni vicini, si trovavano in una tappa di contatto iniziale con il resto della società peruviana, e soccombero a queste malattie spesso con fenomeni di morte collettiva. All'interno di questa storia, la stessa comunità di Shintuya venne a giocarvi un ruolo particolare, in quanto sede della missione domenicana fondata dal padre José Alvarez Fernandez (detto Apaktone). Dal 1954 questo missionario iniziò a costruirvi una rete di alleanza con capi famiglia arakmbut, offrendo loro rimedi e medicine occidentali per aiutarli a sconfiggere le continue influenze che stavano decimando le loro famiglie. In cambio, si proponeva loro servizi e lavori di manovalanza a beneficio delle attività agricole e di esportazione del legname della nascente missione²¹. Ebbe così inizio un processo di sedentarizzazione dei nuclei familiari Arakmbut, ma anche di quelli Wachiperi e Matsiguenga presenti vicino al perimetro della missione: tutte realtà etniche in fuga dalle malattie portate dai "Bianchi", e attratte dai beni materiali (asce, alimenti, vestiti) distribuiti dai padri missionari. Queste famiglie indigene di diversa etnia iniziarono quindi a convivere in questo spazio ristretto, tessendo relazioni di dipendenza e lavoro forzato con i religiosi e lasciando che i propri figli seguissero le attività educative e di evangelizzazione promosse dalla missione. Nel corso del tempo questi nuclei familiari indigeni, sottoposti a forme di dipendenza materiale (*deuda por enganhe*) a cambio di favori o di quei beni materiali considerati prestigiosi, finirono per professionalizzarsi nell'impresa di esportazione di legname della missione, oltre che

²⁰ Penfield 2019.

²¹ Pinedo 2022, p.414.

incorporare numerosi comportamenti, stereotipi e usi alimentari promossi dai missionari o dai commercianti di legname. Se in un primo periodo essi lavorarono come manovali nell'azienda dei missionari, dagli anni '80 in poi si trasformarono in lavoratori autonomi e piccoli imprenditori²².

Infatti, lo status di Shintuya cambiò radicalmente a partire della Legge delle Comunità Native del 1979, quando la collettività indigena ebbe accesso al titolo di proprietà comunale e poté quindi limitare lo spazio d'azione e d'autorità della missione. Quest'ultima rimase all'interno del suo territorio, ma con un ruolo sempre più relegato alla formazione scolastica di bambini ed adolescenti indigeni, più Matsiguenga che Arakmbut (Ortega, 2021). Questi processi storici ebbero importanti ripercussioni tra gli Arakmbut nell'elaborazione delle loro aspirazioni personali, nella definizione della leadership politica oltre che nelle loro recenti capacità gestionali collegate alla formazione di un capitale economico in costante crescita. Se, inizialmente, la formazione della comunità era stata considerata come una risposta al bisogno di ripristinare un tessuto sociale oramai disgregato e per difendere le terre dall'occupazione dei *colonos*, nel corso degli anni 90 essa venne ad assumere un ruolo diverso. Sotto la spinta della formazione di rapidi capitali economici riuniti nelle mani di poche famiglie arakmbut, proprio per la vendita del legname, la dimensione sociale terminò per focalizzarsi su legami familiari stretti e reti di collaborazione coi lavoratori esterni, per lo più trasportatori ed impresari. Nel caso delle comunità di Barranco Chico e di Puerto Luz, questo fenomeno coinvolse i rapporti tra famiglie arakmbut e dei lavoratori informali dell'oro²³, mentre per Shintuya prevalsero le relazioni con i commercianti del legname. Secondo Pinedo, queste condizioni finirono per sfavorire la consolidazione di legami e scambi reciproci tra gruppi di residenza all'interno delle stesse comunità (Pinedo, 2014, p.9). Nel corso del tempo, la disparità nell'accesso ai beni materiali e quindi al capitale economico, così come i rapporti di favoritismo stabiliti dai missionari per certe famiglie piuttosto che per altre, terminarono per alimentare l'insofferenza verso la dominazione cattolica oltre che accentuare le tensioni interetniche già presenti all'interno della comunità: tali dinamiche sono ancor'oggi riconoscibili nella profonda frammentazione sociale presente a Shintuya così come nelle costanti dinamiche di competizione tra fazioni indigene rivali²⁴.

Dagli anni '90 ad oggi, l'autonomia amministrativa della comunità non ha, infatti, migliorato molte di queste dinamiche sociali, ma piuttosto ha finito per accentuare alcuni di questi processi con ricadute violente all'interno delle relazioni inter-comunali. Per esempio, il fallimento di tutta una serie di progetti di sviluppo

²² Wahl 1987, pp.272-273.

²³ Pinedo 2014; Vargas 2022.

²⁴ Pacuri Flores e Moore, 1992; Gray, 2002a.

agricolo, o di eco-turismo²⁵, volte a proporre un'alternativa ecologicamente più sostenibile nell'economia della comunità²⁶. I circuiti economico-politici diseguali all'interno della comunità hanno determinato la consolidazione dello status di potere nelle mani di una élite arakmbut, in particolare per quelle famiglie in grado di acquistare mezzi di trasporto pesanti, motoseghe, camion, ecc... Questo ha definito delle gerarchie di potere economico e politico nella comunità, che si sono poi espresse in termini di prestigio politico che per la capacità di stabilire dinamiche di dipendenza materiale o lavorativa verso altre famiglie della stessa comunità²⁷. Il caso di Shintuya rientra quindi perfettamente nei parametri propri delle comunità indigene situate all'interno di contesti estrattivi. Secondo l'antropologo Alca Castillo, autore di un recente studio sulla vita politica a Shintuya: *“l'uso del concetto di “comunità” all'interno della comunità nativa di Shintuya ha finito per essere una sistemazione complessa e forse inappropriata”*²⁸, e questo proprio per la poca aderenza tra i postulati del concetto di “comunità nativa” a livello legale peruviano e le prospettive etno-politiche attualmente presenti tra gli stessi Arakmbut.

4. L'arrivo della pandemia a Shintuya. Sociabilità e politica in tempi di crisi

Passiamo ora a descrivere la reazione collettiva avvenuta a Shintuya alla notizia della pandemia per Covid19 a marzo del 2020²⁹, e le sue conseguenze all'interno dell'assemblea comunale.

In quel periodo, la diffusione capillare sul territorio nazionale di informazioni sul virus, i rischi ed i suoi eventuali sintomi, circolarono in maniera capillare all'interno del paese, attraverso diversi canali d'informazione. Per quanto riguarda le province amazzoniche più lontane dai centri urbani, com'è il caso di Shintuya, queste notizie e le relative misure precauzionali finirono per essere vaghe, confuse e spesso incoerenti, oltre che accompagnate da immagini inquietanti e generiche statistiche sul numero dei decessi³⁰. Tutto ciò non poté che alimentare sensazioni di scandalo,

²⁵ Queste stesse informazioni sono state confermate da diversi intervistati, tutti membri di ONG coinvolte negli ultimi 20 anni in progetti di sviluppo o conservazione ambientale su base comunitaria all'interno di Shintuya. Interviste condotte a Cusco tra maggio e giugno 2022.

²⁶ Chavarría, et al. 2020, p. 471.

²⁷ Buitron et al., 2020; Reymundo, 2022

²⁸ Jamil Alca, Lima, 03.05.2023, comunicazione personale.

²⁹ Secondo le informazioni ufficiali, il primo caso di indigeno amazzonico colpito dal virus è stato riconosciuto il 18 marzo 2020. A luglio 2020, più di 10.000 indios amazzonici erano stati infettati e mezzo migliaio erano morti. A novembre, il numero di persone infette si avvicinava a 25.000, mentre il numero di morti era salito a circa 1.700 (Espinosa e Fabiano 2022, p.19).

³⁰ Tra i mezzi di comunicazione non ufficiali, ma tra le più comuni fonti di comunicazione usate dagli indigeni, ricordiamo: le stazioni radio evangeliche, conversazioni telefoniche, Facebook, Messenger e altre piattaforme mediatiche multiple (Fabiano e Arahuata 2021).

preoccupazione e ansietà collettive. I discorsi e le spiegazioni fornite dal governo nazionale attraverso i notiziari risultavano incomprensibili, contorte ed estremamente drammatiche: allo stesso modo, le misure precauzionali imposte come forma di autoprotezione si rivelavano inadeguate ed impraticabili per lo stile vita e le condizioni climatiche delle comunità indigene nei contesti con un clima umido-tropicale³¹. Di conseguenza, tra molte comunità indigene si diffuse una posizione critica nei confronti dei discorsi ufficiali del governo e delle norme imposte. Spontaneamente, diverse comunità sentirono il bisogno di costruire una propria autodifesa e delle norme di auto-sanazione e protezione sanitaria, basate più sulle memorie delle precedenti esperienze di epidemie che sulle indicazioni fornite dal governo³².

Anche tra le comunità arakmbut di Madre de Dios, il panorama sociale e le risposte collettive andarono in questa stessa direzione. Per le comunità di Puerto Luz e Barranco Chico, Lucero Reymundo descrive come la prima reazione collettiva fu la convocazione di una assemblea comunale, dove venne riabilitato il ruolo politico centrale della *junta comunal*, che assunse un immediato controllo nella gestione ed accesso dei territori comunali e dell'uso delle risorse ambientali. Contagiati da un entusiasmo collettivo, questi *comuneros* si animarono per riattivare varie forme locali di produzione agricola, mostrando un rinnovato interesse per alimenti e prodotti caduti oramai in disuso assieme alla valorizzazione di un'alimentazione più sana e meno legati ai prodotti industriali (Reymundo, 2021). Dinamiche simili furono riscontrate anche per gli abitanti di Shintuya, dove lo sguardo attento e minuzioso del giovane antropologo José Carlos Ortega³³ ha potuto restituirci una serie di dettagli interessanti.

Verso la metà del mese, dopo la trasmissione del discorso presidenziale su Covid19 nelle radio presenti nella comunità, la *junta comunal* di Shintuya convocò tutti i suoi membri per un'assemblea straordinaria, al fine di trattare questo tema ed identificare misure e norme utili per affrontare l'imminente emergenza. Quella sera stessa uomini e donne, sia arakmbut che wachiperi, si riunirono per diverse ore seduti sulle panche in legno e sui sacchi di riso ad ogni angolo della sala. La parola circolò tra molti dei presenti, e gli anziani vennero ascoltati in silenzio raccontare episodi delle epidemie che in passato avevano flagellato la comunità. Allo stesso modo, i più giovani riportarono notizie ed informazioni sul virus riunite da pagine internet, dalla radio o da chiacchiere ascoltate in città. Il presidente della comunità, in quanto *regidor* nel comune di Salvación, poté riportare termini ed informazioni provenienti

³¹ Trattandosi di zone caratterizzate da una costante scarsità d'acqua, temperature elevate ed un clima umido-tropicale.

³² Espinosa e Fabiano 2022, p. 21.

³³ José Carlos Ortega è un giovane antropologo peruviano, all'epoca studente dell'Università Cattolica del Perù. Ha risieduto presso la comunità di Shintuya, ospite nella missione dei domenicani, tra marzo e giugno 2020 al fine di svolgere il lavoro sul campo per la sua tesi in antropologia.

dai canali ufficiali del governo. I temi centrali della discussione erano su come agire e quale decisione collettiva prendere per affrontare nel migliore dei modi quello che si prospettava come un periodo buio e pericoloso.

«Nessuno voleva andare a dormire. Erano tutti seduti in cerchio e volevano parlare e dire le loro opinioni in merito. La maggior parte di loro parlava in lingua, quindi non potevo capire. Ma si capiva la preoccupazione, l'ansia. Era chiaro che la preoccupazione era che i "bianchi" fossero i portatori del virus. Ci fu quindi una lunga discussione sulla necessità di interrompere i rapporti con loro, chiudere la strada e cacciare i non indigeni già presenti nella comunità. Io stesso mi sono sentito in pericolo in quel momento» (José Carlos Ortega, Lima, 22 aprile 2022, conversazione personale).

Come primo passo, fu decretata la sospensione di tutti i lavori edili e di manutenzione presenti nel territorio comunale, come la costruzione di una nuova scuola e la pavimentazione della strada, e la conseguente espulsione dei manovali *mestizos*³⁴ lì presenti.

«En aquel tiempo estábamos en construcción de nuevas obras, el colegio. Pero la gente empezó a sentirse mal, y ya todos estaban enfermos. Entonces dijimos que ya no haya obras y paralizamos todos. De ahí, nosotras las mujeres empezamos a preparar comida natural nomas. Y unos hombres se fueron a buscar miel natural y otras plantas para preparar jarabes» (Luz B., donna Arakmbut, conversazione personale, Shintuya, 15.05.2022)

Nelle settimane seguenti, sotto la guida delle autorità del consiglio comunale e della parola degli anziani, venne definita una serie di nuove norme sociali che avrebbe dato una nuova forma allo stile di vita collettivo di Shintuya. Riprendendo e ri-attivando alcune delle prospettive su "malattia" e "corpo" che erano state proprie dalla società arakmbut anteriore al contatto coi missionari domenicani³⁵, si impose come opinione comune che il Covid19 ed i suoi eventuali rischi fossero direttamente collegati con il tipo di socialità "malata" che quella società stesse coltivando: in particolare, con la perdita dei propri valori tradizionali e l'incorporazione dei vizi e dei comportamenti negativi che (secondo la prospettiva arakmbut) caratterizzavano la società dell'uomo "Bianco". Si faceva riferimento al senso di individualismo e agli interessi privati, oltre che alla mania di accumulo di ricchezze e crescita del

³⁴ *Mestizos*: "meticcio". Parola in spagnolo che classifica le persone per caratteristiche razziali, nate dall'unione di due etnie diverse. In Perú, questo termine viene utilizzato per indicare le persone di provenienza andina o della costa in quanto nate dall'incrocio tra indigeni delle Ande ed europei o discendenti dei primi colonizzatori.

³⁵ Sueyo e Sueyo 2017.

commercio, che avevano sostituito, anche dentro alla socialità di Shintuya, il ruolo fondamentale dello scambio e della condivisione collettiva, così come consigliavano le norme etico-morali del passato³⁶. Già negli anni '90, Andrew Gray aveva descritto queste preoccupazioni e come esse avessero assunto dei nomi specifici all'interno della categorizzazione arakmbut delle varie malattie: in particolare, quella dello spirito nocivo *totò* chiamato "Enfermedad de Dios", che corrisponde all'immagine di un virus estremamente pericoloso in quanto portato dai missionari domenicani negli anni passati³⁷.

Nella definizione dei concetti di salute, corpo e malattia propria della maggior parte delle società indigene, sappiamo che esiste un legame fortissimo con la dimensione del benessere fisico ed emozionale, in stretta dipendenza con la dimensione di socialità e relazioni pacifiche nell'intorno familiare. Secondo Chaumeil, infatti, la presenza di una malattia grave viene sempre collegata a due possibili cause: per un dardo invisibile inviato da uno sciamano, oppure per ratto dell'anima. Di fatto, si tratta di forme d'incorporazione individuali di problematiche o tensioni vincolate ai legami sociali, affettivi e familiari, oltre che esprimere malessere e sofferenza per forme di potere che vanno a squilibrare le usuali relazioni interpersonali ed affettive³⁸. Nel caso della pandemia del 2020, le discussioni all'interno dell'assemblea comunale finirono per collegare la fragilità sanitaria e l'arrivo di questo con la condizione di fragilità e frammentazione presente nel tessuto sociale, sintomi connessi alle attività economiche e di esportazione del legname oltre che alla presenza di figure storiche di potere estranee al mondo indigeno: i missionari, i braccianti, i commercianti e gli impresari del legname. L'idea di "fragilità corporea" si rivelava quindi in profonda connessione con le intense relazioni solitamente intrattenute dagli abitanti di Shintuya con gli agenti economici stranieri, nonché con il loro desiderio di emulare lo stile di vita proprio dei "Blancos" o delle persone residenti in città. Queste percezioni del virus e del pericolo si mostravano in diretta corrispondenza con quelle idee di corpo, malattia e buona vita (*buen vivir*) che erano proprie della società arakmbut del passato, ma che sembravano essersi disperse o dimenticate nel corso delle ultime decadi. Per esempio, l'importanza e la centralità di coltivare relazioni di solidarietà e di scambi di beni tra membri di nuclei familiari allargati, l'attenzione all'alimentazione ed a una dieta equilibrata basata sui prodotti locali, la redistribuzione della carne e dei cereali tra tutti i familiari, la ripartizione dei lavori agricoli, di caccia e pesca e del cucinare secondo classi d'età e di genere³⁹.

Da marzo 2020 vennero promosse dall'assemblea comunale nuove regole alimentari, spingendo al consumo di prodotti locali, ed evitando quegli elementi usualmente comprati al mercato o nei negozi, di produzione industriale. Allo stesso

³⁶ Gray 2002a, p.79.

³⁷ Gray 2002a, p. 222.

³⁸ Chaumeil 1995, p.64.

³⁹ Gray 2002 a, pp. 336-337.

tempo, fu imposta una temporanea sospensione di ogni attività lavorativa collegata al commercio di legname. Come ha osservato Ortega:

«Queste norme e decisioni furono prese per preoccupazione e per il senso di emergenza del momento. Tutti erano convinti che la crisi sarebbe durata pochi giorni o poche settimane⁴⁰. Nessuno poteva immaginare una crisi a lungo termine»

Il luogo in cui queste norme vennero discusse e definite fu l'assemblea comunitaria, che divenne uno spazio di incontro e discussione, ma anche un laboratorio creativo per ripensare il ruolo della comunità nella pandemia, fortemente in dialogo con le memorie delle epidemie e delle esperienze violente del passato⁴¹. Fin dall'inizio, questo spazio ricoprì un ruolo preponderante sia nell'immaginario collettivo, in quanto identificato come il luogo simbolo della comunità in lotta contro il virus. Inoltre, si impose l'idea che l'assemblea decretasse regole valide per tutti, visto che l'azione di ogni membro della comunità avesse ripercussione sugli altri, e fosse ora necessario "cuidar" (prendersi cura) della socialità collettiva. La comunità quindi, in linea con i concetti promossi dall'idea di "buon vivir" della logica indigena⁴², mostrava un'attenzione specifica alla cura dell'affettività e delle reti sociali, intendendo il corpo sociale come un corpo malato, fragile e quindi facile preda ai possibili attacchi del Covid19.

Nessuno rimase al di fuori dalla giurisdizione delle decisioni prese, uomini e donne, adulti e bambini, arakmbut e wachiperi: tutti dovettero sospendere le loro attività abituali e riadattare la loro vita quotidiana secondo le nuove linee. Ci sono informazioni precise sui gruppi di lavoro divisi per genere e incaricati di compiti specifici, come le donne con bambini che si occuparono di coltivare i campi comuni ("chacras") e di andare alla pesca al fiume; gli uomini adulti e i ragazzi si organizzarono per le spedizioni notturne di caccia nel bosco, a turni alternati. A tal proposito, è interessante osservare come queste persone stessero attente a non "risvegliare l'ira degli spiriti del bosco": in questo senso, essi dovevano cacciare solo il numero indispensabile di animali selvatici, e poi ridistribuirli in modalità equa tra i membri della propria famiglia allargata partendo dagli anziani. Nel riportare queste attenzioni, queste persone mostrarono una conoscenza dettagliata delle norme etico-morali proprie dei loro padri e predecessori, in continuità con quanto descritto da Andrew Gray negli anni Novanta.

Una particolare preoccupazione, all'interno dell'assemblea, venne rivolta alla condizione di vulnerabilità delle *madres solteras* (madri nubili) e dei loro figli: in quanto donne non sposate, esse non avevano diritto ad accedere ai terreni agricoli comunali (che sono di proprietà esclusiva degli uomini, capi di famiglia) e neanche

⁴⁰ Parole di José Carlos Ortega, Lima, 12 giugno 2022, conversazione personale.

⁴¹ Romio e al. 2022.

⁴² Overing 1988.

alla selvaggina (in quanto attività prettamente maschile). In questo senso, la *junta comunal* invitò le famiglie poco numerose a considerare la condivisione dei loro alimenti anche queste donne.

«Ci siamo riuniti in assemblea... abbiamo deciso di non andare a Cuzco, per nessun motivo. Non ci sono ospedali prima di Cusco e moriremo durante il viaggio. Abbiamo deciso che nessuno, nessun paziente, doveva andare a Cusco. E in effetti nessuno è morto qui a causa di Covid. Solo una signora, che era stata mandata a Cusco, all'ospedale» (José Chinipa, uomo Arakmbut, 55 anni, commerciante, intervista a Shintuya, 15 maggio 2022).

Osservando le memorie raccolte, è possibile riconoscere una netta prevalenza a ricordare la pandemia sulla base di un potere decisionale collettivo, rappresentato dallo spazio dell'assemblea che diventa costantemente un "noi" che è sia il soggetto decisionale che il fautore dell'azione. In altre parole, viene a mancare totalmente, nella ricostruzione del passato, quel tessuto della "micropolitica" e della lotta o discussione fra fazioni opposte, che usualmente determina la vita politica della comunità così come le dinamiche all'interno dell'assemblea. Sebbene sappiamo, da altre fonti (Ortega ed altri testimoni esterni) che si realizzarono diversi momenti di tensione interni all'assemblea, tra gruppi etnici diversi o tra famiglie storicamente contrapposte, nelle memorie raccolte del 2022 questa dimensione veniva totalmente a mancare, né vi erano menzionate le posizioni di leadership assunte dal presidente o da altre autorità del consiglio di amministrazione in quel periodo. In altre parole, poco a poco l'assemblea comunitaria venne disgiunta, nell'opinione e sensazione delle persone, dallo spazio di potere della *junta comunal*, trasformandosi piuttosto nel luogo di espressione di una nuova entità collettiva, quella della comunità stessa, che era politica e affettiva allo stesso tempo.

5. Regole e decisioni prese dall'assemblea comunale durante la pandemia

Come già menzionato, tra le decisioni prese in quel periodo una delle più significative fu l'allontanamento di tutte quelle persone non indigene presenti nel territorio comunale e legate ad attività commerciali o estrattive⁴³. In seguito, venne stabilita la regola di espellere dal territorio comunale tutte quelle persone "non indigene" considerate pericolose e probabili vettori del virus. Oltre alle figure legate al commercio del legname, furono prese di mira le donne meticce venditrici di ambulanti o a capo delle botteghe di alimentari: sotto minaccia, esse preferirono

⁴³<https://ojo-publico.com/1743/indigenas-en-madre-de-dios-vigilan-rios-para-frenar-al-covid-19?fbclid=IwAR3murw1UrTTH3j64uN82DPgmUoO7IzBG5vuGulALYhHin0lyHnV1mZ59vU>

chiudere l'attività e rimanere presso la città di Salvación per qualche tempo. Allo stesso modo, anche i rapporti con i missionari del centro educativo divennero più tesi dell'abituale: secondo alcune testimonianze, questi furono invitati a non uscire più dal perimetro della missione, per non correre il rischio di essere linciati dalla popolazione⁴⁴.

La presa di distanza dai lavoratori, missionari e commercianti è un indice chiaro dell'identificazione del virus con i corpi "estranei", ossia non indigeni. Queste misure erano direttamente collegate alla memoria- individuale e collettiva- delle epidemie del passato, in cui la malattia era circolata nel territorio indigeno per la presenza di persone foranee (genericamente definiti come i "Bianchi"), e ed i corpi delle persone autoctone si erano dimostrati estremamente vulnerabili a questi virus. Tuttavia, nella lettura degli eventi storici, tanto per gli Arakmbut come per altre popolazioni indigene vicine come i Matsiguenga, queste esperienze erano il segno della penetrazione- funesta- dell'elemento della cultura occidentale all'interno della loro società, che si era rivelato nel tempo non soltanto un elemento di estremo disturbo, dominazione culturale e relazioni di potere asimmetriche, ma anche – e soprattutto- un meccanismo di accentuazione delle dinamiche di violenza inter-etiche e interfamiliari. In altre parole, "il Bianco" è spesso presente nelle memorie indigene come un elemento nocivo e auto-distruttivo, generatore di caos e malattie, che va curato con la curanderia o con la fuga⁴⁵. Nel 2020, molte di queste credenze e prospettive tornarono a popolare l'immaginazione e la sensibilità indigena, fornendo loro importanti chiavi di lettura del presente ma anche delle idee per le strategie di auto-difesa o di cura con i propri mezzi locali⁴⁶. Mentre, in passato, alcuni degli Arakmbut presenti nella comunità di Shintuya avevano preferito la fuga verso zone ancora non contattate, nel 2020 questa possibilità venne esclusa a priori. Infatti, la loro stessa condizione come popolazione sedentaria, con titoli di proprietà territoriali comunali, unita ai nuovi usi e costumi, resero di fatto impossibile l'attuazione di una fuoriuscita dalla comunità: alcune famiglie si rifugiarono nelle terre comunali più isolate, ma questa esperienza durò pochi giorni. In alternativa, gli Arakmbut iniziarono ad allontanare quelle persone considerate estranee al mondo indigeno anche se storicamente presenti nel territorio comunale, come i missionari, i lavoratori stagionali, i commercianti. Tutti loro iniziarono ad essere avvertiti come pericolosi e quindi allontanati, con buone o cattive maniere. Un elemento interessante fu l'attenzione dada agli alimenti: anch'essi, in base alla loro origine, iniziarono ad essere avvertiti come una minaccia, e venne considerato idoneo dedicare maggiore tempo ed attenzione alla produzione e cottura di cibi locali.

⁴⁴ Informazioni raccolte da colloqui con i missionari di Shintuya (maggio e agosto 2022).

⁴⁵ Severi 1996; Renard-Casevitz 1988 e 1991; ed altri.

⁴⁶ Chavarria 2022.

«I saggi si erano impegnati a offrire i loro rimedi ai malati. Penso che sia stato molto bello... Sì! È stato molto bello. Molto bello... Non siamo sempre d'accordo con tutti. Ci sono sempre persone contro di noi. La comunità di solito è molto disorganizzata. Ma, almeno questa volta, eravamo uniti. Il Covid ci ha unito un po' di più» (V.C., donna Arakmbut, 25 agosto 2022, Shintuya).

Un'altra misura approvata dall'assemblea comunitaria fu la netta valorizzazione delle dinamiche di solidarietà e reciprocità all'interno della comunità in relazione all'assistenza sanitaria: esperti di piante medicinali furono invitati a produrre sciroppi per i malati. Queste persone si offrirono poi per insegnare agli interessati i segreti delle piante in cambio della distribuzione gratuita di questi prodotti ai membri della comunità. Si venne così a creare un circuito di produzione e distribuzione locale di sciroppi naturali che coinvolsero diverse donne, dalle più anziane alle più giovani. A questo proposito, è interessante notare come alcune donne Wachiperi, inizialmente guardate con sospetto e considerate possibili veicoli del virus (in continuità con le credenze e le tensioni del passato), abbiano finito per essere integrate in questo circuito di produzione e distribuzione di sciroppi, grazie alla loro conoscenza delle piante medicinali. Queste misure, che hanno animato il tessuto sociale di Shintuya, hanno avuto una certa continuità tra le altre comunità Arakmbut⁴⁷: il successo di questi sciroppi crebbe d'importanza, tanto che nei mesi successivi esso venne venduto ai richiedenti che provenivano da altre comunità limitrofe o dalla città. La distribuzione gratuita rimase esclusiva solo tra i membri di Shintuya.

Dopo la morte di una donna arakmbut in un ospedale di Cusco⁴⁸, l'atteggiamento dell'assemblea nei confronti dell'assistenza sanitaria divenne ancora più restrittivo: a tutti i membri della comunità fu vietato di recarsi al posto medico in caso di malessere, così come di non seguire le norme impartite dalle istituzioni. E, soprattutto, di non lasciare in nessun caso il territorio comunale. In quel periodo, sia a Shintuya che in molte altre comunità indigene del Perù, l'ospedale e l'assistenza medica ufficiale furono considerati un luogo di morte per gli indigeni, dove i medici volevano eliminarli approfittando delle loro fragilità e dell'incomprensione della lingua. In questo modo, venivano a riattivarsi quelle paure arcane legate all'immaginario di un grande piano statale segreto volto all'eliminazione sistematica di tutti gli indigeni⁴⁹. Di fronte a tutto ciò, l'assemblea di Shintuya considerò

⁴⁷ Reymundo 2021.

⁴⁸ La città di Cusco è situata in area andina, a circa 3399 metri sul livello del mare, e a più di quindici ore di viaggio in auto dalla comunità di Shintuya. Nonostante queste distanze e la differenza climatica e culturale, l'ospedale di Cusco era l'unico ospedale preparato per accogliere i pazienti Covid durante l'emergenza sanitaria sia per la regione di Cusco che per le province dell'Alto Manu (regione Madre de Dios).

⁴⁹ Santos Granero e Barclay, 2011.

necessario il rafforzamento della produzione e la distribuzione di sciroppi naturali, nonché dei servizi di guarigione e autocura tra gli indigeni di diverse etnie e famiglie. In altre parole, l'attenzione venne posta nella dinamica di cura del capitale sociale, attraverso il consolidamento dei legami affettivi, nelle forme di scambio gratuito dei doni, nella condivisione delle difficoltà, superando i limiti delle consuete divisioni tra nuclei familiari o gruppi etnici.

«Da queste parti, nessuno è morto per il Covid. È così che siamo stati curati. L'hanno detto anche in assemblea: chi si ammala, gli daremo la sua medicina, perché la prenda. Tanta solidarietà! Tutto era gratuito. Tutto è stato dato gratuitamente: si sono impegnati. In modo da uscire tutti sani» (M.J., donna arakmbut, 24 agosto 2022, Shintuya).

Non fu un caso che due figure di anziani appartenenti ai clan dei Corisepa e i Jica, ossia i rappresentanti delle due famiglie storiche e politicamente influenti a Shintuya oltre che rappresentanti membri di due etnie distinte, arakmbut e wachiperi, siano stati i principali produttori di questo sciroppo. Inoltre, questo periodo mostrò le potenzialità nel ripensare alla comunità mettendo in discussione sia le consuetudini gerarchie nei rapporti di genere che agli storici conflitti inter-etnici: a tal proposito è importante sottolineare come alcune donne wachiperi, usualmente isolate o maltrattate dal resto della comunità, assunsero in quel periodo uno status e un'importanza differenti.

Uno dei casi più emblematici è quello di Victoria Corisepa, una donna wachiperi solitamente definita come “strega” (bruja) e che gode di una cattiva reputazione all'interno della comunità a causa del ricordo dei forti legami del padre con i missionari domenicani. Lei stessa rivendica un rapporto di amore-odio con il resto della comunità, in particolare con le altre donne arakmbut, dove le tensioni e gli scontri sono stati all'ordine del giorno nel corso di tutta la sua vita. Mentre che, all'inizio della pandemia, sia lei che la sua famiglia vennero sottilmente considerati possibili vettori del Covid19 e quindi isolati, in un secondo momento essa godette di un certo prestigio e riconoscenza proprio per le sue conoscenze in piante medicinali, la produzione e la distribuzione gratuita di uno sciroppo considerato benefico⁵⁰.

6. La chiusura della strada e le sue conseguenze politiche

Tra le decisioni politicamente più rischiose e complesse di quel periodo, vi fu la scelta di chiudere il traffico lungo la strada Salvación-Boca Manu, corrispondente

⁵⁰ Conversazione personale realizzata con Victoria Corisepa a Shintuya, il 22 agosto 2022.

all'unica via di transito presente nella zona e punto di collegamento tra due capitali provinciali⁵¹.

«In generale, tutti abbiamo avuto iniziativa nell'assemblea. Eravamo tutti nel panico. Non riuscivamo a dormire la notte da quando avevamo sentito la notizia. Così abbiamo preso una decisione. Prima di tutto, di bloccare la strada. Hanno messo dei tronchi lì. E hanno creato dei gruppi di vigilanti che si alternavano. Tutti gli abitanti del villaggio erano lì, a fare la guardia. Lo hanno fatto gratuitamente. Poi anche le donne hanno detto: possiamo farlo anche noi. abbiamo creato anche noi abbiamo creato dei gruppi di lavoro» (Martir Jica, donna arakmbut, 50 anni, 30 agosto 2022, comunità di Shintuya).

Come riportato da questa testimonianza, la chiusura della *carretera* rappresentò un evento epocale per la collettività di Shintuya: essa, infatti, veniva a mettere visibilmente in crisi un rapporto storicamente consolidato della comunità con il transito commerciale, così come a sospendere la vita economica della vicina città di Salvación. Allo stesso modo, si generava dentro della comunità un'auto-rappresentazione diversa su sé stessa, in quanto slacciata dalla consuetudinaria definizione di "comunità moderna" e di "vita sociale collegata al transito nella *carretera*".

Veniva infatti messo in dubbio quell'usuale connubio tra i concetti di "comunità autonoma" e "modernità" con produttività ed autonomia economica, elementi che in alcune società indigene, come il caso degli arakmbut, vengono associate ai valori di "buen vivir", al successo ed alla realizzazione personale. Secondo Buitron, quelle comunità indigene che hanno sviluppato la propria economia sul commercio d'esportazione di beni primari in quanto situate lungo assi stradali o zone estrattive, mostrano una spiccata predisposizione per associare i concetti di "libertà" ed "autonomia" a partire dalle capacità individuali di saper gestire e far fruttare un'impresa commerciale autonoma senza dover sottomettersi al volere di qualcun altro, ma soprattutto a quello di un impresario non indigeno⁵².

I nuovi confini di Shintuya vennero segnati da due tronchi posti ai punti di questa strada, che marcavano il luogo ipotetico di ingresso e di uscita dalla comunità. Come forma di auto-sorveglianza, furono istituiti gruppi di volontari che, a turno, avrebbero mantenuto una vigilanza costante in questi punti di blocco. I *comuneros* stessi non avrebbero più potuto attraversare questo confine senza godere del permesso scritto della Giunta Comunale: l'entrata e l'uscita dallo spazio comunale, così come i momenti di contatto con l'esterno, entravano quindi in una modalità di "controllo" e "tutela".

⁵¹ <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/aislamiento-ante-la-pandemia-o-extorsion-el-caso-de-la-comunidad-nativa-de-shintuya/>

⁵² Buitron 2020, p. 49.

A quanto pare, inizialmente queste misure furono accolte con un certo entusiasmo: uomini e donne di Shintuya si mostrarono disponibili a partecipare ai gruppi di vigilanza. Venne quindi definita una serie di gruppi di vigilanza, dove - ancora una volta - i criteri di selezione richiamaavano quelle frontiere etniche e familiari che avevano marcato la storia della comunità. Ecco quindi la presenza di gruppi di uomini arakmbut o di wachiperi, suddivisi per nuclei familiari storicamente alleati tra di loro. Anche le donne volontarie furono coinvolte, ma ad esse fu assegnato il compito della preparazione di pranzi e cene per i *vigilantes*. Sembra che ci sia stata una discussione in assemblea mossa dal desiderio di alcune donne di partecipare al turno di vigilanza e non soltanto nella cucina: reclami che tuttavia non vennero accolti.

«Abbiamo fatto le recinzioni per controllare, prendendoci cura di noi stessi. Perché ci è stato detto che siamo molto vulnerabili alla malattia» (Mateo Jica, Shintuya, 31 agosto 2022).

Alla chiusura della strada si aggiunse una serie di nuove norme comportamentali per i *comuneros* di Shintuya, volte a limitare i loro movimenti tra lo spazio interno ed esterno della comunità. I confini segnati dai tronconi posti lungo la strada sarebbero stati “invalidabili” e nessun estraneo avrebbe potuto eluderli, né attraversare il territorio comunale⁵³. Per quanto riguarda i membri della comunità, in caso di necessità essi avrebbero potuto recarsi in città accompagnati da un’autorizzazione rilasciata dalla *junta comunel*. Questa misura, proposta come la più forte dal punto di vista politico, marcò allo stesso tempo l’inizio della crisi dell’autorità dell’assemblea comunale.

«Inizialmente volevano chiudere la strada con dei cancelli. Divisi in gruppi, presidiavano la strada, in modo che nessuno potesse passare. Ma hanno litigato con il Procuratore della Salvezza. Non ha accettato di chiudere la strada. Hanno messo dei cancelli all’entrata e all’uscita della comunità. È lì che avrebbero fumigato le case, per disinfettare» (José Chinipa, uomo Arakmbut, 55 anni, commerciante, intervista a Shintuya, 15 maggio 2022).

La questione in ballo, che divenne preso l’oggetto di una accesa discussione politica di livello regionale, era che questa strada fosse anche l’unica via di transito presente nella provincia e, di conseguenza, essa rappresentava l’unico punto di collegamento tra il capoluogo provinciale e le comunità del territorio⁵⁴. Inoltre, si trattava di una decisione presa “dal basso”, ossia dalla comunità stessa, senza alcuna

⁵³ Fonte: <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/aislamiento-ante-la-pandemia-o-extorsion-el-caso-de-la-comunidad-nativa-de-shintuya/>

⁵⁴ Ortega 2020.

autorizzazione istituzionale: sebbene essa nascesse da una emulazione dei limiti imposti dal governo nazionale, si rivelava una inversione dei ruoli di potere. Una piccola comunità indigena aveva quindi, agli occhi delle istituzioni, chiuso drasticamente l'accesso a una delle arterie dello Stato. La cosa era inaccettabile per i funzionari dello Stato, al limite dell'illegalità, e le stesse organizzazioni indigene di livello regionale e nazionale (AIDSESEP e FENAMAD) decisero di non appoggiare l'iniziativa. Le sorti di tale misura provocarono una certa collisione con le autorità regionali e provinciali, coinvolgendo direttamente la figura del Presidente della comunità di Shintuya, che era al tempo stesso un *regidor* (*consigliere regionale*) nel consiglio amministrativo del governo provinciale. Questi venne si trovò quindi tra due fuochi: se dai *comuneros* fu considerato alla pari di un "traditore", all'interno dell'amministrazione provinciale venne allontanato in quanto figura ambigua e promotore di azioni di subordinazione collettiva.

Gradualmente, il suo status professionale divenne estremamente problematico oltre che causargli una certa fragilità dentro del perimetro di Shintuya. Gli altri membri della *junta comunal* finirono per definire le regole e prendevano decisioni sulle strategie di difesa della comunità, senza considerare il suo parere. «*Anche se il presidente non era d'accordo, egli doveva ben accettare. In quanto era l'assemblea che comandava*»⁵⁵.

Verso la fine di aprile, di fronte alle tensioni istituzionali causate dalla chiusura della strada e alle difficoltà delle famiglie, il presidente finì per essere isolato e poi destituito. Al suo posto venne eletto un uomo arakmbut appartenente a un clan storicamente potente all'interno di Shintuya e poco legato alla missione. Questa persona, nel mezzo di una crisi politica con le autorità del governo provinciale, decise di ri-aprire la strada e di continuare a promuovere alcune norme etico-morali ispirate al passato, come la solidarietà e le forme di auto-cura tra gli abitanti di Shintuya.

«Poi abbiamo deciso che sarebbero passati solo la polizia, la sanità e l'Electro Sud. E le istituzioni pubbliche. Ma non è successo perché il camion della polizia ha scoperchiato tutto. Hanno aperto tutto. Allora il sindaco ci ha denunciato. Che non possiamo chiuderla e che la strada non è nostra. E così, la leadership della comunità... La gente stava già aprendo le proprie fattorie, per vivere da lì» (Martir Jica, 30 agosto 2022, Shintuya)

Di fronte a varie denunce e reclami da parte della Procura Generale e della visita degli ispettori di polizia, l'assemblea comunale di Shintuya dovette cedere: iniziò una nuova gestione del transito viario lungo la *carretera*. Ecco quindi che, da

⁵⁵ Parole di Luz B., donna arakmbut di Shintuya, estratto da una conversazione personale realizzata il 20-08-2022.

giugno 2020, la strada venne riaperta, ed il traffico regolarizzato: il transito era consentito solamente in orario notturno e nessun veicolo avrebbe potuto fermarsi sul suolo comunale, ma solo transitarvi velocemente.

7. La crisi di autorità dell'assemblea

La chiusura della strada implicò una rapida e violenta trasformazione dello stile di vita sociale ed economico della comunità, con forti ricadute all'interno della dimensione politica dell'assemblea comunale. La sospensione di tutte le attività legate agli scambi commerciali con il mondo urbano, la paralisi del circuito economico-monetario che solitamente regola la vita sociale di Shintuya, furono accompagnate anche da un cambiamento nella dieta quotidiana di tutti i suoi membri. Quest'ultima è solitamente caratterizzata dal consumo di prodotti di produzione industriale o provenienti dalle zone andine, come riso, patate, zucchero, sale e olio d'oliva, alcol o diversi tipi di frutta e verdura. Dopo le prime settimane, questi cambiamenti iniziarono ad influenzare in profondità la vita quotidiana delle persone, i loro usi alimentari e le forme di scambio o baratto. Ma, soprattutto, a generare nuove preoccupazioni.

«I negozi erano chiusi, per la prima volta. Nessuno voleva essere contagiato. Nessuno andava nei negozi, tanto meno i bambini. Nessuno voleva morire o far morire il proprio figlio. Anch'io ero così in preda al panico che non riuscivo a dormire. Cosa ne sarà dei miei figli, pensavo» (M.J., donna arakmbut, Shintuya, 28 agosto 2022)

Come ha osservato l'antropologo José Carlos Ortega, all'inizio la gente pensava di poter tornare facilmente allo stile di vita dei tempi passati e che la crisi sanitaria sarebbe avrebbe avuto una breve durata. Poco a poco, ogni famiglia si rese conto che i legami con la società urbana ed il nuovo stile di vita erano profondamente presenti in loro, tanto nelle abitudini alimentari e che nella gestione degli spazi e delle relazioni sociali⁵⁶.

“Yo me fui con mi familia a la chacra. Pero luego de unos días hemos regresado a la comunidad. Porque mis hijos lloraban que no querían comida sin sal, sin azúcar. Querían tomar su jugo de papaya. Nosotros también todos sufríamos” (T.A., donna wachiperi, Shintuya, conversazione personale, 20.04.2022)

Un altro aspetto importante furono le limitazioni all'accesso alla benzina, così come la riduzione della circolazione dei soldi e l'aumento dei prezzi dei beni di

⁵⁶ Parole di José Carlos Ortega, conversazione personale realizzata a Lima, il 15 settembre 2022.

consumo in generale. Questa paralisi economica veniva quindi ad attaccare ogni aspetto dell'habitus quotidiano della gente, e la scarsità di oggetti o alimenti in vendita dentro le botteghe riproduceva uno scenario inquietante. Ma, a creare particolare tensione, fu proprio la difficoltà per gli uomini arakmbut, capi di famiglia, nel comprare gasolina e muoversi con la loro moto. La possibilità per ogni capofamiglia di Shintuya di muoversi agilmente con la propria moto dentro e fuori il perimetro della comunità corrisponde a un'attività quotidiana oltre che ad una forma di esibizione della mascolinità a cui, prima, non avevano mai avuto un limite⁵⁷. A questo, si aggiungevano le loro crescenti difficoltà nel provvedere al fabbisogno quotidiano dei propri famigliari: l'impossibilità di avere grosse somme di denaro corrente in tasca per comprare cibo, beni necessari e gasolina, andava quindi ad intaccare profondamente quell'ideale di benessere, prestigio e leadership che come abbiamo visto, determina profondamente la socialità e la costruzione dell'individuo⁵⁸ in comunità basate sull'economia estrattiva ed il commercio, come Shintuya. L'autonomia e l'indipendenza inizialmente dichiarati dai capo famiglia indigeni rispetto al mercato esterno ed ai beni di consumo industriale, iniziava a mostrarsi sotto un altro profilo: quello della crisi del loro status di privilegio, prestigio ed autonomia economica.

Di conseguenza, si cominciò a diffondere un certo disagio all'interno delle relazioni sociali e inter-familiari di Shintuya, e alcuni gruppi arakmbut iniziarono a mostrarsi meno disponibili al rispetto delle regole comportamentali e norme morali imposte dall'assemblea. Alcuni di questi, taglialegna di professione, ripresero la loro attività nel bosco, senza tuttavia comunicarlo all'assemblea. Altri iniziarono a spostarsi giornalmente verso la città uscendo dal territorio comunale al di fuori delle zone controllate e senza richiedere l'autorizzazione alla *junta comunal*. All'interno dell'assemblea, si riaprì una discussione sul ruolo autoritario svolto dal consiglio di amministrazione, ed in particolare sulla chiusura della strada. In ultima, alcuni di questi gruppi di vigilantes iniziarono a non presentarsi ai loro turni di guardia, o si particolarmente permissivi ai foranei che chiedevano di attraversare con le loro vetture il territorio comunale.

Fu proprio in questa tappa che alcune delle vecchie dinamiche di frammentazione sociale di Shintuya, proprie della "micropolitica" usuale della comunità, riemersero all'interno dell'assemblea comunitaria e terminarono per avere la meglio. In primo luogo, la divisione etnica e il senso di superiorità degli Arakmbut rispetto ai Wachiperi. Il vicepresidente del consiglio, per esempio, in quanto di etnia Wachiperi e discendente di un *curanderos*, iniziò gradualmente ad essere escluso da certi vertici decisionali, la sua voce venne spesso contestata e, finalmente, fu condotto a rinunciare al proprio incarico. Il suo posto, come quello del Presidente, venne

⁵⁷ Vargas 2022, p. 92.

⁵⁸ Buitron 2020, p. 50; Vargas 2022, p.93.

assunto da figure arakmbut di prestigio ed economicamente potenti dentro della comunità, che furono presto favorevoli all'apertura della *carretera* e alla ripresa degli scambi commerciali con la città.

A seguito di queste scelte, si verificò un graduale affievolirsi del senso di pericolo collettivo ed urgenza presenti a Shintuya. La riapertura del traffico stradale non ebbe particolari ricadute sullo stato di salute dei membri della comunità. Inoltre, le persone iniziarono a familiarizzarsi con la presenza del Covid, vedendo che, nella maggior parte dei casi, si trattava di un'influenza qualsiasi. Di conseguenza, anche il senso di auto-protezione da parte della collettività iniziò a diminuire d'intensità: con essa, anche la sensazione di unità sociale, solidarietà diffusa e mutua collaborazione che avevano caratterizzato il fervore collettivo delle assemblee comunali, iniziarono a spegnersi poco a poco, e le famiglie ripresero con le proprie abitudini sociali ed lavorative.

8. Conclusioni

Nel corso dell'articolo, il lavoro etnografico, insieme all'analisi delle memorie indigene, ha permesso di valorizzare un'interessante e inedita dimensione di "comunità affettiva" che si è sviluppata durante la pandemia a Shintuya, e questo attraverso l'imposizione spontanea di azioni collettive e dinamiche di solidarietà insieme ad una dinamica di politica democratica e partecipativa. Il senso di paura e pericolo dovuto alla pandemia ha determinato un ripensamento sul modo di vivere e sulle forme di scambio economico e condivisione nelle reti affettive dentro agli usi quotidiani. Questo momento di cambiamento durò un tempo limitato, non più di qualche mese. Durante questo periodo, le espressioni più forti sono state le misure precauzionali e le norme comportamentali imposte dall'assemblea comunale per tutti, nonché il senso di rispetto e responsabilità verso un "bene comune" che gli abitanti del villaggio hanno percepito spontaneamente. Tutto ciò ha portato a importanti cambiamenti nelle dinamiche socio-economiche, politiche ed emotive della vita quotidiana, in particolare riducendo il livello di intensità dei consueti conflitti inter e intra-familiari. Questa dimensione ha dato vita ad una serie di decisioni socio-politiche che modificarono le dinamiche quotidiane tra i comuneros stessi, mettendo in discussione la predominanza di alcune dinamiche economiche solitamente presenti, a favore di un particolare senso di convivenza basato su una certa "moralità ed etica", legata alla reciprocità, alla solidarietà e alla condivisione dei beni.

La nostra attenzione è stata quindi rivolta alla posizione decisionale e sulle forme di gestione del potere che l'assemblea comunale di Shintuya venne a ricoprire nei confronti della collettività, in quanto spazio collettivo di costruzione della vita politica e usuale guida etico-morale della comunità amministrativa. In questo spazio, un ruolo preponderante nelle decisioni politiche fu rivestito dalla memoria orale

collettiva: i ricordi, spesso sotto forma di miti o di norme etico-morali provenienti dal passato, non soltanto furono “risvegliate” e messe in circolazione. Nella maggior parte dei casi, così come le norme definite dall’assemblea comunale nel 2020 lo dimostrano, esse terminarono per giocare un ruolo politico, di guida e di coscienza collettiva.

In continuità tra il passato remoto e quello recente, anche il periodo della pandemia si colloca oggi, nella memoria degli abitanti di Shintuya, come un’esperienza eccezionale e non necessariamente negativa. Osservando tutte le informazioni raccolte, si ha la sensazione di aver vissuto un’esperienza difficile ma anche innovativa e quasi nostalgica. Nonostante sia ancora troppo presto per trarre una conclusione definitiva sull’esperienza della pandemia nella percezione del tempo e della storia da parte degli Arakmbut, è senz’altro certo che gli essi hanno percepito questo periodo come una tappa positiva, un momento di rivalutazione di alcuni valori etici e morali del passato, utili per superare le difficoltà del presente. Le difficoltà e i limiti sperimentati nel 2020 al momento di “tornare a vivere come nel passato” corrisposero anche a un’esperienza costruttiva: mettendo in pratica la sovrapposizione tra “comunità affettiva” e “comunità amministrativa”, hanno potuto toccare con mano quali fossero questi limiti e quali le loro potenzialità.

Se è certo, come scrive Danny Pinedo, che le esperienze epidemiche del XX secolo non hanno segnato solo periodi di morte e lutto collettivo per gli Arakmbut, ma sono state spesso legate a momenti di trasformazione radicale nei loro usi e costumi⁵⁹, forse anche l’esperienza del 2020 ha potuto marcare un segno nelle loro memorie collettive, ed una coscienza collettiva sulle capacità di reazione e di auto-governo per affrontare nuove possibili crisi.

⁵⁹ Pinedo 2022, p. 419.

Riferimenti bibliografici

Acuña Sillo, Elba Lourdes

- “Emprendimiento y resiliencia: caso de las bodegas de barrio en el Perú durante la pandemia de covid-19”. *Desde el Sur*, v.13, n.1, 2021, pp.1-18

Belaunde, Luisa Elvira

- “Impacts of hydrocarbon exploitation on the Indigenous women of the Peruvian Amazon”. in Chirif, Alberto (ed.) *Deforestación en tiempos de cambio climático*, Lima: IWGIA, 2018, pp.179-194

Belaunde, Luisa Elvira; Gildon, Mendes dos Santos; Edgard, Bolívar-Urueta

- “Presentación: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del Covid-19 (Parte 1).” *Mundo Amazónico*, v.11, n.2, 2020, pp.314-320

Boni, Stefano

- “La influencia de las instituciones gubernamentales sobre la autonomía de los consejos comunales: un estudio en el Estado Sucre, Venezuela”. *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*, v.12, n.23, 2012, pp. 9-48

Buitron, Natalia

- “Autonomy, productiveness, and community: the rise of inequality in an Amazonian society”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(1), 2020, pp.48-66.

Buitron, Natalia, - Deshoullière, Gregory

- “Inculturer le marché». Prédations capitalistes parmi les Shuar de l’Amazonie équatorienne”. *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n.78, 2023, pp. 26-45.

Caceres, Yezelia Danila- Aaron, Malone - Eliseo Zeballos. *et al.*

- “Pandemic response in rural Peru: Multi-scale institutional analysis of the Covid-19 crisis”. *Applied Geography*, n.134, 2021, pp.1-9.

Chaumeil, Jean Pierre

- “Du projectile au virus. Un art chamanique de l’agression pathogène en Amazonie”. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, v.26, n.1, 1995, pp. 63-82.

Chavarría, María

- “El concepto de salud, enfermedad, daño, muerte y después de la muerte entre los ese eja” in Espinosa, Oscar – Emanuele, Fabiano (eds.), *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022, pp. 489-502.

Chavarría, María- Rummenhøller, Claus- Moore, Thomas (eds)

- *Madre de Dios. Refugio de los pueblos originarios*. Lima: USAID, 2020.

Chirif, Alberto & García Hierro, Pedro

-*Marcando territorio. Progresos y limitaciones de territorios indígenas en la Amazonia*. Lima: IWGIA, 2007.

Cielo, Cristina - Coba, Lisset - Vallejo, Ivette

- “Women, nature, and development in sites of Ecuador’s petroleum circuit”. *Economic Anthropology*, v.3, n.1, 2016, pp. 119-132.

Codja, Paul - Coliaux, Raphael

- “Les formes de l’autonomie: pratiques d’assemblées et décisions collectives en marge de l’État. Introduction”. *Revue Suisse d’Anthropologie Culturelle et Sociale*, v.30, n.1, 2024, pp. 1-18.

Del Aguila Villacorta, Margarita- Martín Brañas, Manuel - Fabiano, Emanuele, et al.

- “Plantas usadas para combatir la pandemia del Covid-19 en una comunidad indígena urarina del departamento de Loreto. Perú”, *Folia Amazonica. Revista del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana*, v.30, n.1, 2021, pp.87-106.

Espinosa, Oscar – Emanuele, Fabiano (eds.)

- *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022

Fabiano, Emanuele- Samuel Nuribe, Arahuaata

- “Kurunavirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana)”. *Mundo amazónico*, v.12, n.1, 2021, pp.187-200

Fuente Carrasco, Mario Enrique

- “La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, v. 11, n. 33, 2012, pp. 1-16.

Gray, Andrew

- *Los Arakmbut: mitología, espiritualidad e historia*, v. 1, Lima: IWGIA, 2002a.
- *El último Chaman. Cambio en una comunidad amazónica*, v. 2, Lima: IWGIA, 2002b.

Grotti, Vanessa- Brightman, Marc

- “First contacts, slavery and kinship in north-eastern Amazonia”. In Grotti, V. - Brightman, M. (eds.) *Ownership and Nurture studies in native amazonian property relations*. Oxford: Berghahn Books, 2016, pp.63-80.

Jungemann, Beate

- “Organizaciones sociales y anclaje territorial. Escenarios y componentes de la transformación socioterritorial y local en Venezuela”, *Cuadernos del CENDES*, v. 67, n. 3, 2008, pp. 1-34.

Moore, Thomas

- “Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios”, *Shupihui*, n. 28, 1983, pp. 413–426.
- “La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originarios”. Chirif, Alberto (ed.), *Deforestación en tiempos de cambio climático*, Lima: IWGIA, 2018, pp. 195-222.
- “De epidemias e indígenas en la selva sur peruana”. In Espinosa, Oscar – Fabiano, Emanuele (eds.), *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022, pp.385-390.

Overing, Johanna

- “Personal Autonomy and the Domestication of the Self in Piaroa Society.” In G. Jahoda- I. M. Lewis (eds.). *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*, London: Routledge, 1988, pp. 169–192.

Ortega, José Carlos

- “¿Aislamiento ante la pandemia o extorsión? El caso de la comunidad nativa de Shintuya”. Lima, Puntoedu.pucp.pe, 2020: <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/aislamiento-ante-la-pandemia-o-extorsion-el-caso-de-la-comunidad-nativa-de-shintuya/>
- *Lumen Domus: Vinculación socioeconómica de población originaria joven en contacto inicial a través de la educación formal al interior de un área nacional protegida. Estudio del caso de jóvenes escolares matsigenkas en contacto inicial al interior de la Misión Dominica de Shintuya durante la pandemia del coronavirus.*

Región Madre de Dios, Provincia del Manu, Distrito del Manu, Perú. Lima: Universidad Católica del Perú-PUCP, Tesi di Laurea Specialistica in Antropologia.

Pacuri Flores, Felipe - Thomas, Moore

- *Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo arakmbut en Madre de Dios, Perú*. Puerto Maldonado: MS. Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, 1992.

Penfield, Amy

- "Extractive pluralities: the intersection of oil wealth and informal gold mining in Venezuelan Amazonia". *Indigenous life projects and extractivism: ethnographies from South America*, 2019, pp. 75-93.

Pinedo, Danny

- "The making of the Amazonian subject: state formation and indigenous mobilization in lowland Peru". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, v.12, n.1, 2017, pp.2-24

- "Epidemias y formación de comunidades entre los harakbut". In Espinosa, Oscar – Emanuele, Fabiano (eds.), *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022, pp. 411-420.

Killick, Evan

- "Godparents and trading partners: social and economic relations in Peruvian Amazonia". *Journal of Latin American Studies*, v.40, n.2, 2008, pp- 303-328.

Renard-Casevitz, France Marie

- "L'Histoire ailleurs". *L'Homme*, n.106-107, 1988, pp.213-225.

- *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*. Paris: Lierre et Coudrier Editeur, 1991.

Reymundo, Lucero

- "La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios." *Mundo Amazónico*, v.12, n.1, 2021, pp.169-186.

- *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Tesi di Laurea in Antropologia, 2022.

Romio, Silvia- Rivera Holguin Rivera, Miryam- Delmotte, Céline- Arenas Sotelo, Eric- Grard de Dubois, Christine - Piccoli, Emmanuelle

- “Resiliencia y memorias en Perú durante la pandemia: innovaciones y continuidades en barrios y comunidades”. *Debates en Sociología*, n.55, 2022, pp. 5-34.

Santos-Granero, Fernando

- *Vital Enemies: Slavery, Predation and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

- “Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena.” in Santos Granero, Fernando, *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Flacso Ecuador-Abya Yala, 1996, pp. 7-43.

Santos Granero, Fernando - Barclay, Frederica

- “Bundles, stampers, and flying gringos: Native perceptions of capitalist violence in Peruvian Amazonia”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v.16, n.1, 2011, pp. 143-167

Sarmiento Barletti, Juan Pablo

- “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, v.45, n.1, 2016, pp.157-172.

Scott, James C.

- *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale: Yale University Press, 2009.

Severi, Carlo

- *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya Yala, 1996.

Sirén, Anders- Uzendoski, Michael- Swanson, Tod- Negrete, Iván Jácome et al.

- “Resiliencia contra la pandemia de covid-19 en comunidades indígenas kichwa en ^[1]la Amazonía ecuatoriana”, REvista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública, v.7, n.2, 2020, <http://143.198.112.220/index.php/mundosplurales/article/view/4738>

Sueyo Irangua, Antonio - Héctor, Sueyo Yumbuyo

-*Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura Ediciones, 2017.

Taussig, Micheal

- *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.

Torralba, Adolfo

- "Los harakmbut: nueva situación misionera", *Antisuyo*, Lima, v. 3, 1979, pp. 83-141

Ulfe, María Eugenia - Vergara, Roxana

- "¡ Hemos sobrevivido a todo! Cuidado y trabajo colaborativo en los pueblos Kukama Kukamiria de la Amazonía peruana frente a la COVID-19". *Sociedade e Cultura*, n.24, 2021, <https://www.redalyc.org/journal/703/70373188022/70373188022>

Vanhaute, Eric

- *Peasants in World History*. New York e London: Routledge, 2021.

Vargas, Luis

- *L'implication des Arakmbuts dans l'exploitation de l'or: Communauté, relations interethniques et convivialité*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Tesi di Master in Antropologia, 2022.

Walker, Harry

- "Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.18, n.1, 2012, pp.140-159.

Wahl, Lessie

- *Pagans into Christians: the political economy or religious conversion among the Harakmbut of lowland southeastern Peru, 1902-1982*. New York: University City of New York, Tesi di Dottorato, 1987.

Wittersheim Eric- Ciavolella Riccardo

- *Introcction à l'anthropologie du politique*. Parigi: DeBoeak Université, 2016.

Wolf, Eric

- *Peasants*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1966.