

PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA

PEDRO MAYOR, JOSÉ ÁLVAREZ,
JOAQUÍN GARCÍA & RICHARD E. BODMER

PEDRO G. MAYOR APARICIO (EDITOR)

PUEBLOS INDÍGENAS
DE LA AMAZONÍA PERUANA

Pedro Mayor, José Álvarez,
Joaquín García & Richard E. Bodmer

Iquitos – Perú

Este libro ha sido financiado en parte por la Fundación Gordon and Betty Moore Foundation, a través del proyecto GBMF9258 a Fundación Natura.

GORDON AND BETTY
MOORE
FOUNDATION



© Pedro Mayor Aparicio
Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana

FOTOGRAFÍAS Biblioteca Amazónica de Iquitos, Centro Teológico de la Amazonía, Carlos Mora, Harriet Fields y Hattie Kneeland, Claudia Ríos, Giuseppe Gagliardi, Cristina López Wong, Jaime Razuri, FORMABIAP, Instituto Lingüístico de Verano, José Álvarez, Alfredo Mayor y Pedro Mayor

DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO Vera Lucía Jiménez
PORTADA Kasy FOTOGRAFÍA Guillermo Abadie
EDICIÓN

1ra edición, julio del 2009

I.S.B.N.: 978-612-00-0069-4

CÓDIGO DE BARRAS 9 786120 000694

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú:
2009-06504

PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA

AUTORES

PEDRO MAYOR APARICIO

Dpto. Sanidad y Anatomía Animales, *Universidad Autónoma de Barcelona*, España
Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos, Loreto, Perú
Comunidad de Manejo de Fauna Silvestre en la Amazonía y en Latinoamérica (COMFAUNA)
mayorpedro@hotmail.com

JOSÉ ÁLVAREZ

Biólogo. Trabaja desde 1983 en la Amazonía y en temas amazónicos relacionados con la investigación, la conservación y el desarrollo sostenible con comunidades, incluyendo diecisiete años como investigador en el *Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana* y ocho años en el Ministerio del Ambiente
pepealvarez58@gmail.com

JOAQUÍN GARCÍA

Centro de Estudio Teológicos de la Amazonía

RICHARD E. BODMER

Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos, Loreto, Perú
Comunidad de Manejo de Fauna Silvestre en la Amazonía y en Latinoamérica (COMFAUNA)
Durrell Institute of Conservation and Ecology (DICE), Department of Anthropology
University of Kent. United Kingdom
r.bodmer@kent.ac.uk



“Las Naciones Unidas establece que hemos estado sometidos a la opresión, exclusión, marginación, explotación, asimilación forzosa y represión. Se debería incluir en esa definición que nosotros somos felices y vivimos en un territorio inmensamente maravilloso en el que se encuentra nuestro futuro, nuestras leyes y nuestra cosmovisión. Solamente queremos que se entienda cómo hemos conseguido vivir durante tantos años sin ser destruidos. Este es un concepto difícil de entender en el mundo occidental”.

Gregorio Mirabal, líder indígena

Agradecimientos

Estamos profundamente en deuda con el trabajo realizado por el Instituto Lingüístico de Verano y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica en la Amazonía peruana durante la segunda mitad del siglo XX. Queremos agradecer a David Fauss por la donación de las fotos realizadas por Harriet Fields y Hattie Kneeland en los años 1960s, al profesor Silverio Rodríguez de la Matta, docente de la Universidad Nacional de San Martín, a Gino Mariño, al Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y al Dr. Carlos Mora por su asesoría y la ayuda al proporcionarnos gran parte de las fuentes bibliográficas. También agradecemos la colaboración de Elena Burga Cabrera, Luis Alberto Hiraoka Mejia y Elba Andrea Bahamonde Medina de la DIGEIBIRA/MINEDU.

ÍNDICE

PRÓLOGO	21
PRIMERA PARTE: CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA	27
Introducción	28
Población de la Amazonía peruana	31
Pobreza y desarrollo en las comunidades amazónicas	33
Derechos de los indígenas	43
Educación indígena	85
Salud indígena	125
Cosmovisión amazónica	145
Guardianes de la selva	167
Retos y oportunidades para los Pueblos Indígenas en el siglo XXI	175
SEGUNDA PARTE: CLASIFICACIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA	207
Introducción	208
Familia Kichwa	215
Kichwa de Lamas	217
Kichwa del Napo	223
Kichwa del Pastaza y el Tigre	227
Familia Arawak Maipuren	233
Amuesha	235
Asháninka	241
Culina	247
Chamicuro	251
Matsiguenga	253
Nomatsiguenga	259
Piro	265
Familia Jíbaro	269
Achual	271
Awajún o aguaruna	277
Candoshi o kandozi	275
Huambisa - Wampis	289
Jíbaro	293
Familia Pano	299
Amahuaca	301
Capanahua – nuquencaibo	305
Cashibo cacataibo	307
Cashinahua	311
Mayoruna	315

Nahua	319
Sharanahua	325
Shipibo-conibo	329
Yaminahua	337
Familia Tupi-Guaraní	345
Kukama-kukamiria	347
Familia Kawapana – Cahuapana	355
Chayahuita	357
Jebero - Shiwilu	361
Familia Tikuna	367
Tikuna	369
Familia Shimaco	377
Urarina	379
Familia Peba-Yagua	385
Peba-yagua	387
Familia Bora Huitoto - Witoto	393
Bora	395
Huitoto	405
Ocaina	413
Familia Harakmbut	417
Amarakaeri	419
Familia Tacana	425
Ese'ejja	426
Familia Tukano	431
Orejón Mai huna	433
Secoya	437
Familia Záparo	445
Arabela	447
Iquito	449
GLOSARIO	454
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	458

- TABLA 1.** Distribución de la población indígena en función del Departamento.
- TABLA 2.** Lenguas originarias vigentes y extintas en el Perú.
- TABLA 3.** Promedio de titulación anual de las comunidades nativas en Perú.
- TABLA 4.** Cuadro de las comunidades campesinas e indígenas clasificadas en función de las Regiones que conforman el Estado del Perú en el año 2018.
- TABLA 5.** Número y porcentaje de instituciones educativas y programas del sistema educativo por tipo de gestión, área geográfica, y etapa, modalidad y nivel educativo.
- TABLA 6.** Último grado de estudios finalizado en población indígena entre 15 y 29 años de edad.
- TABLA 7.** Porcentaje de estudiantes analfabetos en función de la lengua materna en población mayor de 15 años de edad. Estudios finalizado en población indígena entre 15 y 29 años de edad.
- TABLA 8.** Acceso (en %) de la población indígena a la educación superior en el Perú.
- TABLA 9.** Nivel educativo alcanzado por la población mayor de 15 años en los diferentes Pueblos Indígenas Amazónicos.
- TABLA 10.** Registro Nacional de Educación Intercultural Bilingüe de Perú.
- TABLA 11.** Distribución de las Instituciones Educativas del Programa de Educación Intercultural Bilingüe según la región de Perú.
- TABLA 12.** Número y porcentaje de estudiantes indígenas en la Educación Básica Regular de Perú en función de la lengua materna.
- TABLA 13.** Número de docentes y estudiantes de las Instituciones Educativas del Programa de Educación Intercultural Bilingüe en el Perú.
- TABLA 14.** Datos descriptores del estado del Plan Estratégico de Salud en la región de Loreto y de Madre de Dios.
- TABLA 15.** Familias etno-lingüísticas y grupos étnicos en la Amazonía peruana.

- FIGURA 1.** Distribución étnica de la población peruana.
- FIGURA 2.** Población andina y amazónica en función del área geográfica.
- FIGURA 3.** Nivel educativo (en %) de la población peruana en función del idioma con el que se aprendió a hablar.
- FIGURA 4.** Nivel educativo (en %) de la población peruana en función del género y del idioma con el que se aprendió a hablar.
- FIGURA 5:** Evolución de la tasa neta de asistencia (en porcentaje) en estudiantes según la lengua materna durante el período 2017-2004.
- FIGURA 6:** Evolución de la tasa neta de asistencia (en porcentaje) en estudiantes con lengua materna indígena en función del nivel educativo durante el período 2017-2004.
- FIGURA 7.** Docentes del Programa de Educación Intercultural Bilingüe con dominio oral de una lengua originaria por región de Perú en el año 2017.
- FIGURA 8.** Número de docentes del Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Perú que domina lenguas originales mayoritarias.
- FIGURA 9.** Número de docentes del Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Perú que domina otras lenguas originales.
- FIGURA 10.** Porcentaje de estudiantes indígenas amazónicos en la Educación Básica Regular en función de la lengua materna.
- FIGURA 11:** Densidad del paiche entre 1999 y 2006, en el lago Cocha Wiuri manejado de forma comunal por los *kukama-kukamiria*.
- FIGURA 12:** Cambio porcentual de las densidades de poblaciones silvestres en el río Samiria entre 1995 (negro) y 2005 (gris) como resultado del trabajo de comunidades *kukama-kukamiria* en el manejo de la Reserva Nacional Pacaya-Samiria.
- FIGURA 13.** Densidad poblacional (número de personas) en orden decreciente de las familias lingüísticas indígenas de la Amazonía Peruana.
- FIGURA 14.** Densidad poblacional (número de personas) en orden decreciente de las familias lingüísticas indígenas de la Amazonía Peruana.
- FIGURA 15.** Densidad poblacional (número de personas) en orden decreciente de los pueblos indígenas minoritarios de la Amazonía Peruana (con menos de 1.000 personas).
- FIGURA 16.** Diversidad de pueblos indígenas (en porcentaje) presentes en los diferentes departamentos.

- IMAGEN 1.** Niños *huitoto* en el interior de una *maloca* (A. Mayor, 2015).
- IMAGEN 2.** Indígenas *conibo* (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 3.** La sombra de niños *yahua* (P. Mayor, 2015).
- IMAGEN 4.** Dos personas del grupo *matsés* en su campamento (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 5.** Construcción del grupo étnico *amahuaca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 6.** Utensilios de una casa indígena (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 7.** Casa indígena en el año 1976 (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 8.** Hombre indígena construyendo una canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 9.** Dos cazadores *matsés* portando pieles de sajino (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 10.** Mítica amazonas cazando una pantera (grabado de Person, 1911)
- IMAGEN 11.** Cazador indígena *yagua* preparando su majás en la comunidad de Nueva Esperanza, río Yavarí Mirín (P. Mayor, 2007).
- IMAGEN 12.** Familia *amarakaeri* en su casa descansando (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss) Nueva Esperanza, río Yavarí Mirín (P. Mayor, 2007).
- IMAGEN 13.** Misión de Santa Rita con indígenas *conibo* (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 14.** Cazadores con *pucuna* o *cerbatana* (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 15.** Diversos utensilios indígenas (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 16.** Asentamiento indígena (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 17.** Método de extracción de caucho sangrando el árbol (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 18.** Patronos caucheros con sus esclavos indígenas (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 19.** Monitor indígena *kichwa del Pastaza* mostrando un cuerpo de agua contaminado con petróleo (P. Mayor, 2013).
- IMAGEN 20.** Área boscosa talada para preparar una chacra (P Mayor, 2004).
- IMAGEN 21.** Crisnejas de irapay secándose (P. Mayor, 2006).
- IMAGEN 22.** Hombre *kandosshi* haciendo una demostración con su cerbatana (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 23.** Cazador *matsés* sosteniendo una flecha (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 24.** Persona *amarakaeri* tejiendo su crisneja para construir el techo de su casa (P. Mayor, 2007).
- IMAGEN 25.** Construcción de una *maloca matsés* (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 26.** Nativo *yagua* reparando su red de pesca (P. Mayor, 2008).
- IMAGEN 27.** Nativo Wreparando su red de pesca (P. Mayor, 2006).
- IMAGEN 28.** Hombres *huitoto* pilando/moliendo hoja de coca. La coca tiene un rol muy destacado en la cultura *huitoto* (A. Mayor, 2016).
- IMAGEN 29.** Mujer *matsiguenga* tejiendo una cushma (P. Mayor, 2007).
- IMAGEN 30.** Escuela de primaria de la comunidad de Nueva Esperanza en el río Yavarí Mirim (P. Mayor, 2008).
- IMAGEN 31.** Personas *shiwilu* o *jebero* durante el proceso de elaboración de un tambor tradicional (FORMABIAP, 2005).
- IMAGEN 32.** Personas *shiwilu* o *jebero* elaborando canastas tradicionales (FORMABIAP, 2005).
- IMAGEN 33.** Niña *awajún* aprendiendo su lengua nativa (César Ching, 1996).
- IMAGEN 34.** Familia *yahua* preparando faríña de yuca (P. Mayor, 2005).
- IMAGEN 35.** Niños *awajún* en su Escuela Bilingüe (FORMABIAP, 2005).
- IMAGEN 36.** Mujer *yagua* sosteniendo dos pieles de sajino (Pecari tajacu) (P. Mayor, 2009)
- IMAGEN 37.** Artilugio de pesca del grupo *kichwa del Napo* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 38.** Niños *kichwa* del Tigre jugando con su profesor bilingüe (César Ching, 1996).
- IMAGEN 39.** Hombre *piro* colocando brea a su embarcación (P. Mayor, 2007).
- IMAGEN 40.** Instrumento culinario para moler alimentos (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 41.** Imagen satelital del impacto visual que las explotaciones mineras informales están causando en la cuenca del río Madre de Dios (Fuente: Google maps).
- IMAGEN 42.** Mujer *campa* con sus atuendos tradicionales (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1970, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 43.** Anciano *yagua* tejiendo su crisneja para construir el techo de su casa (P. Mayor, 2010).
- IMAGEN 44.** Cazando monos con cerbatana (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 45.** Diseño representando una ceremonia *shipibo* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

- IMAGEN 46.** Chamán *campa* fumando (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 47.** Cazadores del grupo étnico *amarakaeri* (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 48 Y 49.** Utensilio indígena *aguaruna* (izquierda) y *achuar* (derecha) para cazar con el que untan con veneno la punta de las flechas (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 50.** Cazador del pueblo *amahuaca* perfilando su flecha (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 51.** Utensilio indígena de pesca (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 52.** Utensilio indígena utilizado para rallar la yuca (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 53.** Mujer *huitoto* rayando yuca (A. Mayor, 2015).
- IMAGEN 54.** Hombre *huitoto* exprimiendo yuca rayada para sacarle el agua venenosa y hacer tortas de casabe (A. Mayor, 2015).
- IMAGEN 55.** Hombre *iquito* preparando fariña mediante el matapi o tipiti para extraer el almidón de yuca (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 56.** Integranes del grupo étnico *amarakaeri* preparados con sus arcos y flechas (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 57.** Garrote utilizado ampliamente como arma de guerra (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 58.** *Tsantsa*, cabeza reducida. Este rito sagrado *jíbaro* permitía adquirir las propiedades de los enemigos muertos en guerra (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 59.** Peine de origen *cashinahua* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 60.** Vasos efigie antropomorfos con el sexo bien pronunciado. El rostro ostenta dibujos geométricos semejantes a los que suelen pintarse los *shipibos* en época de fiesta Visten cushma blanca, ornamentada con dibujos geométricos sobre fondo, generalmente blanco (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 61 Y 62.** Adornos ceremoniales con plumas de los pueblos *juruna* en Brasil (izquierda) y *campa* en Perú (derecha). Estos ornamentos son frecuentes en todos los Pueblos Indígenas amazónicos (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 63.** Diadema *shipibo* llamada *baquëvetánetti*. La diadema se ajusta para deformar el cráneo del niño (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 64.** Máscara *tikuna* que simboliza al oso hormiguero/ venado, y usada en ceremonias fúnebres (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 65.** Flauta de origen *yagua* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos)
- IMAGEN 66.** Tazón de origen *aguaruna* teñido con semillas del achote mezclado con lechecaspi (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 67.** Tazón de origen *achuar* usado para beber té de *wayusa* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 68.** Prestigiosa diadema de plumas de tucán y pendientes de alas de escarabajo de color verdeiridiscente (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 69 Y 70.** Chusmas de origen *shipibo* (izquierda), *piro* (centro) y *campa* (derecha) (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 71.** Maraca de origen *shipibo* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 72.** Nativo serrando madera (P. Mayor, 2008).
- IMAGEN 73.** Indígena pescando con arco y flecha (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 74.** Bosque inundable en el alto Amazonas (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 75.** Indígena y su paiche (grabado de Person, 1911).
- IMAGEN 76.** Comunidad *Shapra* del río Morona. Conservar los rios valores sociales del “*Buen Vivir*” o “*vida plena*” de las comunidades indígenas tradicionales es uno de los principales retos del desarrollo amazónico (José Álvarez. 2009).
- IMAGEN 77.** Niña achual de la comunidad José Olaya del río Corrientes (P. Mayor, 2013).
- IMAGEN 78.** La escasez creciente de pescado y animales de caza es una de las causas del incremento de la anemia y de la desnutrición en las comunidades indígenas (J. Álvarez. Bajo Ucayali, 2011).
- IMAGEN 79.** La actividad forestal, tal como ha funcionado en el último siglo, no ha beneficiado a las comunidades indígenas; más bien ha degradado sus bosques y ha contribuido a corromper sus relaciones sociales (J. Álvarez, Bajo Napo, 2009).
- IMAGEN 80.** Tala de un árbol de lupuna (P. Mayor, 2014).

IMAGEN 81. Es urgente controlar la sobre-pesca y el uso de redes de malla menuda, tóxicos y explosivos, que han provocado el colapso de las pesquerías amazónicas, con graves consecuencias para las comunidades indígenas (J. Álvarez, Puerto de Pucallpa, 2012).

IMAGEN 82. Nativo *matsiguenga* después de cazar un sajino (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 83. Decomiso de varios individuos de paiche. Es necesario regular la extracción de especies de peces de interés comercial y que son importantes para la conservación de los ecosistemas acuáticos (P. Mayor, 2017).

IMAGEN 84. Las nuevas tendencias del mercado que privilegian productos naturales, orgánicos y amigables con el planeta representan una oportunidad para la economía indígena (J. Álvarez. Río Nanay, 2012).

IMAGEN 85. La agricultura comercial como fuente de ingresos, copiada de migrantes de otras regiones, degrada los bosques y no ha traído beneficios a las comunidades indígenas (J. Álvarez. Río Parapapura, 2012).

IMAGEN 86. La agricultura puede cambiar completamente el bosque, como en este caso con la implantación del monocultivo de la palma aceitera (P. Mayor, San Martín, 2015).

IMAGEN 87. Artesana del ACR Tamshiyacu-Tahuayo tejiendo canastos de fibra de chambira, que luego se exportan a los EE.UU. Una actividad con pertinencia cultural y de género, y ambientalmente sostenible (J. Álvarez, 2005).

IMAGEN 88. Los frutos de palmeras amazónicas silvestres, como el aguaje, representan quizás la mayor oportunidad para una economía verde indígena, dado el enorme potencial productivo y la creciente demanda de mercado por estos productos (J. Álvarez, bajo Pastaza, 2015).

IMAGEN 89. Niños *yahua* abrazando a un mono choro (*Lagothrix poeppigii*). Los pueblos Indígenas dependen de una relación equilibrada con la fauna que les rodea (P. Mayor, 2008).

IMAGEN 90. Indígenas *kichwa* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 91. Dos hombres *kichwa lamista* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 92. Niña lamista con vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 93. Mujeres lamistas (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 94. Familia *kichwa del río Napo* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 95. Comunidad *kichwa del Napo* (Carlos Mora).

IMAGEN 96. Mujer e hija *kichwa del Napo* en la cocina (Cristina López Wong, 2007).

IMAGEN 97. Mujer *kichwa* del Pastaza (Claudia Ríos, 2008).

IMAGEN 98. Niña *kichwa* del Pastaza (Claudia Ríos, 2008).

IMAGEN 99. Hombre *kichwas* del Pastaza en una minga (Claudia Ríos, 2008).

IMAGEN 100. Reunión de *kichwas* del Pastaza en la casa comunal (César Ching, 1996).

IMAGEN 101. Diseño de una *cushma* o túnica *yine* (Cotton INIT SAC).

IMAGEN 102. Representante *amuesha* en una reunión federativa indígena (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 103. Representante *amuesha* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 104. Niños *asháninka* en la escuela (Jaime Razuri).

IMAGEN 105. A la izquierda indígena *asháninka*, a la derecha indígena *caquinte*. En ocasiones el grupo *caquinte* ha sido incluido dentro del grupo *asháninka* (Cristina López Wong, 2009).

IMAGEN 106. Mujer *culina* en su *maloca* (ILV, 1970s).

IMAGEN 107. Hombres y mujeres *culina* tomando masato (IIV, 1970s).

IMAGEN 108. Indígenas *matsiguenga* en una reunión comunal (Cristina López Wong, 2009).

IMAGEN 109. Niños *matsiguenga* (Carlos Mora, 1990s).

IMAGEN 110. Cazador *matsiguenga* (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 111. Adolescente *matsiguenga* sosteniendo su sajino como mascota (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 112. Hombre *nomatsiguenga* con vestimenta tradicional (Carlos Mora, 1990s)

IMAGEN 113. Hombres *nomatsiguenga* (Carlos Mora, 1990s).

IMAGEN 114. Familia *piro-yine* frente a su casa comunal (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 115. Hombre *piro-yine* trabajando en su chacra (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 116. Hombres *achual* en la *maloca* en una conferencia indigenista (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 117. Hombres *achual* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 118. Soga de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), planta utilizada en muchos ritos chamánicos (P. Mayor, 2011).

- IMAGEN 119.** Joven *awajún* con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos).
- IMAGEN 120.** Adolescentes *awajún* con su vestimenta tradicional (César Ching, 1996).
- IMAGEN 121.** Integrantes del grupo *awajún* en una reunión federativa indígena (CETA, 1980s).
- IMAGEN 122.** Familia del grupo *awajún* (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 123.** En la foto, el *apu* de la comunidad de *Shoroyacu* (J. Álvarez, Bajo Morona, Loreto, 2009).
- IMAGEN 124.** Hombre *kandozi* con su vestimenta tradicional (CETA, 1980s).
- IMAGEN 125.** Familia *kandozi* en su *maloca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).
- IMAGEN 126.** Familia *huambisa* en su casa (CETA, 1990s).
- IMAGEN 127.** *Tsantsa*, cabeza reducida. Este rito sagrado jíbaro permitía adquirir las propiedades de los enemigos muertos en guerra (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).
- IMAGEN 128.** Diseño del grupo shipibo (P. Mayor, 2005).
- IMAGEN 129.** Cazador *amahuaca* tensando el arco (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).
- IMAGEN 130.** Indígena *amahuaca* (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 132, 131 Y 133.** Integrantes del grupo étnico *amahuaca*. una mujer con su hijo (arriba), un cazador (centro) y un niño con su machín negro en la cabeza (abajo) (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 134.** Hombre *capanhua* con su pipa (ILV, 1970s).
- IMAGEN 135.** Niño *capanhua* remando (ILV, 1970s).
- IMAGEN 136.** Hombre *cashinahua* luciendo sus pinturas tradicionales (CETA, 1970s).
- IMAGEN 137.** Mujer *cashinahua* trabajando en su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).
- IMAGEN 138.** Mujer *mayoruna* con sus ornamentos tradicionales. Pinturas de achote y hajito, tatuajes con espina de pijuayo (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 139.** Indígena *mayoruna* (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 140.** Familia *mayoruna* en la chacra (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).
- IMAGEN 141.** *Matsés* tomando rapé (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).
- IMAGEN 142.** Hombre *nahua* con sus atuendos tradicionales (ILV, 1980s).
- IMAGEN 143 Y 144.** Niñas *sharanahuas* pintadas con achote (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).
- IMAGEN 145.** Mujer *shipibo* trabajando con los diseños típicos de su grupo (P. Mayor, 2009).
- IMAGEN 146.** Dos hombres *conibo* con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).
- IMAGEN 147.** Mujer *conibo* en su canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).
- IMAGEN 148.** Integrante *shipibo* participando de un inventario biológico (Giuseppe Gagliardi, 2008).
- IMAGEN 149.** Dos niñas *yaminahua* con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).
- IMAGEN 150.** Mujer *yaminahua* con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).
- IMAGEN 151 Y 152.** Indígena *omahua* (grabados de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 153.** Familia de pescadores *kukama* (P. Mayor, 2003).
- IMAGEN 154.** Niña *kukama* tumbada en su hamaca (P. Mayor, 2008).
- IMAGEN 155.** Representante *chayahuíta* en federación de indígenas (CETA, 1990s).
- IMAGEN 156.** Hombre *chayahuíta* tocando instrumentos tradicionales (César Ching, 1996).
- IMAGEN 157.** Mujer *chayahuíta* con vestimenta tradicional (César Ching, 1996).
- IMAGEN 158.** Mujer *shiwilu* con su vestimenta tradicional (FORMABIAP, 2006).
- IMAGEN 159.** Hombre *shiwilu* trabajando con chambira (FORMABIAP, 2006).
- IMAGEN 160.** Personas *Shiwilu* tocando instrumentos tradicionales (FORMABIAP, 2006).
- IMAGEN 161.** Diseño *tikuna*.
- IMAGEN 162.** Representantes *tikuna* en federación de indígenas (CETA, 1990s).
- IMAGEN 163.** Indígena *tikuna* (grabado de Marcooy, 1875).
- IMAGEN 164.** Hombre *tikuna* en una reunión indígenista (CETA, 1990s).
- IMAGEN 165.** Representante *urarina* en federación indígena (CETA, 1990s).
- IMAGEN 166.** Niños *urarina* (Carlos Mora, 1990s).
- IMAGEN 167.** Familia *urarina* frente a su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).
- IMAGEN 168.** El territorio del pueblo *urarina* ocupa las cuencas de los ríos Urituyacu, Chambira y Patoyacu, en el norte de Loreto, pero algunos se han trasladado a la zona

petrolera del río Corrientes buscando trabajo. En la foto, niña con un oso perezoso en la comunidad de Las Palmeras (J. Álvarez, 1994).

IMAGEN 169. Indígenas *yagua* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 170. Familia tradicional *yagua* frente a su *maloca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

IMAGEN 171. Representante *yagua* en federación indígena (CETA, 1990s).

IMAGEN 172. Los niños indígenas como este *yagua* de la comunidad de Santa Úrsula (río Orosa, Loreto) deberán enfrentar el reto de promover un desarrollo que lo degrade más sus territorios, depredados por compañías madereras y por cazadores y pescadores comerciales (J. Álvarez, 2010).

IMAGEN 173. La desnutrición crónica infantil y la anemia son actualmente los problemas más graves que enfrentan las comunidades indígenas. A su incremento ha contribuido la escasez creciente de sus fuentes tradicionales de proteínas y grasas (fauna silvestre, pescado, frutos de palmeras). En la foto, niños *yagua*, comunidad Santa Úrsula, río Orosa, Loreto (J. Álvarez, 2010).

IMAGEN 174. La falda de fibras de chambira típica de los *yagua* hizo pensar a los primeros exploradores europeos del Amazonas que se trataba de mujeres guerreras análogas a las de la mitología griega. En la foto, una familia y *agua* en la comunidad Santa Úrsula, río Orosa, Loreto (J. Álvarez, 2010).

IMAGEN 175. Personas *huitoto* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 176. Hombre *tikuna* con su tocado tradicional hecho de plumas de loro (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 177. Hombre *huitoto* haciendo sonar el *manguaré*, instrumento de percusión utilizado por las comunidades indígenas amazónicas para anunciar mensajes, ceremonias, declaraciones de guerra y hasta de amor. Se compone de dos troncos, uno más delgado que el otro, que son golpeados con dos mazos de madera envueltos por una cinta de caucho (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 178. Mujeres *huitoto* bailando con ropa tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 179. Hombres *huitoto* tostando la hoja de coca (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 180. Ritual *huitoto* donde se pinta el torso del adolescente con wito (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 181. Integrantes *bora* bailando con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

IMAGEN 182. Integrantes *bora* bailando con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

IMAGEN 183. Hombre *ocaina* (ILV, 1970s).

IMAGEN 184. Mujer *ocaina* con su vestimenta tradicional (ILV, 1970s).

IMAGEN 185. Hombre cazador *amarakaeri* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 186. Padre e hijo *amarakaeri* de la comunidad de San Miguel de Shintuyacu (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 187. *Amarakaeri* tomando rapé (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 188. Indígenas *mai huna* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 189. Anciana *mai huna* (Cristina López Wong, 2008).

IMAGEN 190. Hombre *mai huna* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 191. Individuo *secoya* con ornamentos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 192. Hombres *secoya* con sus vestimentas tradicionales (CETA, 1980s).

IMAGEN 193. Familia *secoya* en su *maloca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

IMAGEN 194. Indígena *iquito* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 195. Mujer *arabela* cocinando en el monte (Giuseppe Gagliardi, 2008).

IMAGEN 196. Cazador *arabela* con su presa (Giuseppe Gagliardi, 2008).

IMAGEN 197. Indígena *záparo* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 198. Anciana *iquito* de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P. Mayor, 2003).

IMAGEN 199. Niña *iquito* de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P. Mayor, 2003).

- MAPA 1.** Mapa de distribución de los Pueblos indígenas pertenecientes a la familia *Kichwa*: *kichwa lamistas* (1), *kichwa del Napo* (2) y *kichwa del Pastaza y del Tigre* (3).
- MAPA 2.** Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Arahuana-Arawak*: *amueshas-yanesha* (1), *asháninka* (2), *culina* (3), *chamicuro* (4), *matsiguenga* (5), *nomatsiguenga* (6), *piro-yine* (7), y otros grupos menores-*iñapari*, *resígaló* (8).
- MAPA 3.** Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Jíbaro*: *achual* (1), *awajún* (2), *kandozi* (3), *huambisa* (4) y *jíbaro-shiwiar* (5).
- MAPA 4.** Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia Pano: *amahuaca* (1), *capanhua* (2), *cashibo-cacataibo* (3), *cashinahua* (4) *mayoruna* (5), *shipibo-conibo* (6) y *yaminahua* (7). En el mapa no se incluyen los grupos minoritarios *nahuas* y *sharanahua* debido a que se encuentran localizados en un espacio muy reducido.
- MAPA 5.** Mapa de distribución de grupo *kukama-kukamiria* perteneciente a la familia *Tupí-Guaraní*.
- MAPA 6.** Mapa de distribución de los pueblos indígenas pertenecientes a la familia *Cahuapana*: *chayahuita* (1) y *jebero* (2).
- MAPA 7.** Mapa de distribución de los *Tikuna*.
- MAPA 8.** Mapa de distribución de los *urarina* pertenecientes a la familia *Shimaco*.
- MAPA 9.** Mapa de distribución de los *yagua* pertenecientes a la familia *Peba-Yagua*.
- MAPA 10.** Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Bora Huitoto*: *huitoto* (1), *bora* (2) y *ocaina* (3).
- MAPA 11.** Mapa de distribución de la familia *Harakmbut*.
- MAPA 12.** Mapa de distribución de los *ese'ejja* pertenecientes a la familia *Tacana*.
- MAPA 13.** Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Tukano*: *orejón* (1) y *secoya* (2).
- MAPA 14.** Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Záparo*: *arabela* (1), *iquito* (2) y otra etnia minoritaria -*tashiro* (3).



IMAGEN 2. Indígenas *conibo* (grabado de Marcoy, 1875).

Los Otros

En 1511 los Reyes Católicos convocaron una junta de teólogos y juristas que dictaminaría que el trabajo del indígena era justo y necesario, pero siempre que no provocara el aniquilamiento. Treinta años después, en 1542, poco antes de que Francisco de Orellana se adentrara en el río Amazonas, Carlos I de España detuvo por ley las conquistas en América para enfrentar el abuso que sufrían los Pueblos Indígenas. Aunque la corona española prohibió cualquier forma de esclavitud indígena, en 1550 Bartolomé de las Casas se vio obligado a participar en un agrio debate para defender la integridad de los indígenas. Poco después, en 1551, la Junta de Valladolid discutía si los indígenas poseían alma.

Dos siglos después, en 1752, Jacques Rousseau pensaba sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres, y desarrolló el mito del *buen salvaje*, que es feliz y libre en contacto con la naturaleza. Cuando Rousseau sentenció que *civilización* y *cultura* no aseguraban la felicidad, sino que corrompían al hombre al conllevar injusticia y desigualdad, concluía que los Pueblos Indígenas no tenían cultura y que no eran civilizados; consideraba al indígena como hombre *natural* en contraposición al hombre *histórico* o *civil*; pero los consideraba felices. En 1770, el abate francés Guillaume-Thomas Raynal sugería que el derecho racional de la colonización tenía sus límites en la superioridad moral de los Pueblos Indígenas. En este mismo siglo XVIII, la sociedad europea pensaba que el hombre occidental había llegado al máximo progreso y se sentía superior a otras razas; creía que debía liberar al *salvaje* de su condición. Durante este nuevo proceso colonial se cometieron grandes abusos sobre los Pueblos Indígenas y se inició un expolio de riquezas con consecuencias que se arrastran hasta la actualidad. La consciencia de superioridad de los europeos legitimó -y aún legitima- a las grandes potencias a imponer su autoridad para mantener el 'orden' mundial establecido.

No fue hasta 1910-1920 cuando la Revolución de Emiliano Zapata y Pancho Villa irrumpió con fuerza para reivindicar en México una reforma agraria para que campesinos e indígenas conquistasen la justicia social, libertad, igualdad, democracia social y propiedad comunal de las tierras.

A partir de la segunda mitad del siglo XX el modelo capitalista empezó a mostrar su máxima expansión con la creación de un mercado global y con la premisa del constante crecimiento económico y basado en el *hiperconsumo*, el consumo y acumulación de bienes superfluos más allá de lo necesario para su desarrollo. Desde entonces la sociedad ha ido interiorizando esta idea de progreso de tal manera que parece difícil pensar en otra organización social. Sin embargo, la reciente emergencia del cambio climático y del crecimiento de las desigualdades económicas ha colocado a toda la humanidad por primera vez frente a un desafío global.

En las páginas de la historia, los Pueblos Indígenas siempre han sido el "otro", nunca les han dejado participar en la construcción histórica, sólo les han permitido ser el "que piensa o actúa diferente", el "otro". Históricamente

no se les ha permitido plasmar su memoria, y posiblemente forma parte de su decisión no haber querido contar directamente lo suyo. En el siglo XX, el “otro” optó por contar su historia, su relato, y luchó por recuperar su voz y sus derechos enajenados por siglos de expropiación y exclusión. Hoy en día, en el siglo XXI, el “otro” se está convirtiendo conceptualmente en una “alternativa”, pero paralelamente están sufriendo un rápido proceso de asimilación por parte del sistema hegemónico.

Hoy la interdependencia planetaria requiere respuestas globales a los problemas locales. El siglo XXI se está convirtiendo en el siglo de las alternativas al imaginario hegemónico. Estos movimientos alternativos al capitalismo abogan por crecer de otro modo, rechazan el individualismo exagerado de la sociedad en contra de los valores colectivos, y recuerdan la cosmovisión indígena, porque ellos aún mantienen una memoria más viva de sistemas económicos no capitalistas, más comunitarios y más respetuosos con el medio ambiente.

EL BUEN VIVIR

Los Pueblos Indígenas encarnan estos valores y son fundadores de estas alternativas. Ellos nos recuerdan que existen otras formas de vida, de percibir el mundo, de relacionarse y de *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay*). Frente a sociedades cada vez más urbanizadas, consumistas, individualistas, alejadas de la naturaleza y con crecientes problemas sociales, los valores y las prácticas de los Pueblos Indígenas tradicionales se convierten en un referente que debería ser fortalecido.

El *Buen Vivir* es una propuesta indígena que rescata la responsabilidad con la sociedad y con el medio ambiente. Aunque esta propuesta surge políticamente en Ecuador y Bolivia, es una filosofía de vida basada en la cosmovisión indígena. El *Sumak Kawsay* combina elementos materiales y espirituales, y tiene tres esferas que proveen el sostén básico: huerto, selva y agua. El indígena necesita fuerza interior (*samai*), equilibrio (*sasi*), sabiduría (*yachai*), visión de futuro (*muskui*), perseverancia (*ushai*), compasión (*llakina*), solidaridad o compasión (*llakina*), generosidad (*kuna*), reciprocidad (*kunakuna*) y capacidad de escuchar (*uyuna*). Su economía parte de la auto-suficiencia y la solidaridad, para obtener de la naturaleza solo lo necesario y para compartir los excedentes. La cosmovisión indígena concibe la naturaleza de forma holística, y deber ser cuidada.

Cada sociedad define los objetivos de su existencia en función de su cosmovisión y de sus valores socialmente aceptados, el *Buen Vivir*, el *ser*, el *tener*. El poder colonial aún existente, claramente visualizado en el poder económico, recuerda que para prosperar y convertirse en *civilizado* es conveniente imitar al occidental, abrazar el modelo de vida occidental con sus valores y convenciones sociales, es necesario *tener*.

DISTINTAS LENGUAS

América Latina está influenciada por un conocimiento geopolítico fabricado e impuesto históricamente por occidente. Cuando pensamos en la historia de la filosofía, ésta va desde la Grecia antigua hasta la Europa moderna, de tal manera que el resto del planeta queda excluido de esta historia. ¿En América Latina existe una filosofía propia? Cuando los misioneros europeos llegaron a América Latina observaron que los aztecas o los incas no tenían escritura; por lo tanto, concluyeron que América Latina, el “otro” a los ojos de occidente, no tenía conocimiento en el sentido en que la universidad renacentista concebía el conocimiento.

Hoy en día, el globalismo extiende a todo el planeta la necesidad de implantar una misma sociedad de conocimiento y de consumo que surge de la visión occidental. Mientras, los Pueblos Indígenas deben reclamar su derecho a ser en favor de una justicia global para todos los seres vivos -humanos y no- del planeta. Los Pueblos Indígenas demuestran consciencias de que su expectativa se origina en su entorno, a partir de sus recursos, con su mirada animista. Expresan que son ellos los que han cuidado su mundo, y preguntan ¿y los demás, también lo han cuidado? Y ante la sensación de vértigo, el mundo occidental aún cuestiona el derecho a ser del “otro”.

La multiculturalidad consiste en el reconocimiento de otras culturas diferentes dentro de una misma realidad. Los países de América Latina han definido sus objetivos con base en el “tener” occidental, no en el *Buen Vivir* indígena. La multiculturalidad para los Estados, que han impuesto su occidentalidad, trae consigo desencuentros y conflictos, y el Estado suele resolver esos conflictos buscando uniformizar y evitando que afecten a la gobernabilidad y a la economía. Sin embargo, mientras que la multiculturalidad demanda estar juntos, la interculturalidad exige que también se acepte la diversidad del ser en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc. Desafortunadamente, el mundo occidentalizado no suele entender que haya formas de pensamiento que no surjan a partir del conocimiento forjado en Occidente. Si el “otro” no es valorado, no participa de las relaciones de equidad y su conocimiento no es enseñado, no es transmitido,... y peligra su existencia.

EL DIÁLOGO

La *interculturalidad* es un espacio creativo que considera la igualdad entre diferentes culturas, y permite el diálogo y el enriquecimiento mutuo a partir de cosmovisiones diferentes. No obstante, hoy en día aún se mantienen relaciones históricas de discriminación, inequidad y subordinación, el poderoso disfraza políticas de apropiación y asimilación con un discurso de



IMAGEN 3. La sombra de niños *yahua* (P. Mayor, 2015).

reconocimiento cultural, de reconocimiento del “otro”, mientras mantiene la desigualdad y la exclusión. La *interculturalidad* desde la perspectiva de los movimientos sociales e intelectuales indígenas considera que el conocimiento no es uno y universal, sino que está marcado por la diferencia colonial, que debe ser superado con el desarrollo de un diálogo bidireccional que considere y valore otras formas de conocer, comprender y describir el mundo. E incluso más, es necesario que ambas formas puedan ser interpeladas, puedan tener una mirada crítica, sin represalias, sin aprensión.

La *interculturalidad* que emplean los Estados en sus discursos oficiales es con frecuencia equivalente a la *multiculturalidad*. El Estado suele llegar a reconocer que hay diferentes culturas, hoy en día al menos lo reconoce como un valor, pero establece diferencias entre la cultura que empodera al estado y las “otras” culturas, que suelen ser indígenas, y que, a pesar de su discurso, no suele considerar como propias. El Estado debe ser inclusivo, reformador, pero mantiene la ideología neo-liberal y la primacía del mercado. Paralelamente, el proyecto *intercultural* de los movimientos indígenas propone una transformación, ya no está pidiendo el reconocimiento, sino que está reclamando que el Estado reconozca la diferencia colonial y está pidiendo su participación en el Estado. El diálogo intercultural debe producir aproximación y enriquecimiento recíproco en todas las partes. Este enriquecimiento exige algo más que un conocimiento superficial, necesita reconocer que, hoy en día, los problemas humanos requieren de todas las miradas, también de la mirada del “otro”.

En ocasiones parece que el mundo se ahoga, y es posible que necesite de otras miradas, es posible que necesitemos de la mirada del “otro”, no sólo saber que el “otro” existe. Necesitamos que haya otros ojos que miren de forma diferente y otras bocas que enriquezcan el diálogo en busca de soluciones.

Por ahora, ellos sólo reclaman su derecho a “ser”.

Este libro no es la voz de los “otros”, sólo pretende acercarse a los Pueblos Indígenas, para que todos podamos verlos un poco mejor, para poder reconocerlos y valorarlos, para saber que aún existen y saber que aún tienen algo que decir.

Pedro Mayor

PRIMERA PARTE
Características generales de los
Pueblos Indígenas de la Amazonía

Introducción

Perú se caracteriza por albergar una de las mayores riquezas etnoculturales del continente americano y del mundo. En el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 1993 y 2009) se concluye que un tercio de la población peruana es indígena, y, en concreto, la Amazonía es la región que posee la mayor diversidad de grupos indígenas del país, culturalmente diferenciados con su propia lengua, música, arquitectura, manifestaciones etnográficas, tradiciones milenarias, mitología, y conocimientos médicos naturales, entre otros.

Los Pueblos Indígenas vivieron siempre en estrecho contacto con la naturaleza, y en armonía con ella. Sus conocimientos básicos nacían de su entorno natural, y en especial del bosque. Era la prolongación de su vida, su raíz y fundamento. No hay más que revisar su vida productiva y todo lo que les rodea: vivienda, artesanía, vestido, medicina. La educación se daba preferentemente para el manejo de los recursos del bosque, y en segundo lugar, de los ecosistemas acuáticos. El arte, la música y la poesía se desprendían del bosque. Los instrumentos musicales reproducían los sonidos del bosque; las letras de sus canciones, el viento, la vida cotidiana y su relación con la naturaleza.

Sin embargo, los Pueblos Indígenas amazónicos empezaron a sufrir, y aún siguen sufriendo, el impacto de la colonización, de la construcción de carreteras, de los grandes y pequeños extractores de recursos naturales y de los culturizadores que pensaban (y algunos todavía piensan) que para ser reconocidos como ciudadanos deben adoptar los modelos de la cultura occidental.

Hoy el panorama social de la Amazonía es muy complejo. Existen Pueblos Indígenas en diversos estadios de articulación con las sociedades no indígenas y con el mercado, desde los que se enclaustran en aislamiento voluntario en zonas remotas hasta aquellos que están totalmente asimilados; también existe un amplio espectro de población mestiza, y pueblos migrantes andinos, europeos, asiáticos, africanos, etc. De estos migrantes, algunos han logrado una adaptación completa; sin embargo, los llegados más recientes permanecen bastante distantes de las condiciones socio-culturales de la sociedad dominante.

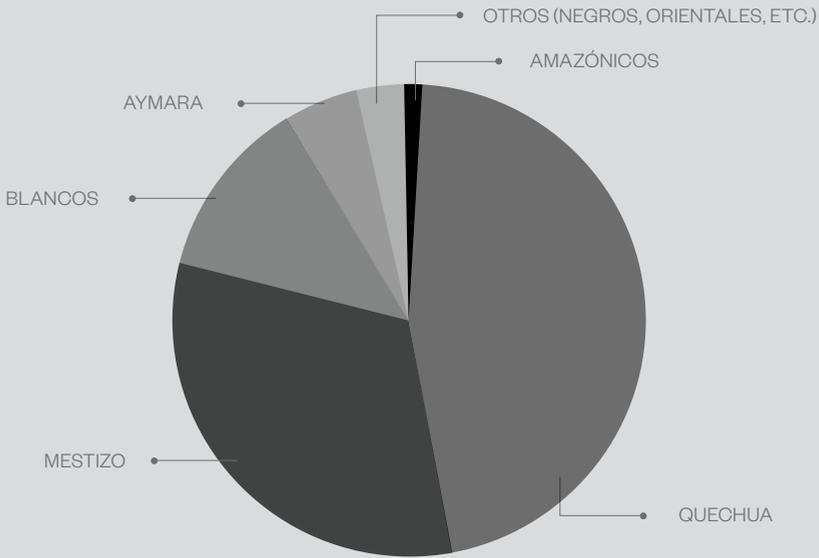
Finalmente, es necesario remarcar que la política gubernamental peruana en el último siglo no ha respondido a cabalidad ni a las necesidades ni a las limitaciones y oportunidades reales de la región amazónica. El Estado ha considerado que los recursos naturales de esta región son casi ilimitados, y ello ha llevado a la explotación con escaso control y sin considerar los derechos de las poblaciones allí asentadas, y a impulsar modelos de desarrollo ajenos a la Amazonía.

La división entre los diferentes Pueblos Indígenas se basa en la diferenciación cultural, y especialmente lingüística de los mismos. A través de su estudio (etnolingüística) se pueden establecer vínculos de parentesco entre

las diferentes etnias. De tal forma, que algunos grupos pueden incluirse dentro de troncos comunes llamados familias. Igualmente, este estudio permite establecer los lazos de unión entre familias diferentes.

Este libro pretende mostrar las principales características identitarias de los Pueblos Indígenas ubicados en la Amazonía peruana. Para ello, en la primera parte del libro se dedican los primeros capítulos a intentar explicar la realidad de estos pueblos, confrontando conceptos como desarrollo y pobreza, educación rural amazónica, cosmovisión, y se estudia el proceso de tenencia de la tierra por parte de las comunidades indígenas. En la segunda parte del libro se describen los diferentes Pueblos Indígenas agrupados por familias. Esta descripción viene detallada por datos de censo y localización, información histórica, estructura social, educación y cosmovisión. No obstante, somos conscientes de que la cultura es un elemento identitario vivo, dinámico, y que tiende a crear sincretismos con otras culturas próximas. Es, pues, lógico que los rasgos culturales de cada grupo indígena han ido y siguen variando de tal forma que comunidades de un mismo grupo étnico pueden mostrar diferencias significativas entre sí. Ésa es una de las riquezas de mantener un mosaico de diversidad cultural: 'Nada permanece, todo se transforma'.

FIGURA 1. DISTRIBUCIÓN ÉTNICA DE LA POBLACIÓN PERUANA.



FUENTE: AROCA (2000)

TABLA 1. DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN FUNCIÓN DEL DEPARTAMENTO.

	Población Total	%	Número de Comunidades	%
Loreto	105.900	31,8	705	39,5
Junin	73.637	22,1	238	13,3
Amazonas	52.153	15,7	254	14,2
Ucayali	40.407	12,1	257	14,4
San Marti	21.416	6,4	90	5,0
Pasco	16.414	4,9	113	6,3
Cusco	15.230	4,6	68	3,8
Madre de Dios	4.005	1,2	30	1,7
Huanuco	2.594	0,8	18	1,0
Cajamarca	988	0,3	9	0,5
Ayacucho	231	0,1	4	0,2
Total	332.975	100,0	1786	100,0

FUENTE: INEI (2009).

Población de la Amazonía Peruana

Era el año 2000, cuando la población peruana superaba los 22,5 millones de habitantes. El 30% ocupaba las zonas rurales y el resto vivía en los ambientes urbanos (70%). El proceso de traslado del campo a la ciudad es global, y es el resultado de una compulsiva voluntad de salir en busca de mejores condiciones de vida, agravado en Perú por el desplazamiento forzado de cientos de familia que huyen de la violencia política de las últimas décadas del siglo XX.

La Figura 1 muestra la distribución étnica de la población peruana. En ella se observa que la mayor parte de la población se considera quechua y mestiza (sumando el 79% del total). Por otro lado, según INEI (2009) 332.975 personas y según el Ministerio de Cultura de Perú (2017) 495.979 personas (52,2% hombres y 47,8% mujeres) pertenecen a Pueblos Indígenas de la Amazonía, aproximadamente el 1% de la población peruana. A pesar de la pequeña representatividad en Perú, la población indígena amazónica ha experimentado en los últimos 25 años un crecimiento anual del 2,3%.

Por otro lado, la Amazonía peruana está habitada por aproximadamente el 11% de la población nacional. Las sociedades amazónicas están formadas por una amplia proporción de campesinos, indígenas o nativos, y por los inmigrantes que por razones económicas o aspiraciones han venido migrando a la selva para colonizarla desde el siglo XIX.

Tradicionalmente, la selva ha sido considerada por los gobiernos nacionales como ‘despoblada’, siguiendo uno de los mitos amazónicos más negativos: el del “vacío amazónico” (CADMA, 1992). Este mito se constituyó en la coartada de diversos gobiernos para promover la ocupación de la Amazonía por colonos provenientes principalmente de las regiones andinas. Un lema usado en el primer gobierno de F. Belaúnde, el promotor de la Carretera Marginal de la Selva, era: “Tierra sin gente para gente sin tierra”.

Es cierto que la densidad de población de la Amazonía peruana es muy baja, de 2,17 hab/km², mientras que el promedio de Perú es de 16 hab/km². No obstante, es importante asociar este dato a unos ecosistemas amazónicos muy diversos, que incluyen ecosistemas muy productivos, principalmente en áreas inundables, pero dependientes de la estacionalidad, y, por otro lado, ecosistemas con gran diversidad biológica, pero de muy baja productividad en áreas no inundables. Además, la economía indígena no se basa tanto en la agricultura como en el uso diversificado e integral del bosque y de los recursos pesqueros y de fauna en los ecosistemas acuáticos. Es por ello que mientras un campesino andino o de la costa se sustenta con la producción de unas pocas hectáreas, una comunidad indígena requiere de miles de hectáreas de territorio, incluyendo áreas de bosque, ríos, quebradas y cochas. Este territorio debe incluir, además, zonas de baja intensidad de uso (de caza o pesca), que funcionen como zonas “fuente” donde los animales y peces se puedan reproducir y dispersar a zonas de mayor intensidad extractiva, o zonas “sumidero”.

De esta forma, podríamos considerar que existen muchas zonas de la Amazonía que se encuentran ya saturadas poblacionalmente, y que en la actualidad están sobreexplotando sus recursos (incluyendo el uso no sostenible de la tierra por la agricultura migratoria), trayendo consigo consecuencias de deterioro de los ecosistemas y, como consecuencia, para la economía indígena.

El incremento de la densidad de población, tanto en las ciudades como en el campo, está llegando a situaciones irreversibles. Se prevé que en el futuro han de persistir y aumentarán las migraciones urbanas e interurbanas. De esta forma, es posible que las próximas décadas muchas ciudades amazónicas concentren hasta cerca del 70% de población.

La pobreza está sin duda relacionada con el desequilibrio demográfico, y viene influenciada por la capacidad de lograr un desarrollo integral de la población acorde con su cultura y cosmovisión, o, en términos de la ONU, con "la ampliación de oportunidades de las personas para llevar la vida que estiman (UNDP, 1990). Podríamos considerar que la pobreza puede estar determinada por las densidades humanas, los recursos disponibles y las expectativas de la población. El desarrollo sostenible consiste en atender las necesidades de la población actual y no poner en peligro la capacidad de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades. Por eso, además de buscar soluciones a los problemas salud, educación y seguridad alimentaria, se hace necesario realizar una buena gestión de los recursos naturales, principalmente buscando la coherencia con la extensión y la sostenibilidad del recurso. En este contexto es necesario destacar que las modalidades irracionales de producción (fundamentadas en el beneficio rápido, generalmente de una minoría) contribuyen al uso insostenible de los recursos y a la degradación del medio, refuerzan desigualdades sociales e incrementan índices de pobreza en la mayoría de la población. Generalmente los indígenas son los que más sufren la sobre explotación de los recursos silvestres de flora y fauna, por la dependencia que tienen para su economía. Seguiremos hablando a continuación del concepto de pobreza.

Pobreza y desarrollo en las comunidades amazónicas

En el período entre 2005 y 2015, Perú ha mejorado los principales índices económicos, mostrando un avance económico ininterrumpido producto principalmente del auge de la explotación de los minerales de los años 2002-2011. Sin embargo, el proceso de crecimiento económico ha sido muy desigual entre sectores y regiones. El crecimiento económico promedio fue del 5,9%, siendo el año con mayor crecimiento el 2008 con un 9,1% y el más bajo en 2009 con un 1,0%, debido a la crisis económica mundial. De la misma forma, el Perú fue el país de América Latina que más redujo la pobreza monetaria entre el 2005 y el 2015, según la CEPAL (2017), pasando de un 61,3% (2005) a un 25,1% (2015) (INEI, 2016). De esta forma, a finales de siglo XX los centros urbanos se han constituido como el motor que ha propiciado el crecimiento económico global de Perú.

Este período de crecimiento económico sostenido también ha sido observado a nivel general en América Latina, donde entre 2003 y 2012 las economías latinoamericanas han crecido por encima del 4%. Desde la década de los 1960s, es el período con mayor crecimiento económico experimentado.

Sin embargo, en los últimos 25 años, la profunda desigualdad distributiva ha impedido una mayor disminución de la pobreza absoluta y de la exclusión dentro del país. Pese a las tasas de crecimiento récord del Perú en los últimos años, la brecha urbano / rural no retrocedió, la reducción de la desigualdad (según el índice GINI) ha registrado solo una reducción moderada: del 51,0% en 2005 a 44,0% en 2016 (INEI, 2016). Esta desigualdad económica y social es persistente y se origina en las características de la organización económica, social y política cuyas simientes fueron colocadas durante el período de conquista. Se mantiene a lo largo de los siglos, por la fuerza política de las élites y la resistencia de instituciones y normas sociales, económicas y políticas que, de hecho, en lugar de reducirla, la reproducen (Lustig, 2007). En Perú, esta desigualdad está asociada a factores raciales, étnicos y culturales cuyas raíces históricas están en el tratamiento que se ha venido dando en los grupos humanos a lo largo de los siglos. Los índices de pobreza son menores entre la población mestiza predominantemente blanca que entre los mestizos indígenas. Estas diferencias por etnicidad reflejan en gran parte la existencia de brechas en el acceso al trabajo, a la educación y a los servicios básicos (Saavedra y Arias, 2007). Se puede concluir que los indígenas sufren profundos procesos de exclusión social y discriminación en mayor medida que otros grupos o categorías de la población. Se trata de un fenómeno complejo con claras raíces históricas y culturales (Székely, 2006).

La pobreza tiende a reproducir la exclusión social por medio de una cadena de eslabones, que suelen desencadenarse, especialmente en los sectores urbanos, con un trabajo precario y bajos ingresos, y que conlleva un escaso capital educativo en el hogar, maternidad adolescente y desnutri-



4



5



6

IMAGEN 4. Dos personas del grupo *matsés* en su campamento (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 5. Construcción del grupo étnico *amahuaca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 6. Utensilios de una casa indígena (grabado de Person, 1911).

ción durante el embarazo, recién nacidos con bajo peso, lactancia materna insuficiente, falta de estimulación temprana, daños fisiológicos irreversibles en etapas tempranas del desarrollo, episodios de desnutrición infantil y anemia perniciosa que se hacen crónicas debido a la escasez de recursos del hogar y al bajo nivel de instrucción de las madres, falta de preparación para la escuela, bajo rendimiento y repetición en los primeros años de la enseñanza, deserción escolar, para finalmente reiniciar el ciclo con la inserción precaria en el mercado laboral, recaudación de bajos ingresos económicos y aumento de desprotección social. Todos estos elementos, no solo en Perú sino también en todo el continente de América Latina, participan en la reproducción del ciclo de pobreza y la exclusión de la generación siguiente.

Perú se encuentra dividido en tres grandes regiones: Costa, Andes y Selva (Amazonía). Las condiciones que caracterizan estas regiones son tan dispares que ni las políticas, ni los programas y proyectos de desarrollo ni la información global del Estado pueden extrapolarse a las regiones marginales: andina y amazónica. Podríamos decir que los conceptos básicos son entendidos de forma dispar en función de la zona, siempre condicionados por la cosmovisión de la población, y las potencialidades y las limitaciones del territorio.

Ante un concepto occidental de pobreza basado en términos meramente económicos, las comunidades indígenas conciben pobreza como la pérdida de recursos naturales que imposibilite poder continuar con las actividades humanas tradicionales (básicamente caza, pesca y agricultura). La calidad de vida es un concepto que no solo implica un nivel de vida privado, sino que además exige diversas variables relacionadas con las necesidades de subsistencia, ocio, protección, afecto, participación, creación, identidad, libertad, relacionamiento social y otras (muchas de ellas no cuantificables). El 'nivel de vida' suele basarse en las sociedades occidentales en índices relacionados con conceptos como el "tener" y el acceso a una serie de bienes y servicios. El concepto de 'calidad de vida', sin embargo, se refiere tanto al "ser" como al "tener" (BID-PNUD, 1990).

Si aplicamos el concepto de nivel de vida a un pueblo indígena, este sería extremadamente bajo porque generalmente no tiene electricidad, ni asistencia de servicios de salud convencionales, escuelas, agua potable, desagüe, o bienes propios de los países desarrollados. Sin embargo, al aplicar el concepto de calidad de vida, este pueblo es libre, tiene su propia identidad, es creativo, tiene tiempo libre con una vida participativa plena, el individuo goza de intimidad y privacidad, y está protegido en su entorno vital y social sumamente gratificantes para sus propios estándares. Es lo que el PNUD (1990) llama el enfoque del desarrollo humano integral desde el propio territorio en términos de "ampliación de las oportunidades de las personas para llevar la vida que estiman". En este caso concreto el medio ambiente juega un papel muy importante, que debe mantenerse de tal forma que asegure una calidad de vida para los pobladores nativos.

En las últimas décadas, un gran número de proyectos de desarrollo impulsados por el Estado, por organizaciones no gubernamentales o por la cooperación internacional han tenido como objetivo la redirección de las

actividades de las comunidades amazónicas en un intento de integrarlas dentro de la ‘normalidad’ económica y social según los estándares de las sociedades urbanas. Estos programas de desarrollo se han basado en la imitación de los modelos de desarrollo occidental o de otras regiones de Perú en la región amazónica (Andes y Costa), fundamentalmente el modelo agropecuario. Sin embargo, estos programas no han logrado mantener ni mejorar el nivel ni la calidad de vida de sus pobladores, y en términos generales han constituido una sucesión de fracasos (Gasché y Vela, 2011). Al contrario, este desarrollo ha provocado el agravamiento de los problemas sociales y la pérdida creciente de los recursos naturales que constituyen la base de la economía de las comunidades amazónicas (fauna y flora silvestres, y recursos pesqueros, básicamente; Peres y Palacios, 2007; Castello *et al.*, 2012). Esta situación se está convirtiendo en un círculo vicioso: a mayor degradación de los ecosistemas mayor pobreza, que conduce a su vez a mayor presión de la población sobre los ecosistemas, que busca satisfacer sus necesidades básicas (IMAZON, 2014).

La pobreza monetaria de gran parte de la población de esta parte del Perú no siempre viene causada por la deficiente gestión de los recursos, sino también por los patrones de colonialismo interno y los nuevos sistemas de producción. Semejantes modelos no adecuados a la realidad socioambiental amazónica han provocado la desestabilización de los Pueblos Indígenas al privarlos de su seguridad territorial y del control efectivo sobre sus recursos, y han aumentado los índices de pobreza al fomentar actividades productivas no rentables ni sostenibles ambiental o socialmente (FAO, 1990; Alvarez, 2014).

Tras la gran variedad de configuraciones socio-culturales amazónicas existe una serie de características genéricas comunes a todas ellas y que las distinguen, en su conjunto, de la sociedad urbana de tipo ‘occidental’. De esta forma, se podría acuñar el término de ‘sociedad amazónica’ para designar a este tipo de sociedad distinto de la sociedad urbana, capitalista y neo-liberal. Es decir, detrás de esta diversidad social y cultural ‘étnica’ hay formas, principios y valores que son comunes a todos e, inclusive, compartidos por los llamados ‘mestizos’, ‘ribereños’ o ‘caboclos’ amazónicos, que han heredado buena parte de las prácticas culturales y sociales de los pueblos originarios (Gasché, 2001; Gasché y Vela, 2011).

La élite urbana, basada en conceptos aún coloniales, suele menospreciar y hasta negar la sociedad y cultura de la población rural amazónica. Esta visión negativa es mucho más amplia, más general: el campesino, el mestizo, el ribereño, el caboclo o el indígena viven en la extrema pobreza, pues ganan menos de un dólar diario. Por eso, consideran que no logran satisfacer sus necesidades, carecen de las ventajas de la “civilización”, sufren de carencia de ingresos, de confort y condiciones de higiene urbanas, y, finalmente, no viven, sino sobreviven mediante sus prácticas “primitivas” de subsistencia, pues no saben trabajar ni producir como los “civilizados”. En general suelen ser considerados como estigmas del atraso y del subdesarrollo del país.

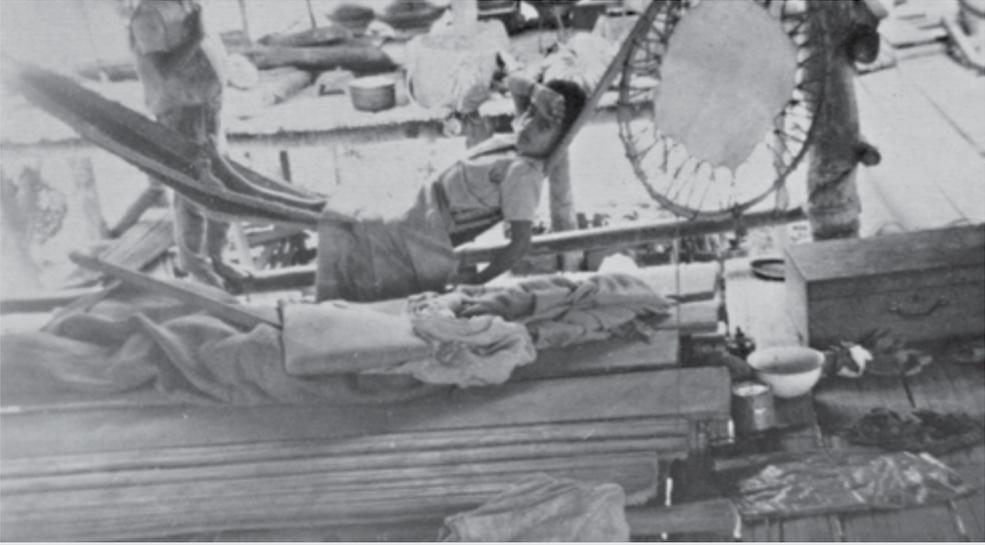
Esta visión negativa, despreciativa de la tecnocracia urbana frente al poblador rural amazónico, podría tener un valor puramente anecdótico, si no fuera porque esta visión refuerza e incentiva la implementación de programas de desarrollo de concepción occidental y repetidamente fracasados en la región.

UNIVERSO BOSQUESINO *VERSUS* UNIVERSO URBANO

Las sociedades bosquesinas y urbanas que actualmente coexisten en Perú son resultado de cosmovisiones diferentes que condicionan las relaciones con su entorno y, por lo tanto, el tipo de uso de los recursos disponibles. Debido a la escasez del espacio en este capítulo ante un tema sumamente importante intentaremos resumir aspectos esbozados ampliamente por la bibliografía referencial principal de Jaime Regan (1993), Gasché (2001) y Gasché y Vela (2011). Partiremos de la constatación de la abundancia de recursos de flora y fauna silvestres, y recursos pesqueros, que ostenta la selva, que ha permitido a las comunidades bosquesinas desarrollar una economía de subsistencia basada en el aprovechamiento de estos recursos naturales y con rasgos identitarios completamente diferentes a los desarrollados en las sociedades urbanas, donde la escasa disponibilidad de recursos obliga al desarrollo de una economía de la escasez basada en la gestión y la especulación de los recursos.

La sociedad amazónica se caracteriza por mostrar una gran diversidad de actividades humanas entendidas como trabajo, y que son consideradas de subsistencia (caza, pesca, tala de árboles, agricultura de pequeña escala, recolección de frutas y plantas, y, ocasionalmente la artesanía). Este trabajo no es un trabajo formal, no está regularizado y no suele estar retribuido con el pago de un salario, sino que tiene como recibo la obtención de un producto necesario para vivir. Además, debido a la abundancia de recursos naturales disponibles, y a la perecibilidad de muchos de ellos, no tiene sentido la acumulación y gestión de los mismos, sino el uso inmediato. Desde un punto de vista occidental estas actividades extractivas no son consideradas laborales.

El bosquesino es autónomo, plurivalente (pluri-capaz) y pluriactivo, precisa de motricidad, independencia, sociabilidad, prescinde de sistemas jerárquicos, y las actividades que realiza dependen de la edad y del género. Estas actividades se desarrollan en distintos medios naturales, y en momentos del día y épocas anuales diferentes dependiendo de la naturaleza del recurso implicado. El bosquesino maneja una gran variedad de recursos naturales, habilidades y conocimientos, así como una amplia red de relaciones sociales para poder desenvolverse con eficacia. El bosquesino decide libremente cuándo y dónde va a realizar sus actividades, y es una persona autónoma y libre, pues nadie en la comunidad le puede mandar a hacer algo, salvo cuando hay un compromiso de toda la comunidad por una obra pública. En este sentido, todos los comuneros de una comunidad



7



8



9

IMAGEN 7. Casa indígena en el año 1976 (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 8. Hombre indígena construyendo una canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 9. Dos cazadores *matsés* portando pieles de sajino (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

son igualmente autónomos y libres, no hay jerarquías sociales como en muchas otras sociedades. Su decisión depende de las oportunidades que le brindan los ritmos diarios, estacionales y biológicos de la naturaleza, ya que son ellos los que indican los tiempos de disponibilidad de los recursos naturales. En la sociedad bosquesina es la palabra la que vale, y el papel no es una herramienta de uso formal. Las relaciones laborales bosquesinas están muy articuladas con las relaciones familiares, con quienes comparten sus actividades económicas. De esta forma, tanto el tiempo laboral como de ocio forman parte del día a día familiar.

Al contrario, el trabajador occidental emplea la fuerza de trabajo de su cuerpo al servicio de la empresa que le paga, y las relaciones sociales que le rodean la mayor parte del tiempo son las de la jerarquía empresarial en la que está insertado. La empresa plantea el trabajo del obrero o del empleado en términos de productividad y rentabilidad. En la sociedad industrial y post-industrial, la motricidad humana no es una necesidad que se satisface en las actividades diarias, es decir que no es un fin en sí mismo que procura satisfacción, sino que es convertida en un medio para que, con el dinero así obtenido, pueda sostener su existencia mediante los bienes de consumo que satisfacen sus necesidades.

El profesional urbano, en general, es univalente y uni-activo en una sociedad basada en la especialización del trabajador, pero sus posibilidades laborales están menos limitadas por su sexo, sino que son más dependientes de la formación especializada. Esta formación dirigida a la especialización limita sus habilidades y conocimientos, que serán estrechamente adaptados a su trabajo y a las tareas que debe desarrollar. La persona urbana trabaja en un ambiente ajeno a su entorno natural y está sometida a un horario laboral que regula su tiempo de trabajo y su tiempo de ocio. La separación del tiempo de trabajo y de ocio provoca que se establezcan relaciones sociales diferentes en ambos espacios. En el lugar de trabajo se manifiestan afectos secundarios transformados y adaptados al marco organizativo y jerárquico del medio social laboral, mientras que su medio familiar ocupa el tiempo del ocio.

En la ciudad, los trabajadores suelen estar organizados jerárquicamente. Las únicas personas que disponen de una libertad comparable a la del bosquesino son empresarios que disponen de un capital financiero, mientras los que no lo tienen, venden su fuerza de trabajo y se someten a normas laborales. Las relaciones formales entre emprendedor y empleado suelen sustentarse con un contrato cuyo marco legal está determinado por los estados, y aunque de estricto cumplimiento, frecuentemente el contratador lo vulnera.

En contados casos, los comuneros amazónicos son contratados por empresas madereras, petroleras o de ecoturismo, entre otras. Estas situaciones significan el encuentro de dos formas diferentes de concebir el trabajo. El resultado de dicho encuentro suele ser dispar. Sin embargo, se reconoce que el comunero suele sentir un orgullo por poder participar de un sistema, el occidental, que históricamente ha sido considerado como "más desarrollado". No obstante, el comunero suele sufrir la falta de autonomía, motricidad, pluriactividad y demás caracteres, y no se acostumbra

a trabajos muy especializados y monótonos. Según Gasché y Vela (2011), el bosquesino busca un equilibrio entre “gasto” (ingreso) y “gusto” (disfrutar de su libertad y de realizar las actividades que le gustan, aunque no sean las más rentables y requieran un considerable esfuerzo, como por ejemplo desvelarse en la noche para cazar). Todo ello suele ser desencadenante de problemas entre empleado y empleador, y suele acabar con la ruptura de la relación laboral, y en la concepción del empleador, se debe a que el comunero es ‘vago’ o ‘perezoso’. En la práctica totalidad de estos casos, el trabajo ofrecido por parte del empleador es informal y, en muchas ocasiones, mal pagado y hasta impagado.

En este contexto, estas observaciones nos llevan a constatar que, al contrario de lo que afirman muchos tecnócratas, el comunero amazónico, sí satisface sus necesidades a través de sus actividades diarias, aunque estas son distintas de las del ciudadano urbano. Esa forma identitaria le permite discernir la ‘necesidad’ del ‘antojo’, ‘capricho’ o ‘deseo’. De esta forma, solo trabajará en los proyectos de origen externo en los cuales encuentre un beneficio claro, no únicamente monetario. Razón esta que justifica el fracaso de una gran mayoría de proyectos de desarrollo de tipo “occidental”. Existen muchas cuestiones que surgirían detrás de este acostumbrado fracaso, por ejemplo:

- a. No se comprende la cosmovisión basada en la extracción de recursos, y vinculada a un manejo intenso de recursos diversificados propio de las sociedades bosquesinas;
- b. No se identifican las necesidades reales más allá de las monetarias; por ejemplo, las vinculadas con las prácticas culturales tradicionales;
- c. No existe una buena comunicación;
- d. No existe interacción equitativa entre las partes, de tal forma que se establece una jerarquía donde los Pueblos Indígenas son el último eslabón de la sociedad;
- e. A los Pueblos Indígenas no se les permite escoger; y/o
- f. No se admite que puedan existir otras formas de vida diferente a la del mundo capitalista o neo-liberal, y que conlleva la imposición de sistemas económicos externos basados en la producción de recursos naturales en un ecosistema que esencialmente ya dispone de una gran variedad de oportunidades.

Por otro lado, es necesario destacar otra situación relativamente común y de crucial importancia: el acercamiento del comunero a los centros urbanos debido a nuevas expectativas que pretende satisfacer. Podríamos afirmar que estos movimientos migratorios internos son comunes en todo el continente latinoamericano cuando el mundo rural se aproxima al urbano. Estos emigrantes en términos generales no han recibido una educación adecuada para adaptarse a las formas y los contenidos de los centros urbanos, sea por no tener una profesión tradicional, o sea porque son marginados por diferencias étnicas, permitiendo cerrar el ciclo de la pobreza abierto anteriormente. Existen teorías que miden la calidad de

la pobreza en función no de lo que “se tiene”, sino de lo que “se espera” (lo cual se denomina ‘expectativa’). Se trata de un tema apasionante que requeriría ser re-evaluado con serenidad, no solo para ser aplicado en la región amazónica, sino también en América Latina e, incluso, en el mundo.

Es imprescindible por otra parte destacar la función de la educación como elemento organizativo dirigido a la inserción en la sociedad envolvente. Podríamos reducir los objetivos de la educación en: a) formar con equilibrio a las personas, y b) insertar a los seres humanos en la sociedad. Incluso podríamos afirmar que somos personas en tanto nos encontramos integrados dentro de un mismo sistema definido como sociedad. Mientras nos mantenemos al margen de esta sociedad podemos ser considerados como individuos “no educados”.

En este concepto, y sabiendo que Perú presenta una gran diversidad étnica, cultural, económica y social, la pregunta obligada consiste en saber en qué tipo de sociedad nos debe insertar la educación. Consideramos obvio que la sociedad contextual que determina a las comunidades indígenas y amazónicas es, en mayor medida, la propia sociedad amazónica, y en segundo lugar las grandes ciudades amazónicas como Iquitos, Pucallpa, Yurimaguas, San Martín, Puerto Maldonado... Consecuentemente, la educación necesita ser coherente con la zona donde se imparte. Es importante y necesario re-adaptar los contenidos y las formas educativas que se imparten en las comunidades amazónicas en función de su propia realidad, con la finalidad de valorar y recuperar los conocimientos ancestrales que han permitido al hombre convivir durante milenios de forma equilibrada con su contexto, es decir, con su selva.

Consecuentemente, el desarrollo en relación con las sociedades amazónicas debería basarse en: (1) desarrollo y establecimiento de una clara identidad regional en equilibrio con otras identidades de la región, del país y del mundo. Para ello es importante entender la identidad no solo como el modo en que se percibe la propia sociedad, sino también en cómo esta sociedad es percibida por los demás; (2) protección de la diversidad cultural y adecuación a sus valores y cosmovisión; (3) adecuación a las potencialidades y limitaciones del territorio amazónico, incluyendo biodiversidad, suelos, clima, etc., y a los compromisos y condicionamientos relativos a la Amazonía frente al cambio climático y otros; (4) búsqueda de la satisfacción plena de las necesidades fundamentales de la persona y de los colectivos humanos en términos de un desarrollo integral entendido como “ampliación de las oportunidades de las personas para llevar la vida que estiman” (PNUD 1990); y (5) promover que la comunidad nacional e internacional reconozca y respete a las poblaciones amazónicas y que, en consecuencia, las mismas comunidades asuman la propiedad intelectual que les corresponde en el registro y protección de sus conocimientos sobre la biodiversidad amazónica acumulados a lo largo de milenios.

Es imprescindible identificar estrategias y métodos en que se puedan crear condiciones de equidad bajo el enfoque de interculturalidad, principalmente a través del diálogo intercultural basado en el respeto y valoración del individuo, del colectivo, y de sus herencias y tradiciones culturales. Dentro de este ámbito conceptual, es necesario diseñar y poner en práctica

una nueva percepción educativa para el desarrollo regional, incluyendo la dimensión de su participación. Los jóvenes indígenas y ribereños, mestizos y generaciones urbanas deberán comprender que solamente será posible el desarrollo sostenible desde su propia realidad socioambiental, desde sus propios recursos, desde su biodiversidad y a partir de su visión de la naturaleza e historia. En este sentido, es preciso contribuir a que se replantee la relación entre el sistema educativo y los procesos productivos, tal y como los Pueblos Indígenas amazónicos vienen haciendo desde hace miles de años.

Este es el marco conceptual en el que se enclava esta relación. Su finalidad consiste en divulgar algunos de los conocimientos que se tienen sobre los Pueblos Indígenas. Para aprender a respetar, es necesario primero escuchar y conocer, es decir, saber qué debe ser valorado y respetado.

Derechos de los indígenas

En la Amazonía peruana habitan aproximadamente 500.000 indígenas pertenecientes a 55 pueblos y 14 familias lingüísticas. No obstante, esta clasificación varía en función de la perspectiva y bibliografía estudiadas.

En los últimos 40 años, los Pueblos Indígenas se han ido organizando para lograr la legalización de sus territorios. En la actualidad existen unas 50 federaciones étnicas o interétnicas agrupadas en organizaciones regionales afiliadas a nivel nacional. Además, un número indeterminado de población indígena aún permanece en estado de aislamiento voluntario en zonas remotas de la selva peruana.

¿QUIÉNES SON LOS PUEBLOS INDÍGENAS?

No hay acuerdo general sobre la definición de Pueblos Indígenas. Una de las definiciones más aceptadas es la formulada por el ponente especial de la comisión de derechos humanos de las Naciones Unidas, José Martínez Cobo, en su estudio del problema de la discriminación contra poblaciones indígenas (ONU, 1986). Según ella: “el pueblo, las comunidades, la gente y las naciones indígenas son aquellas que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades pre-coloniales, se han desarrollado en sus territorios, considerándose a sí mismas distintas de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios, o en partes de ellos. Forman actualmente sectores no-dominantes de sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras esos territorios ancestrales y su identidad étnica, como la base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legislativos”.

Otra definición importante de pueblo indígena es la que propone la OIT en su Convenio 169: “Pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la Conquista o la Colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Sus procesos culturales indígenas se caracterizan por su continuidad histórica, por pertenecer a otras sociedades distintas de las dominantes, y por la determinación de preservar dicha continuidad.

Además de este concepto, existe un número de factores vistos como reveladores que definen e identifican su continuidad histórica. Una continuidad histórica debe consistir en la continuación por un período extendido que alcanza al presente, de uno o más de los factores siguientes (ONU, 1986):

1. Ocupación de tierras ancestrales, o por lo menos una parte de ellas;
2. Ascendencia común con los habitantes originales de estas tierras;
3. Cultura general, o manifestaciones específicas;
4. Lengua;
5. Residencia en ciertas partes del país, o en ciertas regiones del mundo; y
6. Otros factores relevantes.

La autoidentificación como indígena también se considera como un elemento fundamental. Sobre una base individual, una persona indígena es aquella que se autoidentifica con el pueblo al que pertenece (sentido de grupo), y es reconocida y aceptada por el grupo como uno de sus miembros (aceptación del grupo). Ello reivindica para el pueblo indígena el derecho y el poder de decidir quién pertenece al grupo sin interferencias externas.

En Perú la denominación indígena es especialmente polémica. Podríamos destacar tres posiciones:

- a. Considerar indígenas solo a los pueblos amazónicos de contacto relativamente reciente con las sociedades criollas;
- b. Considerar Pueblos Indígenas a los pueblos andinos y amazónicos que conservan sus lenguas maternas;
- c. Considerar Pueblos Indígenas a todo grupo que conserva herencias culturales prehispánicas o de otros orígenes (africano o asiático) que desarrollen sus modos de vida en un territorio determinado.

También se consideran indígenas a los descendientes de dichos grupos aun cuando vivan en las ciudades, fuera de sus territorios tradicionales. A todos estos criterios se debe añadir el del auto-reconocimiento del que hemos hablado con anterioridad.

Una de las características comunes a todos los Pueblos Indígenas es la presencia acusada de signos de marginación desde tiempos coloniales en educación, analfabetismo, indicadores de nutrición y salud negativos, discriminación de género y pérdida de lengua materna. Pero, al mismo tiempo, otro rasgo común es la riqueza cultural: los mitos y leyendas, los cantos, músicas y bailes, los ritos y tradiciones (más o menos cristianizados), los valores morales, éticos, la relación con la tierra y la naturaleza, los cultivos, los bosques, los animales, y las creencias. Todas estas manifestaciones culturales tienen elementos comunes claramente reconocibles entre los distintos grupos indígenas. Por otro lado, la diversidad cultural responde a los espacios naturales, lo que a su vez se relaciona con las modalidades económicas que han venido incorporando los diferentes pueblos (agricultura, ganadería, caza, pesca, recolección, comercio, artesanía, etc).

Finalmente, la mayor o menor penetración cultural de los colonizadores ha ido determinando los grados de asimilación y mestizaje de las distintas culturas indígenas, circunstancias que a su vez condicionan el reconocimiento o no como Pueblos Indígenas.

Las poblaciones indígenas amazónicas se caracterizan por una mayor diversidad de lenguas y situaciones de mayor o menor contacto con la sociedad nacional. Existen muchos Pueblos Indígenas de la Amazonía que han estado en situación de aislamiento relativo hasta hace pocas décadas por encontrarse en zonas de difícil acceso. Otros pueblos, con la expansión comercial de inicios de siglo XX y sobre todo el boom cauchero, acabaron en situación de aislamiento relativo o incluso fueron exterminados o tuvieron que aculturarse para sobrevivir. De estos pueblos hoy en día muchas de sus lenguas o bien se han perdido o están en proceso de pérdida. En el Perú, se reconoce la existencia de 48 lenguas originarias vigentes, mientras que 37 lenguas originarias están actualmente extintas (Tabla 2).

El grupo poblacional de ascendencia indígena cuya lengua materna es el castellano es sin duda el más numeroso en la Amazonía peruana, aunque para muchos investigadores su calificación como 'indígena' sea dudosa, bien por la falta de auto-reconocimiento, o bien porque sus integrantes provienen de ascendentes indígenas muy diversos, que incluyen migraciones provenientes de la sierra y un mestizaje con las poblaciones de origen europeo que se fueron instalando en la Amazonía. Afortunadamente, gracias al valioso trabajo de la educación intercultural bilingüe impulsado por las organizaciones indígenas y el Estado peruano ha facilitado que muchos grupos que hasta unos años no se reconocían como indígenas comienzan a reconocerse como tales, y han iniciado un proceso de recuperación del idioma a través de escuelas bilingües y del trabajo con los ancianos que todavía la hablan. Es el caso especialmente del pueblo *kukama-kukamiria*.

Para efectos sociales, en la clasificación de poblaciones indígenas amazónicas, se da una clara prioridad a factores como la lengua materna y determinadas costumbres como la vestimenta tradicional. Si la lengua materna es el castellano, y más aun si buena parte de sus miembros son ya alfabetizados, se consideran como poblaciones mestizas. La pérdida del vestido tradicional y el mayor grado de modernización reforzará esta clasificación como población 'mestiza'.

En años recientes el interés por adquirir títulos de propiedad sobre las tierras que ocupan ha hecho que muchos pueblos de los que se auto-consideran como mestizos reivindiquen su pasado indígena. Este proceso ha estado acompañado en algunos casos por campañas cuyo objetivo era la recuperación de lenguas en proceso de pérdida.

Además de los indígenas señalados, no hay que olvidar que existen numerosos pueblos denominados como comunidades campesinas (llamados indígenas hasta 1969) y que aun teniendo el castellano como lengua materna mantienen una fuerte identidad con sus costumbres e incluso, en su particular forma de hablar el castellano. En la Amazonía, según estimaciones de Chirif (1991) la población rural ribereña amazónica de Loreto e Ucayali de raíces indígenas era en 1981 de 210.017 personas. El censo de 2007



10

IMAGEN 10. Mítica amazonas cazando una pantera (grabado de Person, 1911).

TABLA 2. LENGUAS ORIGINARIAS VIGENTES Y EXTINTAS EN EL PERÚ.

	Lenguas Vigentes		Lenguas Extintas	
Achuar	Kakinte	Shiwilu	Aguano	Mochica
Aimara	Kandozi-Chapra	Taushiro	Andoa	Motilón
Amahuaca	Kandozi-Kakumiria	Tikuna	Andoque	Omurano
Arabela	(Madija) Culina	Urarina	Atsahuaca	Palta
Ashaninka	Majiki	Wampis	Awshira	Panatuhua
Asheninka	Matsigenka	Yagua	Bagua	Patagón
Awajúm	Matses	Yaminahua	Chuarano	Quingnam
Bora	Muniche	Yanesha	Calva	Sacata
Capanahua	Murui-Muinani	Yine	Capellén	Sechura
Cashinahua	Nanti	(Yora) Nahua	Cat	Sensi
Cauqui	Nomatsigenga		Chachapoya	Tabancale
Chamicuro	Ocaina		Chango	Tabancale
Ese eja	Omagua		Chirino	Tallán
Harakbut	Quechua		Cholón	Walingos
Ikitu	Resigaro		Culle o Culli	Huariapano
Iñapari	Secoya		Den	Yameo
Isconawa	Sharanahua		Hibito	Mayna
Jaqaru	Shawi		Huariapano	
Kakatibo	Shipibo-Konibo		Mayna	

concluyó que había 332.975 indígenas amazónicos (INEI, 2009); el Ministerio de Cultura (2017) considera que en la actualidad hay 495.979 indígenas en toda la Amazonía peruana.

Según la Encuesta Nacional de Hogares sobre Condiciones de Vida y Pobreza (ENAHO, 2017), el castellano es la lengua materna del 82.9% de la población, mientras las lenguas originarias maternas más frecuentes son el quechua (13,6%), el aymara (1,61%), el asháninka (0,26%) y otras lenguas originarias en conjunto (0,5%). De las 39 lenguas originarias de las que se tiene datos, sólo el quechua y el aymara presentan una población de más de 400.000 hablantes, el *asháninka*, el *awajún*, el *shipibo-Konibo* y el *shawi* tienen entre 17.000 y 74.000 hablantes, otras 13 lenguas poseen entre 1.000 y 6.700 hablantes y 20 lenguas tienen menos de 1.000 hablantes (MINEDU, 2013).

BREVE HISTORIA DE LOS GRUPOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA

Los Pueblos Indígenas amazónicos no han estado históricamente tan aislados como se suele pensar. Si bien existieron algunos grupos que optaron por un aislamiento voluntario, el espacio amazónico estuvo bastante relacionado con otras culturas adyacentes. Existen diferencias en cada etapa histórica y en cada una de las regiones selváticas.

TEORÍAS DE POBLAMIENTO DE SUDAMÉRICA

Las primeras hipótesis sobre el poblamiento de Sudamérica se basaban en la teoría de Ales Hrdlicka (1937), y están fundamentadas en que el poblamiento del continente americano se había producido hace unos 13.500 años a través del paso humano a Norte América por el Estrecho de Bering, al final del último periodo glacial. De allí los humanos habrían bajado hacia Sudamérica, provocando la extinción de grandes especies de megamamíferos herbívoros incapaces de aguantar la presión de caza por parte de hombre.

Sin embargo, en las últimas décadas los descubrimientos de Monte Verde (Chile, Puerto Montt), Pedra Furada (Piauí, Brasil) y otros yacimientos antropológicos, han replanteado completamente la teoría predominante sobre el poblamiento de América (teoría del poblamiento tardío), y han dado fundamento a la nueva teoría del poblamiento temprano de América, que ubica la fecha de ingreso a hace 25.000-50.000 años, al mismo tiempo que modifica las teorías sobre las rutas de entrada y difusión por el continente. Dentro de estos yacimientos cabe destacar la Pedra Furada, un abrigo rocoso utilizado durante miles de años por diversas poblaciones humanas y que data de entre hace 48.000 y 32.000 años. Reiterados análisis posteriores han confirmado la antigüedad.

De esta forma, los homínidos encontrados en Norteamérica y los de Sudamérica son completamente diferentes, siendo los primeros de ascendencia mongol y esquimal; y los segundos, similares a los aborígenes de las islas del sudeste asiático, Australia y Melanesia. Consecuentemente, es más probable que los primeros habitantes del continente sudamericano



11



13



12



14

IMAGEN 11. Cazador indígena *yagua* preparando su majás en la comunidad de Nueva Esperanza, río Yavarí Mirín (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 14. Cazadores con *pucuna* o *cerbatana* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 12. Familia *amarakaeri* en su casa descansando (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss) Nueva Esperanza, río Yavarí Mirín (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 13. Misión de Santa Rita con indígenas *conibo* (grabado de Marcoy, 1875).

hubieran llegado por barco cruzando el Océano Pacífico hace por lo menos 15.000 años (teoría de Paul Rivet, Méndez Correa y Walter Neves). Allí habrían vivido millares de años aislados, hasta desaparecer o mezclarse con otros contingentes provenientes del noreste de Asia, que cruzaron por el Estrecho de Bering.

Uno de los grandes hallazgos arqueológicos realizados en el Perú fue el de la cueva de Pikimachay (Ayacucho) y la cueva Guitarrero del Callejón de Huaylas, con evidencias de una ocupación humana de 12.500 años atrás; allí se encontraron alimentos como papa y frejol. Por estos y otros hallazgos, muchos investigadores han calculado que los primeros cazadores y recolectores arribaron al territorio del Perú hace más de 20.000 años, y luego migraron a los diversos territorios de América.

PERÍODO PRE-COLOMBINO

Estos primeros pobladores provenientes del Océano Pacífico, después de llegar al continente sudamericano, habrían superado la barrera andina para ocupar la región amazónica. Con base en los restos arqueológicos encontrados en los sitios andinos de Chavín de Huántar y Cotos, se estima que la aparición de los primeros habitantes de la región amazónica se remonta a 12.500 años atrás. De esta forma, mucho después, y antes de la conquista española (e incluso antes de la formación del Imperio Inca) se observan intercambios entre poblaciones de los Andes y de la Amazonía. En muchos sitios arqueológicos de la costa y del Ande se han encontrado productos amazónicos (maderas, plumas de aves, etc.), y viceversa.

No es sencillo describir el proceso de expansión de los Pueblos Indígenas en la Amazonía peruana. En la región se produjeron muy diversas migraciones. Desde la región macro-Caribe llegaron los *jíbaro* en un largo viaje hasta establecerse en los límites orientales de Perú y Ecuador. Desde la cuenca del Magdalena (Venezuela) avanzaron los *Arawak* para llegar a la selva central y al río Urubamba. Desde Brasil central y en olas sucesivas viajaron los *pano* para sentarse en la cuenca del Ucayali con *shipibo-conibo*, *cashibo*, *yaminahuas*, *matsés*,... Y por último los *tupí-guaraní*, cuyo origen se localiza en Paraguay, el sur de Brasil y el Amazonas boliviano, que se asentaron en las riberas del Marañón, bajo Ucayali y el Amazonas peruano.

Las culturas pre-colombinas en la Amazonía peruana se desarrollaron geográficamente entre las sociedades andinas del oeste y las culturas indígenas del este de la Amazonía. De hecho, algunos arqueólogos creen que las culturas *tapajós* y *marajoara* en Brasil se originan en el norte occidental de América del Sur, principalmente la actual Amazonía peruana y las vertientes orientales de los Andes. En ese contexto, la cerámica pre-colombina de la Amazonía peruana presenta similitudes con la cerámica desarrollada en la Amazonía desde su desembocadura en Brasil hasta los Andes. En las tierras bajas de la Amazonía, la vasta red de ríos navegables facilitó la movilidad de las poblaciones indígenas pre-colombinas, permitiendo la difusión de las lenguas y otros elementos culturales. Los arqueólogos han

encontrado culturas de cazadores recolectores en etapas tempranas de la historia pre-colombina amazónica que van desde 8.000 a 3.000 a.C., siendo culturas más avanzadas entre 2.000 y 800 a.C. En esa época las personas fallecidas a menudo eran incineradas y se colocaban sus restos en urnas que serían enterradas. Algunas urnas funerarias de cerámica eran muy sencillas y otras tenían figuras zoomorfas antropogénicas.

En la época Incaica, la Amazonía fue conocida como el Antisuyo. El Inca Pachacutec fue el primero en organizar expediciones a dicha región. A pesar de que los *Incas* nunca tomaron posesión efectiva de la selva baja, sí tomaron cierta posesión de la selva alta gracias a la paulatina migración de pobladores andinos. Ya desde estos inicios, la ocupación de la Amazonía peruana se concebía como un sistema de expansión demográfica y económica desde la sierra hacia la selva. Los diferentes grupos que llegaron a la Amazonía con fines comerciales se aprovecharon de los grupos indígenas para lograr sus objetivos económicos. Los intercambios a través de grandes distancias se concentraron en algunos grandes ejes formados por el Napo, el Marañón, el Ucayali y el Huallaga (con productos como sal, curare, oro, algodón, hachas de piedra, aceite de tortuga, etc.) y parecen haber sido controlados por poblaciones con una inclinación fuerte para la navegación y el hábitat fluvial.

Sin embargo, es probable que no se desarrollara un programa de asentamiento definitivo masivo en la selva amazónica debido a causas alimenticias y a la presencia de 'nuevas' enfermedades:

- La domesticación de la papa, el olluco, la oca, la quinua, la kiwicha, el tarwi, entre otras plantas andinas, fue uno de los grandes logros de los habitantes andinos peruanos, y permitió florecer y desarrollar las diversas culturas y civilizaciones preincas e Inca. Igualmente, estas culturas domesticaron animales como la llama, la alpaca, el cuy, el pato, y la cochinilla, utilizados como medio de transporte y como alimento. Estas especies no viven en la costa ni en la selva, su hábitat habitual es la sierra, especialmente en valles interandinos y las laderas de los cerros, donde los antiguos peruanos labraron hasta un millón de hectáreas de andenes, y miles de kilómetros de caminos y canales y otras estructuras para llevar el agua a sus cultivos.

En cambio, muchos productos de la selva, tales como la carne de animales silvestres y el pescado, la yuca o las variadas y diversas frutas tropicales que podrían ser alimentos importantes para los habitantes de los Andes, son productos muy perecibles, que no se pueden almacenar por largos periodos, y esa es una de las poderosas razones por las cuales las antiguas civilizaciones no buscaron desarrollarse de forma estable en la agreste y difícil selva amazónica. Otra limitante sin duda la constituyen las altas precipitaciones, la humedad y la pobreza de los suelos amazónicos, que, salvo excepciones, no permiten cultivos intensivos en un mismo lugar por largos periodos.

- Por otro lado, aunque las enfermedades infecciosas y tropicales han existido desde hace miles de años, muchas son particularmente prevalentes en la selva. Los Incas llegaron a conquistar muchas zonas de la selva amazónica, pero no permanecieron en dichas zonas probablemente porque sabían de las numerosas enfermedades peligrosas que abundaban, como arbovirosis, leishmaniasis, dengue, fiebre amarilla u otras a las que evitaron exponerse.

Igualmente hay que tener en cuenta la influencia que las civilizaciones amazónicas tuvieron sobre sociedades andinas. Esta se observa en la percepción animista del medioambiente que tienen las poblaciones actuales del Alto Amazonas. Esta particularidad las diferencia muy nítidamente de las grandes civilizaciones andinas. Probablemente, en un inicio las sociedades del Alto Amazonas se articulaban perfectamente con las sociedades andinas y costaneras, y el contacto sucesivo con las culturas amazónicas produjo esta transformación cosmológica.

En esta época pre-colombina el principal sustento económico de estos primeros pobladores era la caza y la pesca, aunque la recolección de partes de plantas (ej. el cogollo de algunas palmeras), frutos y semillas era parte fundamental de la dieta. Eran nómadas y su ocupación fundamental era la supervivencia diaria. Una de las características básicas de aquella economía era la cooperación entre todos los miembros del grupo que compartían los recursos, como seguro de vida del grupo en épocas de escasez. Las culturas amazónicas se adaptaron ingeniosamente a las condiciones y limitaciones de su medio ambiente, distribuyéndose en pequeños núcleos a lo largo de los ríos y quebradas, para aprovechar de forma más eficiente recursos dispersos. Frente a la incapacidad de almacenar alimentos, desarrollaron mecanismos de reciprocidad y solidaridad para enfrentar la incertidumbre de la obtención de recursos proteicos relativamente escasos e inciertos. La acumulación de tortugas charapas (*Podocnemis expansa*) vivas en estanques familiares en las riberas del Amazonas y otros ríos grandes constituyó una notable excepción en las culturas amazónicas.

Aquellos habitantes amazónicos demostraron un nivel de desarrollo en ingeniería, planificación, cooperación y arquitectura para crear en medio de la tupida selva una buena red básica de infraestructura, aunque su principal vía de comunicación la constituían y aún constituyen los ríos, usando canoas y botes en cuya construcción y manejo son hasta ahora expertos. No obstante, la sociedad pre-colombina no destacó por la construcción de grandes ciudades o pirámides como los mayas, aztecas u otras sociedades pre-colombinas en Sudamérica.

La población del Amazonas solía construir pueblos y pequeñas aldeas que enlazaban con caminos muy bien diseñados, algunos de ellos de más de cincuenta metros de ancho, que iban en línea recta desde un punto hasta otro. Los habitantes del Amazonas no construían con piedra, como los mayas (material que está ausente en la mayor parte de la llanura amazónica), sino que fabricaban herramientas y otros instrumentos con madera y hueso. Este tipo de materiales se deterioran rápidamente en la jungla

tropical, lo que no sucede con los elementos de piedra. Además, transportaban enormes cantidades de tierra para construir carreteras y plazas. Hay suficientes indicios para afirmar que construyeron puentes sobre grandes ríos. Estos pobladores también modificaron su hábitat forestal, plantando y manteniendo huertos y campos agrícolas, y enriqueciendo áreas de bosque con los árboles útiles de su preferencia. Por ejemplo, el patrón de distribución del castaño de Brasil (*Bertolletia excelsa*) sigue claramente las zonas accesibles desde algunos grandes ríos navegables. Estas sociedades no solían estar organizadas en grandes ciudades. Adoptaron un patrón de pequeños asentamientos, que llegaron a tener hasta 5.000 habitantes.

A pesar de que la mayor parte de las comunidades indígenas precolumbinas eran de tamaño pequeño o medio, en lugares bien concretos de la Amazonía norte brasileña se han observado ruinas pertenecientes a ciudades amuralladas que habrían albergado una población de 50.000 habitantes antes del siglo XV. Además, se han encontrado sistemas de caminos que desembocaban en grandes plazas centrales, así como de actividades humanas desarrolladas como la agricultura, el tratamiento de pantanos, restos de diques y lagos artificiales usados para la cría de peces.

Hay bastantes evidencias de que las enfermedades que trajeron los europeos, como la viruela, acabaron con la mayoría de la población en el Amazonas. Así, cuando los científicos comenzaron a estudiar a los indígenas amazónicos, la población estaba muy dispersa y mermada, y algunos pueblos habían desaparecido completamente. Por ello, algunos investigadores supusieron que así era antes de la llegada de Colón. Los expertos calculan que a la llegada de los europeos habitaban la Amazonía unos 2000 Pueblos Indígenas con cultura e idioma propios. A fines del siglo XX apenas quedaban 400. En Perú, entre 1950 y el año 2000 desaparecieron 11 Pueblos Indígenas, y otros están a punto de desaparecer: solo un individuo sobrevive del pueblo Taushiro, en el alto Tigre, y otro del pueblo Resígaro, en el Ampiyacu.

PERÍODO DE CONQUISTA EUROPEA

Durante el período de conquista española se organizaron exploraciones para extraer de la selva productos valiosos como canela y oro. Los mitos como “El Dorado” y “El Paititi”, que eran narrativas que producían imágenes de una Amazonía llena de recursos naturales desbordantes, incentivaron estas aventuras. Sin embargo, en la selva casi no había grandes infraestructuras viarias, ni puestos provistos de alimentos, ni agricultores sedentarios como en la Costa o los Andes. Todo ello complicó el curso de estas auténticas odiseas. En este período de exploraciones españolas de la selva se observan dos períodos bien diferenciados:

1. La exploración en busca del mito de “El Dorado” (1532-1560), donde cualquiera podía apoderarse del territorio que descubriera, y

2. El período de Conquista (1560-1600), etapa más planificada, caracterizada por la llegada de burócratas y funcionarios españoles a la selva. En esta época se fundarían diversos asentamientos coloniales.

Durante la época de las Misiones, diferentes órdenes religiosas se responsabilizaron de la ocupación de la selva y la evangelización de los Pueblos Indígenas. La Real Cédula de 1573 indica que la Corona Española pretendía la expansión del Imperio a través de la persuasión, seguida del asentamiento de poblaciones en las aldeas. En los siglos XVII y XVIII (1630-1830) los jesuitas y los franciscanos hicieron exploraciones, seducidos por los mitos del reino del Paititi y por un verdadero afán de ‘salvar almas’, y raramente apoyados por la fuerza de las armas. Entre 1640 y 1767 se dio una etapa de florecimiento en cuanto a la exploración y evangelización de Pueblos Indígenas hecha por los jesuitas que acabaría con la expulsión de los mismos.

Los jesuitas destacaron en lo referente a misiones de evangelización. Fundaron centros poblados (llamados *reducciones*) en la región nororiental de la selva peruana, en los ríos Ucayali y Marañón y algunos otros afluentes, en los que promovieron el desarrollo de la actividad agrícola y establecieron el comercio como un nuevo sistema de intercambio económico. Llegaron a fundar más de 80 reducciones en 130 años. Después del periodo de decadencia de los jesuitas, estos fueron substituidos por los franciscanos, que habían estado evangelizando a los indígenas en el Ucayali y afluentes y la selva central. Este proceso de evangelización no tuvo el resultado deseado por la Corona Española. No obstante, en esa época se consolidó el primer gran proceso de erosión cultural de las poblaciones nativas de la Amazonía.

Los esfuerzos del Virreinato del Perú por implantar su autoridad en la región amazónica dieron lugar en el curso de varios siglos a una inmensa variedad de documentos. Entre los siglos XVI, XVII y XVIII, las expediciones de conquista y de las misiones dejaron un gran surtido de mapas, cartas de navegación y descripciones topográficas, además de un cúmulo de crónicas, partes, informes, registros lingüísticos y anotaciones etnográficas.

El dominico Gaspar de Carvajal (1500-1584), principal cronista de la expedición de Francisco de Orellana que descubrió en 1542 el Amazonas para el mundo, cuenta que los asombrados conquistadores se sorprendieron al ver los muchos poblados de indígenas que existían a orillas del río llamados a veces Estados, Reinos o Naciones. Estos eran los *omagua*, *panagua*, *tupinambá* y *tapajós*. Sobre el jefe de los *omagua* cuenta Carvajal que sus súbditos lo consideraban como un Dios y que su autoridad se extendía alrededor de 500 kilómetros a lo largo del Amazonas por debajo de la desembocadura del río Napo. Carvajal describió la tierra que bordea el Amazonas como muy fértil, con poblaciones abundantes en sembríos de maíz, yuca, maní, diversas clases de frutas, carne ahumada y pescado seco. Impresionó a los españoles la bella cerámica esmaltada que llegó a ser comparada con los más finos objetos españoles y romanos.

Río abajo, Orellana y sus hombres pasaron por una aldea *panagua* que se extendía casi diez kilómetros a lo largo del río. En otros pueblos había fortificaciones con palizadas de troncos y construcciones en madera que se semejaban a templos con altares tallados en forma de jaguares. Debajo de la desembocadura del río Negro, la expedición se encontró con los belicosos *tupinambá* quienes infatigablemente atacaron a los hombres de Orellana con flotillas de canoas de guerra. Una de esas flotillas contaba con más de 200 canoas, cada una con 20-30 hombres. Carvajal describe también empalizadas alrededor de los pueblos *tupinambá* adornadas con hileras de calaveras de enemigos muertos. Estos detalles de las crónicas de Carvajal nos dan una idea de las culturas que Orellana y sus hombres encontraron a lo largo del río Amazonas.

También Don Pedro de Ursúa en 1560 viajó río abajo del Amazonas y localizó pueblos de más de mil habitantes. Escasos cien años después, en 1640, el padre Cristóbal de Acuña afirma que el valle del río Amazonas era muy densamente poblado. Estos acercamientos hacían que poblados cercanos permanecieran en guerras constantes. Otro de los apuntes del padre Acuña comenta que cerca de la desembocadura del río Tapajós en un solo poblado había cerca de 500 familias. Estas tempranas historias de comunidades guerreras a lo largo del Amazonas han sido comprobadas por investigaciones históricas y arqueológicas. Hoy en día se acepta que en los tiempos de la conquista, y aún mucho antes, existieron poblados centralizados y estructurados a lo largo de todo el Amazonas y sus afluentes.

El misionero Samuel Fritz (1654-1723) navegó los ríos amazónicos teniendo un contacto cercano con muchas etnias indígenas, especialmente con los *omagua*, numerosos y temidos. Pero no se conformó solo con la tribu de los *omagua*, por eso a principios del año 1689 contacta con la etnia de los *yurimaguas*, causando asombro entre otras comunidades que visitaba: “Algunos me llamaban santo o hijo de Dios, otros me consideraban un diablo. Algunos debido a la cruz que llevaba, decían que había venido el patriarca o el Mesías. Los negros de Pará pensaban que yo era su libertador” (Diario personal de Samuel Fritz).

En 1691, el padre Samuel Fritz emprende un largo viaje de cinco mil kilómetros desde la misión de Pará hacia Lima para pedir una audiencia al virrey e informarle sobre la peligrosa situación en la frontera española-portuguesa, debido a las correrías constantes de los llamados “bandeirantes” portugueses, en busca de esclavos para sus plantaciones de Pará en territorio demarcado para la Corona Española por el Tratado de Tordesillas. Fritz llegó con la firme intención de hacer saber sobre los ‘apetitos territoriales’ que tenían los portugueses en la región, pero sus advertencias no fueron escuchadas. De esta forma, el padre Samuel Fritz se convierte en el primer defensor de la Amazonía Peruana.

Decide volver a su misión después de su vano intento de comunicarles las intenciones portuguesas. En su camino midió con mucho esmero el curso del río Marañón y queriendo dar más precisión a su trabajo buscó la fuente de este río. En mayo del 1693 alcanzó la orilla del lago Lauricocha que señaló como inicio del río Marañón y del Amazonas, dato que ha

quedado consignado en los mapas y manuales geográficos hasta el 1943. Al regreso a su misión, Fritz tuvo que sufrir duros ataques de los portugueses, pero también de las rebeliones de muchos indígenas como los *caumarios*, etnia posiblemente cercana a los *omagua*.

En 1704 es nombrando Superior de las Misiones de Maynas estableciéndose en la zona de Lagunas, sede de estas misiones, hoy Distrito de Lagunas en la provincia de Alto Amazonas de la Región de Loreto. En 1707, Samuel Fritz viajó a Quito llevando consigo su mapa del Amazonas y fue el jesuita Juan de Narváez quien se encargó de reproducirlo en cobre. Ese mismo año vio la luz el primer mapa del Amazonas.

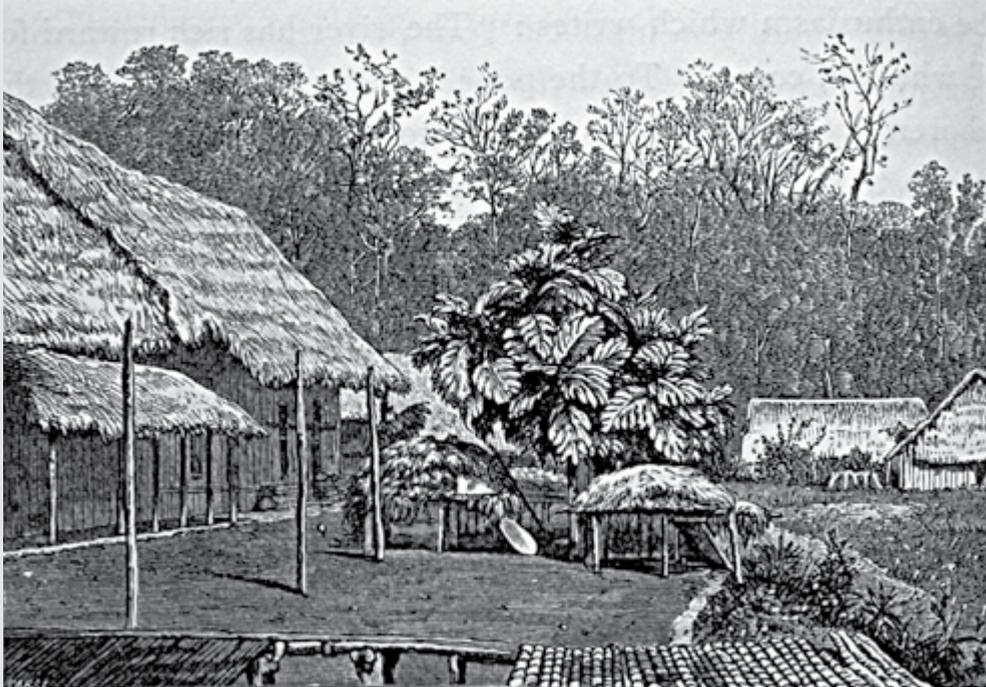
La compleja organización política y religiosa de estos poblados se apoyaba en una economía basada en el cultivo intensivo de maíz y yuca, la caza y la pesca, y avanzados métodos de preparación y almacenamiento de los diferentes productos. Las artesanías estaban muy bien desarrolladas y se mantuvo un organizado comercio de cerámicas decoradas, telas y armas. Parece, además, que existieron centros de mercado en distintos puntos de la cuenca. De la selva se exportaba hacia los centros urbanos de la sierra algunos productos como cera de abejas y cacao. Ya se estaba desarrollando una incipiente industria con el aceite de huevo de charapa (*Podocnemis expansa*), que llegó a tener un notable volumen en el siglo XIX. Esta enorme tortuga acuática era sumamente abundante en los ríos y lagos más grandes, y los indígenas aprovechaban la temporada de reproducción cuando salían a la playa para cosechar sus huevos. Estos eran aplastados en canoas, donde con el calor del sol rebalsaba el aceite que era envasado en tinajas y exportado a Europa, donde era usado para alumbrado y otros usos industriales. El naturalista inglés Alfred R. Wallace, que visitó el Amazonas a mediados del siglo XIX, calculaba que en una sola playa cercana al actual Manaus, en la boca del río Negro, se recolectaba más de cinco millones de huevos de charapa (Wallace, 1992). Otros productos de exportación de la Amazonía de esta época fueron la piassaba (*Aphandra natalia*) y la zarzaparrilla (*Smilax spp.*).

INDEPENDENCIA DEL PERÚ

Durante el período de la lucha por la Independencia del Perú entre 1821 y 1880, con la que se produce una notable disminución de la actividad misional, la población nativa de las reducciones se dispersa. Poco después se reiniciaron los movimientos migratorios promovidos por el nuevo modelo de Estado. Para la República la ocupación de la Amazonía significó una expansión demográfica y económica desde la sierra hacia la selva. En 1832, el gobierno proporciona los primeros incentivos a quienes querían colonizar la llanura de bosques y ríos. Los diferentes grupos que llegaban a la Amazonía se aprovecharon de los indígenas para lograr sus objetivos económicos, llegando a esclavizarlos, reducirlos y hasta casi exterminarlos en algunos casos.



15



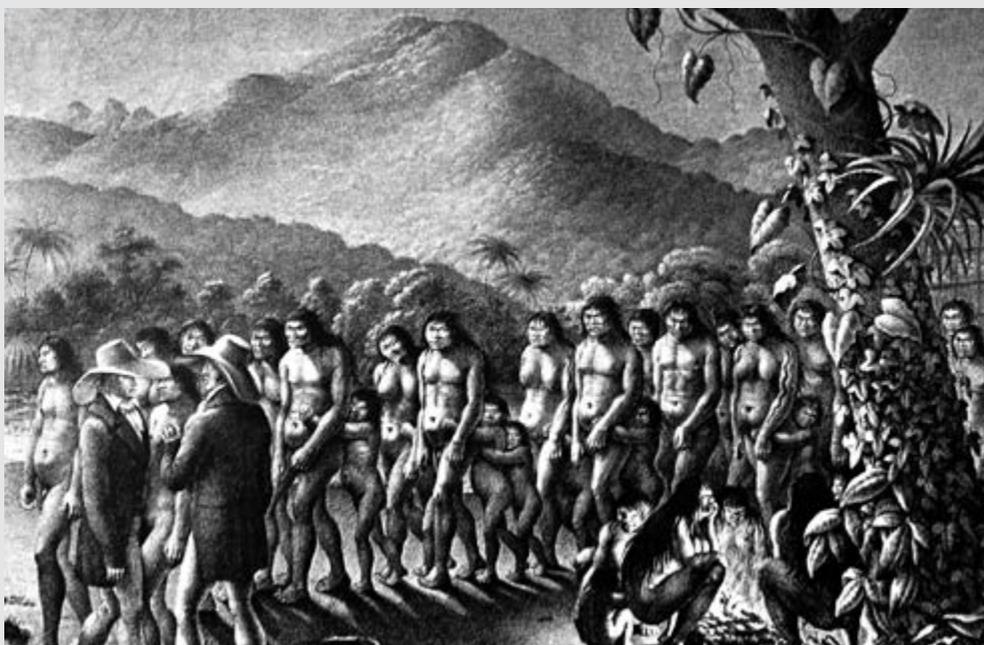
16

IMAGEN 15. Diversos utensilios indígenas (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 16. Asentamiento indígena (grabado de Person, 1911).



17



18

IMAGEN 17. Método de extracción de caucho sangrando el árbol (grabado de Person, 1911).

IMAGEN 18. Patrones caucheros con sus esclavos indígenas (grabado de Person, 1911).

EL “BOOM” DEL CAUCHO

Entre 1880-1920, en la selva baja se exacerbó la actividad extractiva forestal. El “boom” de la explotación del caucho, entre las décadas del 80-1914, inaugura la era de las actividades extractivo-mercantilistas, que luego serán continuadas por la madera, el oro, las pieles de animales, el palo de rosa, el leche caspi, el petróleo y otras.

La explotación descontrolada del caucho sometió a las comunidades indígenas a situaciones de extrema opresión, y ocasionó la depredación de muchos recursos naturales de la región. En 1885 comienza la explosión de la economía del caucho (su explotación se estaba realizando desde años atrás). La exportación crece año tras año hasta alcanzar las 3.029 toneladas métricas en 1907. Esta época de riqueza no volvería a repetirse. El movimiento económico y comercial del caucho tuvo unas dimensiones enormes e impulsó el desarrollo de ciudades como Iquitos, Tarapoto, Moyabamba y Lamas. Este efímero periodo de grandeza y de superfluas fortunas acabó, tal y como había comenzado, con la vida, abuso y sacrificio de muchos indígenas. Fueron reclutados a la fuerza y amenazados de ser torturados y mutilados si no entregaban una cierta cantidad de látex cada mes. Muchos indígenas fueron sacados de sus tierras por los caucheros y tuvieron que convivir con otros pueblos inicialmente rivales. Según cálculos en la cuenca del Putumayo murieron aproximadamente cuarenta mil indígenas de los cincuenta mil que vivían allí, pertenecientes a las naciones *Huitoto* y *Ocaína*.

Por otro lado, debido al mayor contacto con los patrones, los nativos sufrieron epidemias y enfermedades importadas frente a las cuales no tenían resistencia alguna, como resfríos, gripe y sarampión. Es importante destacar que desde la época de la conquista se había dado esta circunstancia; sin embargo, este proceso fue más intenso en comunidades contactadas de forma regular a partir de fines del siglo XIX.

SIGLO XX

Entre 1920 y 1960, las economías selváticas comenzaron a dinamizarse y proliferaron nuevos frentes expansivos, gracias a la construcción de carreteras de penetración, nuevas políticas estatales tendientes a la ocupación de la Amazonía, y por el surgimiento de algunos frentes productivos agropecuarios y extractivos de tipo minero. Esta campaña se había basado en los erróneos supuestos (llamados comúnmente “los mitos sobre la Amazonía”) de que la selva era una fuente inagotable de recursos, su tierra extremadamente fértil y estaba básicamente despoblada. Esta visión se fue implementado a través del desplazamiento de grandes contingentes humanos a la región, entregando tierras a colonos y recursos al capital nacional y transnacional (Trapnell, 1982).

En los últimos 60 años, el Estado Peruano ha considerado la integración amazónica como parte de la estrategia de modernización y de desarrollo del país. En 1960-1970 la producción agrícola de la Amazonía peruana se

volcó hacia el mercado nacional, abriéndose nuevos frentes productivos como el arroz y la ganadería. Se dice que el Presidente Belaúnde usaba como lema para su visión de la Amazonía: “arroz con bistec”, avizorando extensos pastizales con vacas y arrozales en reemplazo de los bosques. Las actividades de extracción forestal continuaron teniendo mucha importancia en la selva baja, y en las zonas accesibles por carretera en la selva alta; aquí también avanzó el cultivo del café y de los cítricos. En este período se empiezan a sentir los impactos negativos en el medio ambiente de las actividades extractivas. El Estado se planteó una distribución más equitativa de la población sobre el territorio, básicamente promoviendo la ocupación de la Amazonía desde los superpoblados Andes, usando como coartada los mitos del ‘vacío amazónico’ y del ‘indígena como freno al desarrollo’ (CADMA, 1992). Se plantea así con mayor claridad el proyecto de integración de la región amazónica al Estado Nacional.

La extracción petrolera constituye otra causa fundamental de deterioro creciente de la Amazonía. A partir de la década del 70 comenzó la exploración y explotación de yacimientos petroleros en Loreto. La mayoría de los campamentos petroleros y otras infraestructuras se instalaban en territorios indígenas, desplazándolos e ignorando los derechos sobre sus tierras ancestrales, todavía en esas fechas no tituladas. Esta nueva circunstancia ha generado graves impactos sobre los medios de subsistencia de las comunidades en las cuencas afectadas, ya que implicó el desmonte de amplias áreas de selva, la degradación de sus bosques y la contaminación química de los numerosos ríos y lagos cercanos a los pozos en producción y atravesados por los oleoductos.

Es tan amplia la actividad de extracción petrolera en el noreste de la Amazonía peruana, que el 69% (540.000 km²) del territorio ha sido objeto de concesiones de hidrocarburos en algún momento entre 1970 y 2010, y únicamente el 10% está excluido de estas actividades. En la actualidad, los lotes petroleros presentes en la Amazonía peruana abarcan el 68% de los territorios indígenas (42.548 km²), el 83% (34.884 km²) de las reservas territoriales propuestas para Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario y el 17% de los 153.539 km² de las áreas protegidas (Finer y Orta-Martínez, 2010).

En el proceso de extracción petrolera por cada 100 barriles extraídos, solo dos son petróleo, el resto son aguas de producción; de esta forma, las aguas de producción constituyen el principal subproducto de la extracción petrolera. Entre 1972 y 1997, el Lote 1AB produjo un promedio diario de 762.000 barriles de agua de producción (MEM, 1998). Además, un estudio reciente muestra que entre 1972 y 2009 las actividades petroleras han vertido al cauce de los ríos un promedio anual de 5 toneladas de plomo, 8 toneladas de cromo hexavalente, así como 3,7 toneladas de sal (Yusta et al., 2017). Estas grandes concentraciones de metales pesados y sales están modificando la composición química de las cuencas de varios los ríos afluentes del Amazonas, especialmente los ríos Tigre, Corrientes y Pastaza en Perú (y también el alto Napo en Ecuador).

En 2013, como resultado de inspecciones en la zona petrolera por parte de la Autoridad Nacional del Agua (ANA), la Dirección General de Salud Ambiental (DIGESA), y el Organismo Estatal de Fiscalización Ambiental

(OEFA), el gobierno peruano declaró el estado de emergencia ambiental en toda la cuenca del Pastaza (Resolución Ministerial 094-2013-MINAM), del Corrientes (Resolución Ministerial 263-2013-MINAM) y del Tigre (Resolución Ministerial 370-2013-MINAM). El Organismo Supervisor de la Inversión en Energía (OSINERG) estimó que entre 1998 y 2006 se derramó 6.619,7 barriles de petróleo (OSINERG, 2007), registro que subestima el volumen real de los vertidos porque no tiene en cuenta el vertido de aguas de producción y solo consideró grandes derrames declarados.

Entre 1970 y 1980 ocurre la Reforma Agraria, iniciada en 1969 por el gobierno de Velasco Alvarado). En ella el rol del Estado había estado orientado a aumentar su intervención directa tanto a nivel económico como civil. Por primera vez se reconoce la existencia legal y personería jurídica de las comunidades nativas, y se establece el reconocimiento, demarcación y titulación de la propiedad de las tierras agrícolas y el otorgamiento de contratos de cesión en uso forestales, entre otros aspectos (Calderón, 2000). Sin embargo, el proceso de titulación de comunidades indígenas tomará muchos años, y a la fecha no ha culminado.

A partir de 1980, la violencia subversiva y el narcotráfico tomaron a la Amazonía como zona de acción, con lo que se estancó el proceso de incorporación política y económica iniciado en 1940 con la construcción de carreteras de penetración. Aparece una serie de frentes productores de coca, volviéndose dicho cultivo una suerte de nuevo “boom” económico en muchas zonas de la selva alta. Es preciso subrayar que la población indígena ha sido especialmente afectada por la violencia desatada por el terrorismo y el narcotráfico. Así, poblaciones enteras fueron esclavizadas y amenazadas por los terroristas. No obstante, es importante destacar que mientras que el terrorismo afectó de forma significativa a algunas zonas de la selva alta, especialmente en la selva central y en San Martín, tuvo muy escaso impacto en las regiones de Loreto y Madre de Dios. A su vez, el narcotráfico ha tenido serios impactos sociales y ambientales en la región amazónica peruana. Las poblaciones indígenas afectadas por la fiebre de la coca vieron trastocadas sus formas de organización y producción, cultura y valores tradicionales, en parte también por la afluencia masiva de migrantes de otras regiones del Perú y el extranjero. Los impactos ambientales han sido también enormes, en términos de pérdida de bosques, erosión y degradación de suelos (varios millones de hectáreas en cabeceras de cuenca y altas pendientes) y contaminación de cuerpos de agua: se calcula que cada año se vertían a los ríos unas 15.000 toneladas de insumos químicos, como acetona, querosene y ácido sulfúrico (A. Brack, in litt.).

Hoy día los indígenas igualmente ven amenazada su supervivencia por las actividades ilegales (especialmente forestal y minera) y la invasión de sus territorios. Se encuentran bajo el asedio de madereros ilegales y “legales”, igualmente destructivos en términos de impacto socioambiental, que se dedican a la explotación de la madera a gran escala, incluyendo los últimos árboles de caoba y cedro, especies de gran valor económico. Según datos del Banco Mundial, alrededor del 80% de madera extraída de la Amazonía peruana es ilegal y muchas veces la tala de estas especies maderables ha vulnerado los derechos humanos de las poblaciones aborígenes

(Goncalves et al., 2012). Otras estimaciones eran más altas: la Asociación de Madereros de Loreto – AFOL, calculaba en el 2006 que hasta el 95% de la madera era de origen ilegal (Álvarez, 2006).

La mafia forestal peruana ha penetrado cada vez más en la selva en busca de especies cotizadas; en los últimos años se ha desatado la fiebre por las maderas duras, incluyendo el gigante shihuahuaco o charapilla (*Dipteryx* spp.), una especie que puede llegar a vivir más de 1200 años. Para extraer estos árboles de madera muy pesada que no flota debe usarse maquinaria pesada y camiones forestales, que ingresan a través de largas carreteras forestales, que con frecuencia son usadas para otros fines (caza ilegal, narcotráfico); también favorecen el ingreso de colonos que expanden la frontera agrícola. El impacto negativo de la extracción forestal se incrementa enormemente. La mayoría de estas áreas de extracción forestal forman parte de los territorios que por tradición han pertenecido a los Pueblos Indígenas, incluso a comunidades en total aislamiento voluntario. Por ejemplo, en la Región de Ucayali los madereros ilegales han abierto caminos hasta lo más profundo de la Reserva Murunahua amenazando los territorios de indígenas en aislamiento voluntario.

La destrucción del bosque amazónico causa, además de la degradación de los recursos naturales que son la base de la economía de los Pueblos Indígenas, la extremización de las épocas de sequía y de creciente, por la pérdida de cobertura vegetal y reducción de su capacidad de retención de humedad, así como por la erosión de la tierra y la colmatación de los cauces de los ríos; también provoca la fragmentación de los bosques y la reducción de las poblaciones, e incluso erradicación de especies la extirpación local de especies de flora y fauna. La tala sin control ha abierto conflictos entre los Pueblos Indígenas (titulados o sin títulos), y los taladores ilegales que invaden sus territorios sin permiso o utilizando diferentes subterfugios para sorprender a las comunidades a fin de saquear su madera.

La violencia es otra de las consecuencias de la actividad maderera. Además de la violencia involucrada en el trabajo forzoso (las diferentes modalidades de habilitación y enganche son calificadas así por la OIT; Bedoya y Bedoya, 2005), con frecuencia ha habido derramamiento de sangre. En 2005 dos taladores fueron muertos cuando estaban cortando madera en el curso de río Piedras en la Región de Madre de Dios. Otro caso más reciente de mayor impacto ocurrió en 2014 con el asesinato de cuatro indígenas *asháninkas* en la comunidad de Alto Tamaya Saweto, en el departamento de Ucayali, que mostró la inseguridad en la que viven los Pueblos Indígenas amazónicos y la existencia de un negocio muy rentable en el que están involucradas empresas, autoridades y taladores ilegales. Sin embargo, muchos casos de violencia nunca llegan a ser conocidos; los líderes indígenas saben cuántos de los suyos fueron víctimas de las balas de los taladores ilegales. Se teme que estas organizaciones mafiosas estén masacrando comunidades indígenas en lugares remotos, atrocidades que no llegan a ser conocidas en el mundo exterior.

En este sucinto recorrido por la historia de la cuenca amazónica podemos entender mejor la situación de las culturas indígenas que han logrado sobrevivir al encuentro traumático con la civilización del hombre ‘blanco’.



19



20



21



22

IMAGEN 19. Monitor indígena *kitchwa del Pastaza* mostrando un cuerpo de agua contaminado con petróleo (P. Mayor, 2013).

IMAGEN 20. Área boscosa talada para preparar una chacra (P Mayor, 2004).

IMAGEN 21. Crisnejas de irapay secándose (P. Mayor, 2006).

IMAGEN 22. Hombre *kandoshi* haciendo una demostración con su cerbatana (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

En los últimos años se han desarrollado diversas legislaciones en favor de los indígenas, incluyendo la Ley de Consulta Previa (previamente establecida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT y ratificado por el estado peruano mediante la Resolución Legislativa n° 26253-2011), la Ley de Protección de Conocimientos Tradicionales (Resolución Legislativa n° 28216-2009) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (Resolución 61/295-2007), entre otros. Los puntos centrales de las mencionadas leyes y convenios son los siguientes:

- Reconocer el carácter perdurable y permanente de los Pueblos Indígenas;
- Consolidar los derechos colectivos e individuales de los Pueblos Indígenas, especialmente sus derechos a tierras, bienes, territorios, cultura e identidad;
- Reconocer el derecho a decidir sus propias prioridades en su proceso de desarrollo;
- Proteger los conocimientos tradicionales de los Pueblos Indígenas;
- Promover el desarrollo de los Pueblos Indígenas de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades;
- Permitir la participación efectiva de los Pueblos Indígenas en el proceso de toma de decisiones;
- Consultar a los Pueblos Indígenas sobre temas que les puedan afectar;
- Obligar a hacer consultas a los Pueblos Indígenas en temas extractivos y otros que puedan afectar sus derechos; y
- Asegurar y proteger el medio ambiente y las tierras que tradicionalmente ocupan los Pueblos Indígenas.

Ya desde la década de 1960 la legislación nacional reconocía la existencia de los indígenas amazónicos en la medida en que se organizaran como comunidades nativas. Como señala el texto, esta misma legislación tenía un problema: solo consideraba a las comunidades constituidas conforme a ley. Es decir, si las comunidades no se organizaban de la manera dictada por el sistema jurídico público, no existían. La auto-identificación, como un derecho ciudadano, es algo reciente. En la constitución de 1993 se permite la auto-identificación indígena, tanto individual como colectiva. El principal criterio para su auto-reconocimiento es la conciencia por parte de una persona o grupo de ellas de pertenecer a un determinado grupo étnico. La lengua, la ubicación territorial, las costumbres y otros elementos son factores determinantes.

La Amazonía en su conjunto, y más específicamente en el Perú, sigue siendo una inmensa variedad de ecosistemas que alberga una gran diversidad de identidades. Según el Viceministerio de Interculturalidad del estado de Perú en la actualidad existen 55 Pueblos Indígenas en la Amazonía peruana. A pesar de la riqueza cultural y dimensión que representa

contar con este conjunto humano, es escasa la comprensión que la sociedad en general tiene de ellos. Reconocer su existencia como ciudadanos merecedores de derechos no solo concierne a las esferas políticas, sino que concierne a todos los habitantes del mundo universo, y más específicamente de nuestro país.

SITUACIÓN ACTUAL DE LOS GRUPOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA

Los grupos indígenas han sufrido, y aún siguen sufriendo, el impacto de la colonización y enajenación de sus territorios, de la construcción de carreteras, de la depredación de su base productiva por los grandes y pequeños extractores de recursos naturales, y de los culturizadores que piensan que para ser reconocidos como ciudadanos deben adoptar los modelos de la cultura occidental. Sin embargo, en los últimos años el ‘problema indígena’ ha evolucionado considerablemente, teniendo su propia dinámica. Podríamos resumir su situación en los siguientes puntos:

- El Perú, como país multiétnico, tiene una enorme riqueza en la pluriculturalidad que se expresa en los Pueblos Indígenas.
- Los Pueblos Indígenas tienen creciente conciencia de su identidad de ‘ser indígena’.
- Los indígenas enfrentan el reto de ejercer el derecho de ser ciudadanos plenos en el país.
- Los derechos de los ciudadanos y de los Pueblos Indígenas no están suficientemente protegidos por la legislación nacional.
- Suele considerarse que las condiciones materiales de vida de los Pueblos Indígenas son de extrema pobreza, amenazando su seguridad humana en los aspectos más básicos, pero se ignoran otros aspectos muy positivos de su estilo de vida.
- Existe un gran desconocimiento sobre los Pueblos Indígenas, que genera su imagen negativa en la opinión pública.
- Los Pueblos Indígenas de la Amazonía sufren discriminación racial y lingüística.
- Los Pueblos Indígenas no participan de forma adecuada en el diseño ni en la ejecución de los programas de desarrollo de la Amazonía.
- El indígena protege la tierra y los recursos naturales mejor que otros sectores sociales.
- La educación para los niños y adolescentes indígenas no ha valorado históricamente la dimensión bilingüe intercultural, pero esto ha cambiado mucho en los últimos años.
- La concepción de los derechos humanos y el valor de la justicia está presente en el derecho consuetudinario de los pueblos originarios.
- El derecho consuetudinario es eficaz para la resolución de conflictos entre los Pueblos Indígenas.
- Existen frecuentes conflictos de competencia entre las autoridades tradicionales de los Pueblos Indígenas, y las autoridades políticas y locales nombradas por el Estado.

En el II Censo de las Comunidades Indígenas de Perú (INEI, 2009) encontramos otros datos importantes que nos ayudan a caracterizar el nivel de vida de las comunidades indígenas:

GENERALIDADES

- El 55,6% de la población femenina tenía entre 15 y 19 años cuando nació su primer hijo.
- El 92,2% tiene Partida de Nacimiento.
- El 85,1% tiene Documento Nacional de Identidad.
- En el 51,1% de las comunidades no se ha producido movimiento migratorio alguno en el último año; el 31,1% de las comunidades han emigrado a razón de 1 a 5 personas en el último año.
- El 12,2% de las comunidades tiene conflictos de tierra con otras comunidades indígenas; el 11,6% los tiene con comunidades colonas.
- El 56,1% considera no tener problema alguno con actividades externas; el 30,9% y el 9,1% considera la tala ilegal y la explotación de hidrocarburos como problema.
- El 75% de las comunidades está afiliado a una federación u organización indígena.

VIVIENDA

- El 52,0% vive en choza o cabaña.
- El 73,8% construye su vivienda con madera.
- El 54,3% de las viviendas tiene un piso de tierra y el 41,1% de madera.
- El 92,1% no tiene abastecimiento de agua por una red pública.
- El 94,2% no está saneado.
- El 86,2% no tiene alumbrado eléctrico.

COMUNICACIÓN Y ASISTENCIALISMO

- El 49,9% no tiene servicios de comunicación (teléfono, radiofonía).
- El 71,3% solo presenta comunicación vial por el río.
- El 40,9% de las comunidades se encuentra a más de 24 horas de la capital distrital.
- El 77,0% obtiene beneficios del programa del Vaso de Leche.
- El 50,4% obtiene beneficios del programa de Vacunas.
- El 38,0% obtiene beneficios del programa del Desayuno como alimento escolar.
- El 37,5% obtiene beneficios del programa de Textos y útiles escolares.
- El 36,3% obtiene beneficios del programa de Planificación familiar.
- El 33,9% obtiene beneficios del programa de Control de enfermedades diarreicas.



23

IMAGEN 23. Cazador *matsés* sosteniendo una flecha (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).



24

IMAGEN 24. Persona *amarakaeri* tejiendo su crisneja para construir el techo de su casa (P. Mayor, 2007).

- El 15,1% obtiene beneficios del programa de alfabetización.
- El 4,3% de las comunidades no obtiene beneficio alguno del Estado.

EDUCACIÓN FORMAL

- El 19,4% es analfabeta (11,8% de hombres y 28,1% de mujeres).
- El 85,9% posee algún Centro Educativo.
- El 51,1% de la población entre 3 y 24 años asiste a un centro de enseñanza normativa.
- El 47,3% de más de 15 años tiene primaria como máximo nivel educativo alcanzado.
- El 72,8% de los alumnos se educa en un centro de educación primaria.
- El 31,4% de los docentes son indígenas de la misma etnia y el 33,4% o no son indígenas y no hablan la lengua nativa.

SANIDAD

- El 48,7% solo forma parte del Seguro Integral de Salud.
- El 40,9% tiene establecimiento de salud.
- El 45,4% tiene un botiquín y el 42,3% un puesto de salud.
- El 79,0 del personal de salud es indígena.
- La principal atención sanitaria en los centros de salud son enfermedades parasitarias (35,75%), seguida de vómitos y diarreas (19,4%).
- El 71,3% acude al personal sanitario cuando tienen problemas de salud, el 33,0% acude al curandero, y el 36,6 se curan por sí mismos.
- Las principales causas de muerte debidamente diagnosticadas son: vómitos/diarreas (17,7%), neumonía (13,4%) y malaria (9,4%).
- El 69,5% utiliza plantas medicinales y medicina convencional; el 15,9% solo utiliza la convencional.
- En cuanto al uso de plantas medicinales: el 20,0% utiliza uña de gato, el 18,9% sangre de drago, el 16,1% malva y el 14,0% piripiri.

ACTIVIDADES PRODUCTIVAS

- El 82,4% se dedica a la agricultura, ganadería, caza y/o silvicultura.
- El 97,3% es agricultor, el 55% caza, el 51% pesca, el 51% cría animales y el 22% se dedica a la artesanía. Por lo tanto, suelen ser pluriactivos.
- Los productos agrícolas más importantes son: plátano (75%), yuca (69%), maíz (62%) y arroz (38%).
- Los animales domésticos más comunes son la gallina (81%) y el chancho (48%).

La población masculina indígena de la Amazonía peruana representa el 52,2% de la población censada y corresponde a 173.758 hombres por 159.217 (47,8%) mujeres. La población masculina es mayoritaria, siendo los *Harakmbut-Harakmbet* y los *Huitoto* los que presentan el porcentaje más elevado (57-58% de hombres). El grupo *Záparo* presenta igualmente un desequilibrio considerable hacia la población masculina (55%).

El 47,5% es menor a 15 años (158.116), el 50,6% tiene entre 15 y 64 años (168.369) y 1,9% tiene más de 64 años. De esta forma, podríamos decir que la mayor parte de los pueblos presenta una población joven que hace que se encuentren en plena expansión demográfica. De los grupos de más de 10.000 personas, los *huambisa* son el pueblo que presenta mayor proporción de personas menores de 15 años (55,5%); los *kichwa lamista* concentran mayor población entre 15 y 64 años, y mayor de 64 años (57,8% y 4,2%, respectivamente). Con los grupos con menos de 1.000 personas, los *secoya* son los que concentran mayor proporción de personas entre 15 y 64 años (55,2%).

En cuanto a la fecundidad, la población de las mujeres en edad fértil (15-49 años) asciende a 68.562 mujeres (43,1% del total de mujeres). El promedio de hijos por mujer es de 3,2. Estos números se mantienen muy estables a pesar del grupo étnico. Los *huambisa* son el grupo con mayor fecundidad (3,8) seguido por los *yahua* (3,7). El grupo con menor fecundidad son los *kichwa lamistas* con un promedio de 2,7 hijos por mujer fértil.

COMUNIDADES INDÍGENAS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO

Los grupos de indígenas "en aislamiento voluntario" o grupos "no contactados" son comunidades que viven, por elección o circunstancia, sin contacto con la civilización. En América del Sur existen alrededor de 100 grupos de indígenas "en aislamiento voluntario", y suelen ocupar áreas remotas de bosques amazónicos, principalmente en el oeste de Brasil, y el este de Perú y sureste de Ecuador. La mayoría de estas comunidades han tenido una historia de contactos a diferentes niveles, a través de experiencias pasadas de explotación o por la simple observación de aviones que sobrevuelan su área. De hecho, generalmente se cree que el miedo a lo desconocido o el causado por experiencias negativas pasadas motivan a estos grupos a permanecer aislados, y cuando se intenta contactar con estos grupos suelen observarse reacciones hostiles.

Desde que los conquistadores europeos llegaron a América del Sur en el siglo XVI, los Pueblos Indígenas fueron explotados, esclavizados o asesinados por los forasteros. Incluso personas con intenciones pacíficas, como los misioneros, trajeron enfermedades a la población indígena debido a que estos no tenían inmunidad para combatir enfermedades de origen europeo y africano como gripe o sarampión, y así sus poblaciones fueron diezgadas. Por ejemplo, durante el siglo XVI, la población autóctona de México y de Perú se redujo en un 67%; entre 1530 y 1560 se estima que la población del actual Perú pasó de 2,5 millones a 1 millón de personas debido al impacto de enfermedades transmisibles.

No obstante, fue durante el período de auge económico del caucho, entre los años 1880-1912, cuando muchos grupos indígenas sufrieron las peores atrocidades, que incluían trabajo forzado, agresiones físicas y sexuales y asesinatos masivos. Muchos de los indígenas que sufrieron esta terrible experiencia, o que supieron de ella por otros, huyeron al bosque para evitar cualquier tipo de contacto con el hombre blanco. A través de las generaciones, la necesidad de permanecer ocultos en el bosque con el fin de evitar estas atrocidades ha provocado la transmisión oral de estas experiencias entre estos grupos.

Estos grupos siguen evitando el contacto con extraños, y es importante respetar su voluntad. Sydney Possuelo, explorador brasileño, activista social y un experto de sociedades indígenas, considera que "los grupos aislados no se manifiestan entre nosotros, no piden nada de nosotros, viven y mueren en su mayoría sin nuestro conocimiento. Cuando nosotros los contactamos, con demasiada frecuencia comparten un destino común: profanación, enfermedad y muerte".

En la actualidad, los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento reconocidos en Perú son 12 grupos que pertenecen a los pueblos *capanahua*, *marubo*, *matis*, *matsés/mayoruna*, *korubo*, *cacataibo*, *yora*, *amahuaca*, *isconahua*, *mashcopiro*, *machiguenga* (*nanti* y *kirineri*), *mastanahua*, *murunahua* y *chitonahua*; existen otros Pueblos Indígenas cuya pertenencia étnica no se ha podido identificar. En cuanto a los Pueblos Indígenas en Situación de Contacto Inicial, se conocen grupos de *nahua* o *yora*, *machiguenga* y *amahuaca* (Decreto Supremo N° 001-2014-MC). No obstante, es lógico pensar que existen otros grupos aún no localizados. Estas poblaciones indígenas están en conflicto con la expansión económica regional y se enfrentan a las amenazas de las operaciones de extracción minera, de petróleo y gas, madereros ilegales, expansión agrícola y narcotraficantes. Generalmente, el resultado de este encuentro provoca la muerte de estos indígenas debido a agresiones o a enfermedades. En el año 2006, el Estado Peruano ha promulgado la Ley N° 28736, Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial (PIACI), como instrumento jurídico para establecer el Régimen Especial Transectorial de protección de los derechos de los Pueblos Indígenas u Originarios en situación de Aislamiento o en situación de Contacto Inicial y velar por su protección, garantizando en particular sus derechos a la vida y a la salud, salvaguardando su existencia e integridad; sin embargo, este régimen en la práctica no existe hasta ahora.

En consideración a la especial vulnerabilidad en temas de salud de estos pueblos, el Ministerio de Salud ha aprobado una serie de normas técnicas, como NT N° 799-2007/MINSA, 'Prevención, Contingencia ante el Contacto y Mitigación de Riesgos para la Salud en escenarios con presencia de Indígenas en Aislamiento y en Contacto Reciente'; y guías técnicas de salud, como la GTS N° 797-2007/MINSA 'Relacionamiento para casos de Interacción con Indígenas en Aislamiento y Contacto Reciente'; y la GTS N° 798-2007/MINSA 'Atención de Salud a Indígenas en Contacto Reciente y en Contacto Inicial en Riesgo de Alta Morbimortalidad'. De esta forma, Perú está trabajando para ayudar a estas comunidades delimitando zonas

restringidas, como Reservas Indígenas, que permitan continuar en modo de vida y su estado de aislamiento. Las Reservas Indígenas son tierras delimitadas por el Estado peruano en favor de los PIACI para proteger sus derechos, territorio y las condiciones que aseguren su existencia e integridad como pueblos. Es una figura jurídica reciente que reemplaza la figura anterior de Reservas Territoriales. Con la nueva figura de Reservas Indígenas se les dota a estos territorios de un mayor nivel de protección legal y se establecen con claridad las autoridades competentes, las medidas de control y las limitaciones en cuanto al acceso y desarrollo de actividades en dichas áreas.

En Perú existen tres Reservas Indígenas y dos Reservas Territoriales formalmente creadas a favor de los PIACI que suman un total de 2.858.678.66 hectáreas:

- Reserva Indígena a favor del grupo étnico Murunahua (470.305,89 ha.).
- Reserva Indígena a favor del grupo étnico Mashco Piro (816.057,06 ha.).
- Reserva Indígena a favor del grupo étnico Isconahua (298.487,71 ha.).
- Reserva Territorial del Estado a favor de los Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros (443.887,00 ha.).
- Reserva Territorial a favor de los Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario, ubicados en el departamento de Madre de Dios (829.941,00 ha.).

Además, existen otras tres áreas en proceso de reconocimiento: i) Reserva Indígena Sierra del Divisor Occidental, ii) Solicitud de Reserva Indígena Cacataibo Sur y Cacataibo Norte, y iii) Reserva Indígena Tapiche, Blanco, Yaquerana, Chobayacu y afluentes.

Sin embargo, los PIACI se encuentran también en Áreas Naturales Protegidas y, probablemente, en las áreas sobre las que se han formulado propuestas de Reservas Indígenas. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) ha propuesto nuevas áreas: cuenca de alto Tapiche, al norte de la Sierra del Divisor, cuenca del alto Curaray-Arabela, en la frontera con Ecuador, cuenca del Yavarín-Mirim, en la frontera con Brasil, y dos zonas para grupos cacataibo, en el límite entre Loreto y Ucayali, al sur del P. N. Cordillera Azul (Napolitano y Ryan, 2007).

CONCEPTO DE PROPIEDAD PARA LOS INDÍGENAS Y PARA EL ESTADO

Es importante destacar que el significado de propiedad tiende a variar en función del tipo de sociedad en la que nos encontremos. Las sociedades indígenas no han desarrollado formas de posesión privada en forma de parcelas individuales y familiares, sino más bien el derecho al usufructo

de áreas (en ocasiones, existe el concepto de cesión de bienes por parte de la naturaleza donde su tenencia dependerá de su buen uso; además, esta área debe ser compartida con los otros seres que la habitan):

“Los indígenas y la naturaleza en nuestros territorios somos uno solo, una sola cosa, y así los Asháninkas exigimos no solo la tierra para nosotros, sino para los monos, las huanganas, los añujes. Ellos también tienen derecho a vivir”

Juaneco, Dirigente Asháninka, Perú

“La tierra es nuestra madre que da luz, que genera la vida; ella misma es la vida y por eso la amamos, respetamos y protegemos comunitariamente. Siendo vida, es sagrada, y destruirla es destruirnos a nosotros mismos. Por eso convivimos y dialogamos con ella, como expresión de los continuos beneficios que de ella recibimos. Por eso la tierra es la base esencial de toda nación indígena. El indígena lo es en cuanto posee la tierra, porque en ella se desarrolla su personalidad individual y colectiva... El indígena, al perder su tierra, pierde sus costumbres, idioma, ritos, organización comunitaria y social.”

Segunda Consulta Ecuménica:

Los Pueblos Indígenas de América, Conclusiones 1.1

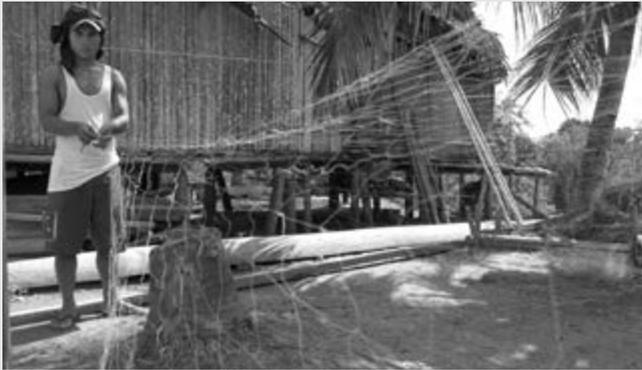
Las formas de propiedad de parcelas individuales, características de las sociedades capitalistas, muchas veces interfieren con los derechos ancestrales indígenas, de usufructo de los recursos naturales, donde el uso de la tierra es un asunto de acuerdo interno dentro de la comunidad.

Para los indígenas el territorio es el embrión que da origen a la existencia de pueblos con cultura e identidad propia. Si no tienen territorio, se consideran Pueblos Indígenas sin vida y, por tanto, sentenciados a ser exterminados. Esta definición contrasta con el concepto occidental. Para la sociedad occidental, la tierra es de un determinado propietario cuando cuenta con título de propiedad inscrito en los Registros Públicos. Para los indígenas el dueño es la ‘Madre de la Tierra’. Para el mercado, la tierra adquiere importancia monetaria y es negociable. Para los indígenas tiene importancia espiritual y es sagrada. Sin embargo, en la cosmovisión amazónica no cabe el término “tierra”, sino Territorio, en un concepto amplio de la integralidad, que incluye el suelo, el agua, y todos los recursos de fauna y flora que contienen, como un bien colectivo en interdependencia con la naturaleza. Las montañas y las cataratas donde meditaron sus ancestros son heredados como lugares sagrados y gozan de respeto como fuentes de realización visionaria y fortalecimiento espiritual.

El territorio, como expresión primera de la soberanía de los pueblos, se ha constituido como uno de sus temas de reivindicación más importantes. En las últimas décadas algunos estados de la cuenca amazónica han



25



26

TABLA 3. PROMEDIO DE TITULACIÓN ANUAL DE LAS COMUNIDADES NATIVAS EN PERÚ.

Año de Titulación	Nº de comunidades	Promedio de Titulación Anual
1975	126	126
1980-1976	202	40,4
1985-1981	175	35
1990-1986	230	46
1993-1991	305	101,7
Total Estimado	1308	69,8

IMAGEN 25. Construcción de una *maloca matsés* (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 26. Nativo *yagua* reparando su red de pesca (P. Mayor, 2008).

dado pasos legales para reconocer la propiedad de los territorios indígenas desde tiempos ancestrales. Sin embargo, han aparecido nuevos problemas por la superposición con las concesiones petroleras, mineras, forestales y madereras. El ordenamiento jurídico de los Estados, basado en patrones occidentales, donde la propiedad de la tierra se concibe como individual, produce conflictos porque los sistemas administrativos públicos suelen desconocer los derechos tradicionales de uso, y otorgan la propiedad a personas o entidades ubicadas fuera de la zona, para implantar sistemas agropecuarios, mineros, forestales, turísticos y otros.

Esta nueva forma de propiedad conlleva nuevos planteamientos: compra y venta de la tierra, acumulación, tráfico, especulación, deforestación y deterioro de los recursos naturales, la mayor parte de las ocasiones en beneficio de intereses económicos privados. De esta forma, se ha puesto en evidencia que este reconocimiento no trae el ejercicio real de estos derechos. Es posible que las causas últimas sean la falta de voluntad de reconocer a los Pueblos Indígenas sus derechos territoriales ancestrales y, sobre todo, porque la lucha por los derechos se contraponen a los modelos de desarrollo occidentales impuestos por el Estado o las corporaciones privadas. Detrás de esta falta de voluntad de no reconocer en toda su extensión estos derechos está el mito del “indígena como freno al desarrollo”, y la idea de que el otorgamiento de derechos constituye una traba para la inversión privada.

Cuando se habla de fronteras rápidamente se piensa en frontera política, geográfica, étnica o lingüística. Pero muy pocas veces se piensa en la manera cómo una sociedad percibe sus propios límites y del sentido que da a esa noción. Tan lejos como se remonta la memoria colectiva, antes de que naciera la tierra de ‘las gentes’, las fronteras no existían, y la tierra de los ancestros se extendía hasta el infinito. Todo el mundo podía ir libremente por todas partes. Los Pueblos Indígenas únicamente establecían la máxima frontera, la que marcaba el límite de lo desconocido, más allá de la muerte. En el interior de este vasto espacio no existían nuevas divisiones, todo era un continuum. Sin embargo, a cada tribu le correspondía un territorio de caza y pesca que defendía frente a otras tribus. Las comunidades amazónicas suelen percibirse como cazadoras y pescadoras, y sus culturas, costumbres y tradiciones se definen más en relación con la caza y la pesca que con las actividades agrícolas, que representan un porcentaje menor de las actividades cotidianas, especialmente para los hombres.

Cada comunidad dispone de varios territorios reconocidos de caza y pesca en las mismas fuentes de los ríos que no se superponen jamás. Este respeto al territorio de caza ajeno pone en relieve la disciplina de cada grupo. En la práctica es raro que surjan disputas en relación a esto, lo que deja suponer que los casos de trasgresión son poco numerosos. En resumen, podríamos considerar que para las comunidades amazónicas originarias las nociones de frontera, territorio, espacio, revelan un perfil de identidad, de pertenencia, y un sentimiento religioso, más que una simple realidad objetiva (Chaumeil, 1983).

LUCHA DEL INDÍGENA AMAZÓNICO POR EL TERRITORIO

Los Pueblos Indígenas del mundo han luchado constantemente por sus reivindicaciones territoriales. Ellos apoyan sus derechos a la tierra ancestral fundamentalmente en la vida que estas comunidades han desarrollado en ellas desde tiempos inmemoriales: allí cazan, pescan y recolectan frutos, hojas, cortezas y otros recursos del bosque, que les abastece de alimentos, medicinas, y materiales para sus casas, así como herramientas e instrumentos de la vida cotidiana. El título indígena es una institución jurídica que ampara los derechos ancestrales de los Pueblos Indígenas a la tierra, territorios y recursos (Caballo, 2005).

Con anterioridad a la llegada de los colonizadores, los Pueblos Indígenas se consideraban a sí mismos poseedores y únicos ocupantes de sus tierras y territorios. Estos pueblos son los primeros ocupantes de unos territorios que en su gran mayoría les han sido arrebatados por los colonizadores, por el Estado sucesor de la metrópolis y/o por particulares que los han invadido.

Cuando se habla del título indígena nos referimos al antecedente, remoto o reciente, de la adquisición de la tierra, territorios y recursos que, en el caso de los Pueblos Indígenas, estaría configurado por la ocupación y utilización inmemorial de estas tierras, o de alguna otra manera. Este título histórico de primeros ocupantes les otorgaría el fundamento jurídico inmediato para administrar y disponer de sus territorios y de los recursos que en él se encuentran. Esta es la razón por la que los Pueblos Indígenas consideran que ellos son los legítimos propietarios de sus territorios, con o sin título escrito de propiedad. La necesidad de disponer de un título escrito que sirva de prueba de su dominio coloca a los Pueblos Indígenas en una situación de franca desventaja.

Los Pueblos Indígenas nunca han utilizado, por propia voluntad, ese tipo de parámetros para determinar los límites de sus territorios y para justificar su propiedad. El título escrito, corolario de la propiedad privada, era desconocido por los Pueblos Indígenas, y su imposición condujo al despojo de sus territorios.

Para que el título indígena (que encuentra su justificación en la posesión, ocupación y uso que tradicionalmente hacen o han hecho los Pueblos Indígenas de sus tierras, territorios y recursos) tenga validez y aplicabilidad en el orden jurídico interno es necesario un reconocimiento constitucional o legal de dicho título. Sin embargo, este reconocimiento tendría un carácter meramente declarativo, pues el real fundamento del título indígena residiría, como se ha dicho anteriormente, en la posesión, ocupación y uso que tradicionalmente han hecho o actualmente hacen los Pueblos Indígenas de sus tierras, territorios y recursos. Consecuentemente, el título indígena no se encontraría limitado por el derecho estatal, en el sentido de que emanaría de él, sino solo en el sentido de que para su aplicación por los tribunales debería ser admitido en el orden jurídico interno. En este orden de conceptos, la titularidad de la tierra y los territorios tradicionales de los Pueblos Indígenas es conservada y regida, bajo la forma de título indígena, por sus propias leyes y costumbres. El título indígena y su fuente son anteriores a la existencia misma del Estado y pre-existente al Derecho del conquistador o colonizador.

ANTECEDENTES DEL PROCESO DE TITULACIÓN DE TIERRAS

Las poblaciones indígenas y nativas, a pesar de su importancia cuantitativa y cualitativa en la conformación histórica del país, no han sido adecuadamente consideradas en el ordenamiento jurídico nacional del Perú. Esto ha sido así debido a, 1) el contexto de la dominación hispánica; 2) las condiciones del patrimonialismo burocrático característico de la conformación colonial durante los siglos XVI hasta los dos primeros decenios del XIX; y 3) consecuencia del objetivo explícito de encuadrar a los indígenas en un sistema de relaciones que los mantuviera subordinados al dominio del colonizador, por lo que se desarrollaron dos regímenes jurídicos diferenciados conocidos como 'repúblicas'. En aquella época, los indígenas, jurídicamente, estaban sometidos a las condiciones de la 'República de Indios', en contraposición a la 'República de Españoles'.

A partir de la independencia de España en 1821, la existencia jurídica de los indígenas es prácticamente ignorada. Es más, dentro de los presupuestos de la modernización mercantil y capitalista del país, el objetivo categóricamente buscado consistió en promover su incorporación a la sociedad nacional, o en su desaparición como identidad o conformación cultural distinta del ser nacional peruano.

Durante los siglos XIX y XX, el presupuesto básico en el ordenamiento jurídico oficial, no ha contemplado la pre-existencia de la pluralidad de culturas y grupos sociales dentro de la nación peruana sino, por el contrario, la concepción de una situación homogénea de país, en donde la existencia del estado peruano supone la integración e igualación de los sujetos a él subordinados. En ese contexto, las poblaciones nativas, tribales, campesinas e indígenas en general son prácticamente ignoradas para la conformación del sistema jurídico nacional global. Dicho sea de paso, es un *a priori* teórico la existencia de un solo sistema jurídico en el país y no la co-existencia de varios sistemas en el mismo territorio.

A excepción de una Disposición en la Constitución de 1828 referida a los fondos de las comunidades, y con la particularidad conocida de los Decretos Bolivarianos relativos a los intentos de liberalización y privatización de las tierras de comunidad, el siglo XIX transcurre sin que en las definiciones básicas de Nación y Estado se tome en cuenta la existencia del mosaico cultural en que consistía el Perú. Todo ello a pesar de que más del 60% de la población del territorio peruano era indígena. Incluso, sin considerar la existencia de la organización comunal como un elemento de relevancia positiva o negativa en la conformación económica del país. Más bien, de acuerdo al espíritu de las medidas bolivarianas y dentro de una concepción liberal de la economía, las organizaciones comunales o corporativas eran concebidas como un obstáculo para el desarrollo del país.

Durante todo este período las comunidades continuaron con su existencia silenciosa al margen del ordenamiento legal, siendo víctimas de la expropiación de sus tierras por parte de criollos y mestizos y, a pesar de haber sido abolida la servidumbre, durante la República el indígena sufría los más duros golpes jamás recibidos por parte del conquistador español.

En las primeras décadas del siglo XX se produjo un debate nacional sobre el llamado “problema del indio” o “problema indígena”. Jose Carlos Mariátegui, en sus 7 Ensayos sobre la realidad peruana, analiza este “problema” desde una perspectiva económica y social, dejando atrás los enfoques meramente raciales, jurídicos o religiosos que desnaturalizaban el debate. “*La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal*”, concluye.

El 31 de noviembre de 1909 se promulgó la Ley 1220 (Ley de Tierras de Montaña, que substituyó a la Primera Ley Orgánica de Tierras de Montaña de 1898). La ley establecía que las tierras de los Pueblos Indígenas fueran automáticamente incorporadas como tierras de dominio del Estado, puesto que no habían sido legítimamente adquiridas, es decir, mediante el Código Civil o la ley del 1898. En realidad, esta ley estableció privilegios en favor de los caucheros y en la práctica significó que los adjudicatarios se consideraran dueños absolutos y perpetuos de las tierras y de cuantos seres habitaran en ellas, incluidas las personas.

Es en la Constitución de 1920 donde por primera vez se reconocen algunos derechos a las poblaciones indígenas. El Art. 41° señala que “*los bienes de propiedad del Estado, de instituciones públicas y de comunidades de indígenas son imprescriptibles y solo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley*”. Igualmente, el Art. 58° del mismo cuerpo legal señala que “*el Estado protegerá a la raza indígena y dictará las leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. (...) La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les corresponden*”. Se reiniciaba, así, una nueva etapa de protección del Estado y de la sociedad peruana frente a los indígenas que ha ayudado a caracterizar el desarrollo del marco jurídico del presente siglo XXI respecto al régimen de tierras.

La Constitución de 1933, indudablemente, mejoró en los textos el régimen de protección de las comunidades y de los indígenas. No obstante, el énfasis estuvo más dirigido a las comunidades indígenas de la costa y la sierra, pero no para las nativas de la Amazonía, sobre las cuales solo se legislará orgánica y sistemáticamente en la década de los 1970. En el título especial que la carta fundamental dedicaba a las comunidades de indígenas se “*garantiza la integridad de la propiedad de las comunidades*”. Se dispone el catastro correspondiente y, además de la imprescriptibilidad del derecho de aquellas sobre sus tierras, se agrega la inenajenabilidad y la inembargabilidad, salvo en el caso de expropiación por causa de utilidad pública; estableciéndose, además, la capacidad del Estado para dotar de tierras a las comunidades, cuando estas no las tengan.

Esta es la razón por la que, desde 1920, de un total de 4.792 comunidades peruanas reconocidas, aproximadamente el 50% de las comunidades fueron reconocidas entre 1964 y 1991. Además, los auges de reconocimiento de comunidades coinciden con las épocas de mayor movilización campesina y de presión por la tierra (1965-67, 1975-78, 1984-90). A juzgar por el anterior indicador, el período 1920-1964 no significó un impulso para el desarrollo de las comunidades como instituciones reconocidas por la

sociedad y el Estado nacional. La tónica central de tales dispositivos reside en la apreciación inicial de una situación que considera en minusvalía al indígena y, como consecuencia, surge el propósito de integrar a dicha población a la sociedad nacional.

Existen diversos autores (por ej. Trapnell, 1982) que opinan que el proceso de titulación de tierras, y consecuentemente de sedentarización de las comunidades, ha sido una estrategia de control de las poblaciones nativas por parte del Gobierno con la finalidad de poder implementar sus planes de conquista. En cualquier caso, este proceso de posesión de la tierra está muy lejos de poder ser considerado como simplemente la adjudicación y limitación de unas tierras donde poder proyectar la propia cultura; sino que ha supuesto drásticos cambios de la percepción que tienen de sí mismos los propios Pueblos Indígenas y de su relación con el entorno.

A lo largo del siglo XX, los programas movilizadores del gobierno, autor de las fronteras políticas del Estado, tienen como objetivos: 1) contribuir al (re)poblamiento de las zonas fronterizas por la eterna cuestión de seguridad y siguiendo la política de “fronteras vivas”; y 2) reforzar el sentimiento de patriotismo o de ‘peruanización’ frente a los países vecinos. De esta forma, las comunidades indígenas viven cotidianamente la presión de reconocerse tras la fórmula patriótica de ‘ser peruano’. En estas condiciones es difícil preservar una identidad propia (Chaumeil, 1983).

EL PROCESO DE TITULACIÓN DE TIERRAS HOY DÍA

Desde la década de 1990, decenas de países en desarrollo han optado por descentralizar la gobernanza forestal. Casi una tercera parte de los bosques de los países en desarrollo están siendo administrados por comunidades locales, en territorios que superan en extensión a las áreas protegidas. La concesión de un título legal formal a los grupos indígenas sobre su territorio es un mecanismo que permite implementar la descentralización, especialmente en América Latina y el Caribe, donde a fines de 2000 los estados habían otorgado títulos oficiales a comunidades locales que sumaban más de 100 millones de hectáreas de bosque. Hay muchas evidencias de que cuando un territorio no tiene su propiedad ni derechos de uso bien definidos, aparecen agentes externos que rápidamente sobreexplotan los recursos naturales; se produce lo que se ha dado en llamar “la tragedia de los bienes comunes”, inicialmente descrita por Hardin (1968), y estudiada posteriormente por un sinnúmero de autores.

Debido a que la titulación es costosa y compleja, y pocas comunidades indígenas la han emprendido independientemente. La gran mayoría de los títulos han sido otorgados a través de campañas de titulación dirigidas por agencias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales (ONGs). Al encontrarse casi todas las comunidades situadas a la orilla de los ríos, que son sus principales arterias de transporte, las campañas de titulación se iniciaron usualmente en un extremo de la cuenca y fue extendiéndose progresivamente. Las campañas se han llevado a cabo a lo

largo de varias décadas, y debido a estrategias político-militares y económicas, que incluyen la disputa fronteriza con Ecuador y la expansión de la exploración petrolera, las primeras campañas de titulación se localizaron en el norte de Loreto.

De acuerdo a la ley peruana (Decreto Ley 22175) los territorios indígenas se titulan en forma comunal. En función del número de familias y del área disponible en el entorno se otorga una cantidad de hectáreas a la comunidad nativa que se ha inscrito en Registros Públicos y ha obtenido su personería jurídica. Posteriormente, son las propias familias las que suelen decidir el uso de las tierras y recursos otorgados.

En la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley 20653 en 1974, derogada por el Decreto Ley 22175 en mayo de 1978) y en su Reglamento se establecen las normas y procedimientos para la inscripción, demarcación y titulación de comunidades nativas. Para que la comunidad obtenga su personería jurídica debe ser inscrita por la Dirección Regional Agraria (DRA), en el Registro Nacional de Comunidades Nativas y en los Registros Públicos. Para este fin la DRA realiza un censo y un estudio socioeconómico de la comunidad. Las competencias que estuvieron en las décadas pasadas a cargo del Proyecto Especial de Titulación de Tierras (PETT), un brazo técnico del Ministerio de Agricultura para la titulación de tierras, fueron luego transferidas a COFOPRI, y actualmente están descentralizadas en la Dirección de Saneamiento Físico Legal de la Propiedad Agraria (DISAFILPA) de las Direcciones Regionales de Agricultura de los Gobiernos Regionales, las que tienen la responsabilidad de hacer la demarcación de la comunidad nativa y de levantar el plano perimétrico. El antiguo Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) era el encargado de hacer la clasificación de suelos. En 2017 se publicó la Resolución Ministerial n° 194-2017-MINAGRI que impulsa los procesos de titulación de comunidades nativas reduciendo las trabas técnicas y de coordinación en el proceso. El principal cambio es que ahora la elaboración del estudio de suelos y la clasificación de tierras y su aprobación se realiza a nivel regional. Además, se ha reducido la complejidad en los análisis de suelos. A partir de esta clasificación se establecerá el área que será titulada (suelos de aptitud agropecuaria) y el área que será cedida en uso (suelos de aptitud forestal). La DRA es la que otorga el título al final de este procedimiento.

El Decreto Ley 20653 acuñó el concepto de que *“las comunidades nativas tienen el origen en los grupos tribales de la selva y ceja de selva, y están constituidos por conjuntos de familias vinculados por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso”*. En relación con las tierras comunales estableció el régimen de protección de la propiedad territorial, cuyas características especificaban que eran inalienables, inembargables e imprescriptibles, garantizando la integridad territorial. Esta Ley derogó la n° 1220 de principios de siglo XX, mediante la cual se establecía que las tierras de los nativos debían ser automáticamente incorporadas como tierras de dominio de Estado. La nueva Constitución promulgada el 29 de diciembre de 1993 mantiene

muchos de los derechos que anteriormente fueron reconocidos en la Constitución de 1979, e incluye nuevos derechos que benefician a los Pueblos Indígenas. No obstante, esta nueva Constitución recorta drásticamente el derecho a la tierra, ya que disuelve el régimen de protección sobre las tierras comunales, porque ya no se habla de la inembargabilidad e inalienabilidad de estas, y porque, aunque siguen siendo imprescriptibles, pueden ser catalogadas como abandonadas legalmente.

La Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas”, más conocida como la Ley de Tierras (Decreto Ley 26505) en su Artículo 1 dice que la ley busca “*promover la inversión privada*”. Esta ley se fundamenta en el concepto de que las tierras de las comunidades nativas no producen lo suficiente para el país. En el Artículo 2° define el concepto ‘tierra’ como todo predio susceptible de tener uso agrario, es decir, que pueda ser utilizado por la agricultura, aunque posteriormente estas tierras puedan ser utilizadas para cualquier otra actividad económica. Según el Artículo 5° las tierras abandonadas por sus dueños quedan incorporadas al dominio público, para su adjudicación en venta. El abandono se producirá cuando las comunidades nativas incumplan los términos y condiciones de los contratos de cesión en uso que han suscrito con el Estado por las tierras forestales que les ha adjudicado mediante concesión: talar ilegalmente árboles, por ejemplo. Con esta ley se propone la promoción de la inversión privada, el cambio del concepto de tierra y se limita la protección hacia la propiedad colectiva del territorio.

Por otro lado, mediante la Resolución Legislativa 26253, el Estado aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que establece que los Gobiernos deberán tomar las medidas necesarias para determinar las tierras que los Pueblos Indígenas ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. Asimismo, estipula que deberá impedirse que personas extrañas a esos Pueblos Indígenas puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de la propiedad de la tierra.

En el censo de 1993 (INEI, 1993), en la globalidad de Perú se censaron 8.793.295 indígenas, el 97,8% de los cuales eran andinos (90,9% quechuas andinos y 6,9% aymaras) y el 2,1% amazónicos. Desde 1821, cuando nació la república independiente de Perú, se habían realizado 10 censos nacionales, pero en 1993, por primera vez, se recogió información específica sobre el componente étnico y multicultural de la población. En el año 2007 se realizó el II Censo de Comunidades Indígenas en la región (INEI, 2009). En el censo de 1993 se identificaron 1.450 comunidades indígenas de la Amazonía peruana pertenecientes a 65 Pueblos Indígenas, que sumaban 299.218 habitantes. Según esas cifras, en Perú los indígenas constituían entonces la tercera parte del Estado. Es importante destacar que, según el XII Censo de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas o Censo peruano de 2017, casi un tercio de la población se autoidentifica como indígena o culturalmente indígena. De los 23.196.391 habitantes de 12 y más años de edad, el 60,2% informaron identificarse como mestizo, el

22,3% de origen quechua; el 5,9% se siente de origen blanco; el 3,6% afrodescendiente, el 2,4% de origen aymara, y el 0,73 se considera nativo o de la Amazonía.

De acuerdo al Proyecto Especial de Titulación de Tierras en diciembre de 1999 (Ministerio Agricultura, 2002) existían 1.265 comunidades indígenas inscritas en registros públicos, de las cuales 1.175 estaban tituladas. Según esta misma fuente las comunidades tituladas abarcaban 10.500.000 ha. En estos trabajos aún se estima que faltan aproximadamente 95 comunidades por inscribir y titular. Igualmente es necesario explicitar que se produjeron conflictos por la tenencia de la tierra, generalmente con comunidades o caseríos colonos.

De esta forma, 23 años después de la Ley de Tierras, solo el 80% (1.038 comunidades) tenía su título de propiedad. Sin embargo, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) sostiene que en el año 2009 el número de comunidades es significativamente mayor (por lo menos 2.120 comunidades), y el Instituto del Bien Común (IBC, 2016) considera que hay 2.009 comunidades nativas. De esta forma, el porcentaje de comunidades tituladas en la actualidad se considera que es del 67,9%. Entre 2000 y 2004 se han titulado 55 comunidades nativas en la Región de Loreto y una comunidad nativa en la Selva Central, sumando un total de 56 comunidades tituladas en 5 años. Como se puede observar, el proceso de titulación de comunidades nativas es un proceso sumamente lento.

Según el II Censo de Comunidades Indígenas (INEI, 2009), existen 1.786 comunidades en la Amazonía peruana, de las que 1.438 son reconocidas por el Ministerio de Agricultura, 1.334 están tituladas y 1.178 tienen realizada la inscripción del título en los Registros Públicos.

Actualmente, en Perú existen 7.267 comunidades campesinas registradas, de las cuales 5.137 ya han finalizado su proceso de titulación (Tabla 4). En cuanto a comunidades nativas, existen 2.434 comunidades nativas, que suponen el 37,7% de las tierras tituladas totales en Perú. Entre el 2007 y el 2017 el número de comunidades nativas reconocidas (tituladas o no) creció un 26%; mientras que el crecimiento de las comunidades campesinas fue sensiblemente menor, con un 16%. La extensión de tierra titulada por comunidades nativas creció un 34%, mientras que fue del 3,25% para comunidades campesinas. Estos resultados muestran una tendencia a la conservación de las comunidades nativas y campesinas.

Mientras la titulación avanza a paso lento, avanza rápidamente la expansión de las actividades agropecuarias, forestales, petroleras y mineras en áreas donde no se ha terminado de titular los territorios de los Pueblos Indígenas. Parte importante de las titulaciones de comunidades nativas se realiza gracias al apoyo de las organizaciones indígenas, ONGs y la cooperación internacional. Actualmente se están ejecutando varios proyectos de titulación con apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo y otros cooperantes. Sin embargo, los títulos no se obtienen con la celeridad que se requiere pues el proceso de titulación es muy lento, complicado y burocrático. Una comunidad nativa, desde que es reconocida hasta que se titula, debe enfrentarse a un tedioso trámite administrativo con más de 27 pasos, que suele tomar más de dos años. Además, después de analizar la forma cómo fueron tituladas, se han encontrado serias deficiencias en la

delimitación y determinación de la extensión del área demarcada para las comunidades, lo que causa con frecuencia problemas de superposición con otras comunidades o predios privados, y da lugar a conflictos. Esta situación debería cambiar para poder lograr el respeto a los derechos humanos y colectivos de los Pueblos Indígenas y contribuir al ordenamiento territorial, resolución de conflictos y desarrollo sostenible de la Amazonía.

Por otro lado, en los últimos años la ocupación de la Amazonía se ha intensificado y los territorios indígenas se encuentran amenazados por pequeños y grandes agricultores, concesiones forestales, petroleras y mineras. Uno de los principales problemas es que el Estado no maneja un catastro de comunidades nativas y las decisiones de otorgar títulos y/o concesiones a terceros muchas veces se toman en los centros de poder, sea en Lima o en capitales de las regiones, sin hacer las constataciones en el campo que se requieren y sin una previa aproximación a la realidad que allí subyace. Un ejemplo de esto es la delimitación de los Bosques de Producción Permanente – BPP, y las consiguientes concesiones forestales, que con frecuencia se superponen con territorios tradicionales de comunidades, e incluso con centros poblados.

En este sentido, parece también evidente que este proceso busca titular las extensiones de tierra más pequeñas posibles. Las razones de esta actitud parecen evidentes: hay que dar cumplimiento a la ley de manera neutral y formal, comprometiendo la menor cantidad de tierras posible, a fin de reservarlas para “la inversión privada”, los colonos y las grandes compañías forestales y agropecuarias. Un ejemplo de esta mentalidad lo constituye la ideología del “Perro del Hortelano”, expresada en una serie de famosos artículos periodísticos por el expresidente Alan García (2007). Y en los últimos años, debido a la creciente oposición de las comunidades amazónicas a la explotación petrolera y a ciertos megaproyectos (hidroeléctricas, carreteras), algunos empresarios, funcionarios y políticos consideran que la titulación constituye una traba a la inversión privada y una rémora al desarrollo amazónico. La lógica de esta actitud es propia de una sociedad organizada para incrementar el poder económico y político de quienes desde ya lo poseen, e impedir el acceso a la riqueza y al poder de aquellos sectores sociales funcionales al sistema, ya que pueden seguir trabajando como mano de obra barata (Chirif, 1980).

Recientemente se ha demostrado que la titulación de territorios indígenas es una herramienta útil para frenar deforestación, en muchos casos equiparable a figuras de conservación estatal o privada (Schleicher *et al.*, 2017), y que el proceso de titulación ayuda a reducir la deforestación en más de tres cuartas partes y la perturbación forestal en aproximadamente dos tercios en los primeros dos años después de conseguir el título (Blackman *et al.*, 2017). Además, se ha observado que estos efectos son más acusados en comunidades pequeñas y cercanas a centros poblacionales importantes. Es posible que este efecto sea debido a la mayor presión reglamentaria informal y formal por parte de instituciones estatales. Sin embargo, este efecto inmediato generalmente se atenúa con el tiempo. Es entonces cuando se restauran las interacciones del sector público de la comunidad con el sector privado o público en búsqueda de una mejora de su calidad de vida. No obstante, necesitan tiempo para que los miembros de la comu-

TABLA 4. CUADRO DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS E INDÍGENAS CLASIFICADAS EN FUNCIÓN DE LAS REGIONES QUE CONFORMAN EL ESTADO DEL PERÚ EN EL AÑO 2018.

Departamentos	N° Comunidades Tituladas	Total extensión titulada (ha)	Comunidades Campesinas (CC)			
			N° CC Titulada	N° CC Inscrita por titular	N° CC Por inscribir y titular	Total CC
Amazonas	286	2.508.483,28	52	2	0	54
Ancash	351	1.724.468,75	331	20	0	351
Apurímac	476	1.974.103,66	432	44	0	476
Arequipa	104	1.415.774,55	95	9	0	104
Ayacucho	697	2.918.620,51	486	205	0	691
Cajamarca	115	607.565,67	88	23	0	111
Cusco	1.019	3.762.255,25	796	131	0	927
Huancavelica	640	1.848.231,34	524	116	0	640
Huánuco	316	1.063.209,52	205	87	8	300
Ica	11	202.580,55	6	5	0	11
Junín	618	2.105.612,43	357	46	0	403
La Libertad	123	469.282,33	112	11	0	123
Lambayeque	28	448.005,71	18	10	0	28
Lima	289	2.194.683,99	229	60	0	289
Loreto	2.082	6.964.307,11	44	66	811	921
Madre de Dios	37	398.602,31	0	0	1	1
Moquegua	76	498.595,08	72	4	0	76
Pasco	207	944.968,1	64	9	1	74
Piura	136	921.164,42	125	11	0	136
Puno	1.303	2.162.313,04	1.057	246	0	1.303
San Martín	167	217.279,32	1	3	59	63
Tacna	46	486.528,73	43	3	0	46
Ucayali	574	2.833.677,34	0	0	139	139
TOTAL	9.701	38.670.313,04	5.137	1111	1019	7.267

FUENTE. Sistema de información sobre comunidades campesinas del Perú (SICCAM) y Sistema de información sobre comunidades nativas de la Amazonía peruana (SICNA), Instituto del Bien Común; Elaboración propia.

Comunidades Nativas (CN)						
Total extensión titulada (ha)	N° CN Titulada	N° CC Inscrita por titular	N° CN por inscribir y titular	Total CN	Total extensión titulada (ha)	% Extensión titulada por CN (respecto a la extensión total)
691.917,63	202	9	21	232	1.816.565,65	72.4
1.724.468,75	0	0	0	0	0	0.0
1.974.103,66	0	0	0	0	0	0.0
1.415.774,55	0	0	0	0	0	0.0
2.918.606,52	1	5	0	6	13,99	0.0
395.743,19	4	0	0	4	211.822,48	34.9
2.682.443,08	83	7	2	92	1.079.812,17	28.7
1.848.231,34	0	0	0	0	0	0.0
970.780,04	9	5	2	16	92.429,48	8.7
202.580,55	0	0	0	0	0	0.0
1.268.416,64	184	23	8	215	837.195,79	39.8
469.282,33	0	0	0	0	0	0.0
448.005,71	0	0	0	0	0	0.0
2.194.683,99	0	0	0	0	0	0.0
304.961,95	670	382	109	1.161	6.659.345,16	95.6
0	27	5	4	36	398.602,31	100.0
498.595,08	0	0	0	0	0	0.0
500.843,01	99	24	10	133	444.125,09	47.0
921.164,42	0	0	0	0	0	0.0
2.162.313,04	0	0	0	0	0	0.0
1.264,4	30	71	3	104	216.014,92	99.4
486.528,73	0	0	0	0	0	0.0
0	347	54	34	435	2.833.677,34	100.0
24.080.708,62	1.656	585	193	2.434	14.589.604,4	37.7

nidad se inscriban en programas del sector público, o para mejorar sus medios de subsistencia como para afectar el cambio de la cubierta forestal. Por último, la mejora en la gobernanza interna de la comunidad permitirá cuidar mejor su territorio; por eso, las comunidades menores suelen mantener la calidad ecosistémica del territorio. Sin embargo, también se ha comprobado que si la figura de titulación no se articula con estrategias de bionegocios con base en el bosque en pie es muy vulnerable a las fuerzas del mercado, especialmente en zonas de ampliación de la frontera agrícola, como ejes de carretera y áreas muy accesibles desde ciudades. Es el caso de las comunidades indígenas de Alto Mayo, en la Región San Martín, por ejemplo, varias de las cuales han alquilado sus tierras a colonos para cultivos de café, papaya y arroz, y hoy están casi totalmente deforestadas.

No obstante esto, en general se ha comprobado que las comunidades locales, y especialmente las indígenas, cuando conservan su cultura y formas de organización tradicionales son muy eficientes en la gobernanza de los recursos naturales dentro de sus territorios. El reto es que el Estado reconozca, legitime y fortalezca esas formas de organización, promoviendo lo que se ha dado en llamar la “gobernanza policéntrica” (Ostrom, 2001; 2009).

En 1974 el gobierno peruano promulgó el Decreto Ley 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agraria de la Selva que, 153 años después del establecimiento de la República, posibilitaba a las aproximadamente 900 comunidades de la Amazonía acceder a la propiedad de las tierras ya poseídas desde tiempos inmemoriales. Cuatro siglos y medio después de la llegada de los conquistadores españoles quizás fuera ya demasiado tarde. La presión masiva y la expansión colonialista determinaron que en extensas zonas ya no se encuentren Pueblos Indígenas o que representen una mínima porción de lo que fueron en su día (Chirif, 1980).

Educación indígena

La alfabetización de los Pueblos Indígenas ha estado tradicionalmente vinculada a la relación con el mundo externo y la desvalorización de lo propio. La educación se convirtió de este modo en una herramienta para desvincular a las personas indígenas del proceso de reproducción de su cultura y conocimiento, y para ponerlos en contacto con sistemas exógenos que privilegian además de la imposición de una cultura y lengua ajenas, lo escrito sobre lo oral.

Las primeras experiencias de alfabetización se vincularon al objetivo de ‘cristianizar’ que planteó la Iglesia. La colonización europea fue el punto de partida de un proceso histórico de desmantelamiento de los sistemas sociales de los pueblos amazónicos. La conquista europea tuvo como eje central la ocupación de los territorios y la imposición cultural, utilizando el idioma del conquistador y la religión cristiana. En todo este proceso la educación ha sido un instrumento vital.

En este capítulo se pretende exponer la problemática asociada a la educación de los Pueblos Indígenas y describir el estado real de la educación indígena en el Perú, destacando los parámetros relativos a la población indígena y exponiendo diversas iniciativas emprendidas en América Latina.

CULTURA Y CONOCIMIENTO

Antes de entrar a una valoración del proceso educativo dirigido a los Pueblos Indígenas habría que determinar los conceptos de cultura y conocimiento, ya que la educación es un proceso de transmisión generacional de la cultura y del conocimiento.

La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO define Cultura como “conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.

El concepto de Cultura debe concebirse en términos dinámicos, ya que se construye en interacción con los procesos históricos y económicos, e integra la identidad aislada y en relación con otros grupos. De esta forma, la cultura es un proceso siempre inacabado de adecuación constante y fruto de las relaciones intra e intergrupales en función de unas circunstancias históricas determinadas. Dicho de otro modo, la cultura identifica a un pueblo en un momento determinado.

Los procesos culturales son procesos de aprendizaje y transmisión social. Si la cultura es dinámica, los procesos culturales deben ser igualmente dinámicos y deben ser el resultado de la relación del ser humano con su medio material. Los procesos culturales son útiles; de tal forma que la cultura no es un simple conjunto de conocimientos, sino que tienen una relevancia práctica inmediata a nivel material y/o espiritual.

El Conocimiento depende de la experiencia vital del grupo humano que lo produce en un entorno y época concretos. El conocimiento surge como un proceso cooperativo que responde a problemas reales que debe enfrentar un grupo social. Las personas al relacionarse con la naturaleza, han ido encontrando problemas y descubriendo particularidades del universo que han ido ordenando la manera de entender el mundo y de servirse de él para satisfacer sus necesidades. Estos sistemas de conocimiento son acumulativos y representan generaciones de experiencias, observación cuidadosa y experimentación constante. De esta manera, los pueblos han ido mejorando sus capacidades, su saber, su saber-hacer, y finalmente, han permitido mejorar su vida. Para que el conocimiento perviva es necesario sostener e impulsar la diversidad cultural que caracteriza a los diferentes grupos. Es innegable que cuando se desintegra o desaparece un pueblo indígena, se pierde todo su invaluable conocimiento, acumulado por generaciones.

En la escuela se aprenden conocimientos y se desarrollan competencias que se podrán usar en diferentes roles sociales y productivos, pero además se deberían enseñar normas morales y de conciencia. En otras palabras, los sistemas educativos constituyen un mecanismo clave y formal para la reproducción y transmisión de los patrones culturales, conocimientos y competencias, así como para reafirmar los valores tradicionales, mejorar la inserción del individuo a través del trabajo, y mantener la necesaria estabilidad interna y el orden entre las distintas fuerzas sociales. De esta forma, la escuela se constituye, así, en un valioso instrumento de regulación y control social.

En los procesos culturales indígenas no existe un sistema predeterminado y formal de transmisión de los conocimientos y de los valores, sino que la educación tradicional (que podríamos denominar igualmente educación no formal) de niños y niñas se produce a través de la participación en los procesos culturales de socialización y en las actividades de la vida cotidiana. De esta forma, nos encontramos con un proceso profundamente fraccionado; mientras que la educación familiar y comunitaria facilita la conversión del educando en un miembro activo de la sociedad, la educación escolar usualmente se convierte en la adquisición de conocimientos específicos, con frecuencia ajenos a la realidad y cultura locales, y generalmente poco útiles en el contexto directo comunal. Esto está cambiando en los últimos años gracias a la implementación de la política de Educación Intercultural Bilingüe, impulsada por las organizaciones indígenas y el Ministerio de Educación (actualmente, a través de la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe, y de los Servicios Educativos en el Ámbito Rural).

OBJETIVOS DE LA EDUCACIÓN

Según la UNESCO (2015), la educación de calidad dirigida al desarrollo sostenible debe “*garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos*”. La hoja de ruta para la consecución de este objetivo es el Marco de Acción de Educación 2030, cuyas metas a alcanzar son principalmente (UNESCO, 2015; ONU, 2015):

- Asegurar que todas las niñas y todos los niños terminen la enseñanza primaria y secundaria, que ha de ser gratuita, equitativa y de calidad, y producir resultados de aprendizaje pertinentes y efectivos,
- Asegurar que todas las niñas y todos los niños tengan acceso a servicios de atención y desarrollo en la primera infancia y educación preescolar de calidad, a fin de que estén preparados para la enseñanza primaria;
- Asegurar el acceso igualitario de todos los hombres y las mujeres a una formación técnica, profesional y superior de calidad, incluida la enseñanza universitaria;
- Aumentar considerablemente el número de jóvenes y adultos que tienen las competencias necesarias, en particular técnicas y profesionales, para acceder al empleo, el trabajo decente y el emprendimiento;
- Eliminar las disparidades de género en la educación y asegurar el acceso igualitario a todos los niveles de la enseñanza y la formación profesional para las personas vulnerables, incluidas las personas con discapacidad, los Pueblos Indígenas y los niños en situaciones de vulnerabilidad;
- Asegurar que todos los jóvenes y una proporción considerable de los adultos, tanto hombres como mujeres, estén alfabetizados y tengan nociones elementales de aritmética; y
- Asegurar que todos los alumnos adquieran los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para promover el desarrollo sostenible, entre otras cosas mediante la educación para el desarrollo sostenible y los estilos de vida sostenibles, los derechos humanos, la igualdad de género, la promoción de una cultura de paz y no violencia, la ciudadanía mundial y la valoración de la diversidad cultural y la contribución de la cultura al desarrollo sostenible.

Esta estrategia educativa está encaminada a:

- Desarrollar la personalidad, aptitudes, y capacidades mentales y físicas,
- Inculcar el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales;



27



28



29

IMAGEN 27. Nativo preparando su red de pesca (P. Mayor, 2006).

IMAGEN 28. Hombres *huitoto* pilando/moliendo hoja de coca. La coca tiene un rol muy destacado en la cultura *huitoto* (A. Mayor, 2016).

IMAGEN 29. Mujer *matsiguenga* tejiendo una *cushma* (P. Mayor, 2007).

- Inculcar el respeto de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país en que sea originario y de las civilizaciones distintas a la suya;
- Asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de género y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiones y personas de origen indígena; e
- Inculcar el respeto al medio ambiente natural.

A pesar de que todas las personas, independientemente de su condición social y cultural, tienen derecho a recibir una educación adecuada, las Naciones Unidas informan que los Pueblos Indígenas se enfrentan a una serie de conflictos que obstaculizan este objetivo:

- Dispersión o aislamiento geográfico de numerosas pequeñas comunidades indígenas rurales;
- Frecuente inasistencia de los maestros, y la escasez de diversos recursos y materiales didácticos adecuados y tecnologías modernas;
- Presupuestos públicos destinados a la educación indígena generalmente inferiores a los de otros sectores de la población;
- Pobreza y deficiente nutrición de los niños indígenas que limitan su asistencia a la escuela y el aprendizaje;
- Necesidad de educar a las niñas; esta no suele ser valorada porque muchas familias no consideran ventajoso invertir económicamente en la educación de la mujer;
- Limitada calidad de la educación que determina y afecta al cumplimiento del derecho a la educación de los Pueblos Indígenas; y
- Sistema educativo diseñado para desarrollar conformidad con los ideales nacionales, sin considerar las diferencias culturales y lingüísticas.

El derecho a la educación de los Pueblos Indígenas va más allá de los enunciados teóricos de un derecho fundamental de la persona. Su desarrollo debe enmarcarse en los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, en el derecho a su propio desarrollo. La supervivencia cultural indígena, y en último término de los mismos Pueblos Indígenas, depende de una educación adecuada.

EDUCACIÓN FORMAL E INFORMAL

En el pasado, cuando se han elaborado propuestas educativas dirigidas a la población indígena, han ocurrido normalmente dos fenómenos: a) la presencia de una educación escolar formal (monolingüe, escolarizada y homogeneizadora), que tiende a incentivar la adopción de nuevas formas de identidad, y b) la migración a centros urbanos de los indígenas, sin estar debidamente provistos de las competencias educativas adecuadas y, por tanto, quedando más expuestos a la exclusión social.

En los últimos años se están promoviendo políticas encaminadas a hacer posible que la educación en el medio indígena sea más equitativa y pertinente culturalmente, adecuándose a su cosmovisión, cultura tradiciones y facilitando el bilingüismo y la interculturalidad. Se parte de la evidencia de que una educación de calidad debe considerar la particularidad de las poblaciones indígenas con respecto a derechos culturales, relación con el territorio y sus recursos, ciudadanía intercultural, saberes tradicionales, experiencia acumulada de trabajo y de relación con la naturaleza, etc.

Una característica fundamental que diferencia claramente los sistemas de conocimiento académico y de los indígenas es la relación entre el saber y el hacer. La transmisión indígena del conocimiento es un aprendizaje vivencial que parte de los conocimientos colectivos que cada individuo incorpora paulatinamente en su quehacer diario. La educación indígena tradicional se basa en experiencias vividas y, por lo tanto, se transmite principalmente a partir de la vivencia, del *aprender haciendo* (considerada como educación no formal). Por el contrario, la educación académica se fundamenta en la lógica de acción basada en el conocimiento teórico y, pese a los intentos de innovación y los nuevos enfoques pedagógicos, suele transmitirse a partir del *aprender escuchando y/o leyendo*. La educación académica se basa en procesos formales, ya que es una educación de especialistas cuyo objetivo primordial es la inserción laboral.

La sociedad indígena construye el aprendizaje por imitación. Los niños y las niñas aprenden el desarrollo de las actividades sociales y productivas de forma vivencial, participando activamente junto con otros adultos. El aprendizaje en estos contextos no siempre supone una enseñanza activa, ni de contextos específicos de enseñanza y aprendizaje. Los niños, desde muy pequeños, participan en las actividades socioculturales de la comunidad debido a que acompañan a los adultos cuando éstos realizan dichas actividades; no son segregados de las actividades de los adultos. Según su edad, ayudan en pequeñas tareas o juegan cuando hay oportunidades. Esta forma de participación en las actividades de los miembros adultos de la comunidad permite a los niños y niñas observar de distintas maneras los espacios cotidianos de interacción entre familia y comunidad.

Las niñas asumen responsabilidades a una edad más temprana que los niños. Desde que caminan ayudan a sus madres en el cuidado de los hijos, acarreando agua, instrumentos de la chacra, productos de la misma, etc. A partir de los seis, siete u ocho años realizan tareas que antes solo apoyaban, como cargar a los bebés o lavar utensilios y ropas. Por otro lado, la responsabilidad masculina empieza seriamente cuando forma un nuevo núcleo familiar. A los niños se les prepara para obtener y desarrollar un conjunto de habilidades, destrezas y actitudes que ayudan a convertirlos en buenos proveedores para sus familias. En este sentido, al acompañar a su padre el niño aprenderá a realizar actividades de caza, pesca, construcción de utensilios, canoas y viviendas, y otros.

Por lo tanto, los niños van a la escuela para recibir una educación formal donde se les enseña conocimientos que les servirán de muy poco y actividades que difícilmente llevarán a cabo. Paralelamente, en su mundo de socialización familiar el niño acompaña a sus progenitores para apren-

der viendo y haciendo (imitando) lo que ellos hagan. Este conocimiento adquirido por imitación se comparte porque sirve, es un valor de uso. Sin embargo, este conocimiento útil en un entorno selvático no suele ser enseñado en los centros de educación formal. Este proceso no formal de adquisición de conocimientos es necesariamente colectivo. No obstante, también existen conocimientos especializados (como podría ser el saber chamánico) cuyo destino es de bien común aun cuando su custodia esté personalizada.

Finalmente, desde inicios del siglo XX, los medios de comunicación de masas se han convertido en importantes agentes educativos como difusores de una educación informal que, con frecuencia, resulta contraria a los postulados que defiende la escuela. Los medios de comunicación de masas tienen una gran influencia en la construcción del pensamiento social de sus consumidores, en especial entre los niños y los jóvenes. Este proceso educativo informal tiene lugar de manera no programada ni organizada, asistemática y con frecuencia no intencional.

Nuestra sociedad ya debe aceptar que hoy día los medios de comunicación de masas han suplido la influencia que ejercían los medios tradicionales de socialización (familia y escuela), logrando que *“lo que una escuela enseña durante cinco horas, lo destroce en quince minutos un mal programa de televisión”*.

LOS NUEVOS SISTEMAS ECONÓMICOS Y MOVIMIENTOS MIGRATORIOS

La economía de subsistencia y la cosmovisión indígena son incompatibles con la economía de mercado y el espíritu capitalista. La inserción laboral en las ciudades necesita de una educación especialista, que suele ser incompatible con el conocimiento general necesario para la economía de subsistencia. La producción (o extracción) intensiva de recursos naturales que requiere el trabajo especializado y la economía de mercado es poco compatible con el respeto a la naturaleza que exige la identidad indígena.

Los ecosistemas amazónicos, salvo raras excepciones, son extremadamente diversos en especies, pero suelen ser poco abundantes y no soportan un alto nivel de explotación. Del mismo modo, los suelos, salvo algunas excepciones como los suelos de origen volcánico y los suelos aluviales de origen andino (que tienen la limitación de las inundaciones periódicas), suelen ser extremadamente ácidos y pobres en nutrientes, lo que limita en gran medida la agricultura intensiva. Estas circunstancias obligaron a los Pueblos Indígenas a buscar formas ingeniosas de adaptación: frente a la limitada abundancia de animales de caza, por ejemplo, cambiando periódicamente sus asentamientos para permitir la recuperación de las poblaciones de animales; frente a la pobreza de los suelos, practicando la agricultura migratoria (dejando descansar los suelos y la recuperación del bosque luego de dos o tres cosechas) y la agroforestería (cultivando una diversidad de plantas en sistemas de multiestrato, que permite la complementariedad en el aprovechamiento de nutrientes y el espaciado temporal en las cosechas). Los antiguos indígenas también han usado

tecnologías, hoy perdidas, para la rectificación de suelos ácidos y pobres: la incorporación al suelo de biocarbón vegetal molido, junto con restos agrícolas y de comidas, formando suelos sumamente fértiles, llamados en Brasil “*terra preta do índio*”. Estas tierras negras de origen antrópico son relativamente abundantes en el este de Brasil, donde no por casualidad los suelos no inundables son mucho más pobres que en el occidente de la Amazonía, más cerca del piedemonte andino. Incluso la FAO ha sugerido que la *terra preta* podría servir de base para desarrollar nuevos modelos de agricultura sostenible en la actualidad (El-Hage y Hattam, 2003).

Los procesos culturales indígenas tradicionales se fundamentan en la economía de subsistencia basada en la lógica y el valor de uso. El nivel de necesidad se ajusta a la capacidad de producción de la naturaleza y a las posibilidades de obtener recursos de ella a partir de sus conocimientos. Por tanto, el desarrollo de las economías indígenas tiende a ajustar el nivel de satisfacción de las necesidades a las posibilidades de reproducción de los recursos. Sin embargo, los procesos coloniales que aún existen han extendido el falso concepto de que las comunidades indígenas son pobres y que la superación de la pobreza indígena conlleva el acceso a los beneficios de la modernidad, la integración al mercado y la adquisición de modelos productivos y organizativos típicos de las sociedades occidentales, lo que constituiría “*el camino directo que conduce al desarrollo*”. De esta forma, los indígenas dejan de insistir en sus tradiciones “no rentables”, renuncian a sus bases locales de subsistencia y se olvidan de sus capacidades de gestión autónoma, para pasar a ser fuerza de trabajo en sistemas extractivos (industria maderera, minería, etc.) o productivos (plantaciones de monocultivos) que comprometen los recursos de la región y degradan los ecosistemas. Este proceso les lleva a la pérdida de autonomía y de calidad de vida, al desarraigo cultural, y a ocupar los últimos puestos en la escala social y laboral de pueblos y ciudades, y con frecuencia a aumentar su vulnerabilidad ante diversas plagas sociales (desintegración familiar, alcoholismo, prostitución, etc.).

En la medida que se sobrevalora el sistema económico capitalista, se tiende a optar por una enseñanza formal, integradora al sistema y a la no enseñanza de la cosmovisión propia indígena, de lo endógeno. Este proceso tiene lugar sobre la base de procesos de infravaloración y pérdida de utilidad de los valores y de la cultura indígena, y es un círculo que se retroalimenta, ya que este tipo de educación formal, a su vez, tiende a reforzar el sistema de economía de mercado, y a infravalorar la economía de subsistencia.

Aunque la migración urbana ha sido una opción habitual para muchos grupos indígenas, en los años más recientes, con el acceso a la educación secundaria, este fenómeno migratorio ha alcanzado cuotas preocupantes en determinados pueblos, en los que crecientes números de jóvenes abandonan las comunidades en búsqueda de trabajo remunerado. La emigración indígena a las ciudades supone una situación extrema de adaptación. Este tipo de desplazamiento exige la integración del individuo a la realidad mestiza e involucrarse en la economía de mercado desprotegido del entorno familiar y de su cultura indígena.

La decisión migratoria suele tomarse sin una profunda valoración de los costos y consecuencias que conlleva. No suele ser fácil para las familias pasar de una economía de subsistencia propiamente familiar y de un aprovechamiento oportunista de los recursos que ofrece el entorno natural a una economía monetarizada y de mercado especializado. La ausencia de una cultura de “ahorro” y de administración de recursos escasos, típica de las sociedades bosquesinas nómadas y seminómadas que se enfocan más en las relaciones de solidaridad y reciprocidad como estrategia para enfrentar la incertidumbre de la obtención futura de recursos, provoca verdaderos dramas familiares cuando los indígenas se enfrentan al reto de administrar recursos económicos, por ejemplo, un sueldo mensual o el pago por la venta de productos de cosecha u otros. El impulso de la economía indígena hacia circuitos comerciales parte de un desconocimiento de la efectividad y el valor de la economía indígena, y tiende a utilizar de manera perversa el concepto de pobreza monetaria como una nueva identidad peyorativa inherente a lo indígena, ubicando las propias formas económicas de estos pueblos como marginales y disfuncionales para el país. El resultado de esta estrategia es el abandono de prácticas milenarias de una economía exitosa y autosuficiente, y sumamente gratificante en términos de relaciones sociales, sentido de pertenencia e identificación cultural, respeto y autoestima, la desarticulación de las estructuras y relaciones sociales tradicionales, el advenimiento de una pobreza real, y negación del propio origen y cultura, y la pérdida de la autoestima. Finalmente se produce el movimiento migratorio urbano, donde la ciudad se convierte en un marco difícil para la población indígena y donde suelen verse forzados a acceder a los trabajos más marginales, riesgosos y peor remunerados, e incluso a ejercer la mendicidad.

La crisis de identidad y aculturación suelen derivar en el aumento de procesos migratorios urbanos. En último término, existe un fenómeno que se retroalimenta y que involucra diversos elementos: pérdida de los conocimientos y normas de comportamiento que fundamentan las responsabilidades individuales que dignifican la sociedad, introducción de elementos ajenos e infravaloración de la cultura propia indígena.

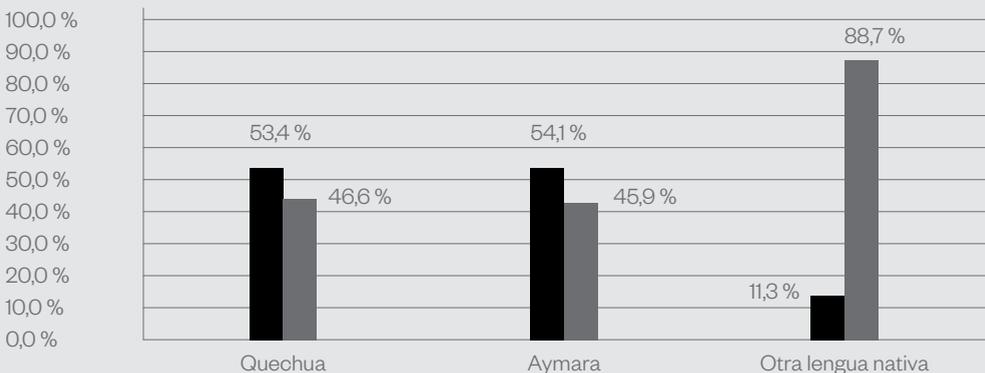
Por otro lado, el grave estado de erosión cultural y desarticulación social de los Pueblos Indígenas también es la causa principal de la sobreexplotación y creciente escasez de los recursos naturales, ya que se pierden los conocimientos, estructuras y normas sociales necesarios para un aprovechamiento racional y sostenible de estos recursos naturales. Tampoco podemos olvidar la presión externa por parte de organismos estatales y del sistema empresarial nacional e internacional que incitan al expolio de los recursos amazónicos. Un ejemplo de esto es la legislación sobre recursos naturales renovables, forestales y pesqueros, que son considerados patrimonio de la nación, y su aprovechamiento es regulado por el Estado, que no es precisamente un buen manejador de recursos. La legislación específica no reconoce las formas tradicionales indígenas de gestión de recursos pesqueros o de fauna, lo que ha sido la puerta para que se produzca la llamada “tragedia de los bienes comunes”. Una excepción, muy reciente, es la nueva Ley N° 29763 Ley Forestal y de Fauna Silvestre, y su reglamento

TABLA 5. NÚMERO Y PORCENTAJE DE INSTITUCIONES EDUCATIVAS Y PROGRAMAS DEL SISTEMA EDUCATIVO POR TIPO DE GESTIÓN, ÁREA GEOGRÁFICA, Y ETAPA, MODALIDAD Y NIVEL EDUCATIVO.

Etapa, modalidad y nivel educativo	Total general	Gestión		Área Geográfica		Privada		Pública	
		Privada	Pública	Rural	Urbana	Rural	Urbana	Rural	Urbana
Total	113.707 (100 %)	28.1407 (100 %)	85.567 (100 %)	51.715 (100 %)	61.992 (100 %)	493 (100 %)	27.647 (100 %)	51.222 (100 %)	34.345 (100 %)
Básica Alternativa	2.490 (2 %)	1.099 (4 %)	1.391 (2 %)	24 (0 %)	2.466 (4 %)	6 (1 %)	1.093 (4 %)	18 (0 %)	1.373 (4 %)
Básica Especial	899 (1 %)	105 (0 %)	794 (1 %)	16 (0 %)	883 (1 %)	0 (0 %)	105 (0 %)	16 (0 %)	778 (2 %)
Básica Regular	107.347 (94 %)	25.292 (90 %)	82.055 (96 %)	51.599 (100 %)	55.748 (90 %)	475 (96 %)	24.817 (90 %)	51.124 (100 %)	30.931 (90 %)
Inicial	53.882 (47 %)	11.069 (39 %)	42.813 (50 %)	24.853 (48 %)	29.029 (47 %)	87 (18 %)	10.982 (40 %)	24.766 (48 %)	18.047 (53 %)
Primaria	38.685 (34 %)	8.932 (32 %)	29.753 (35 %)	22.411 (43 %)	16.274 (26 %)	222 (45 %)	8.710 (32 %)	22.189 (43 %)	7.564 (22 %)
Secundaria	14.780 (13 %)	5.291 (19 %)	9.489 (11 %)	4.335 (8 %)	10.445 (17 %)	166 (34 %)	5.125 (19 %)	4.169 (8 %)	5.320 (15 %)
Superior	1.093 (1 %)	577 (2 %)	516 (1 %)	28 (0 %)	1.065 (2 %)	3 (1 %)	574 (2 %)	25 (0 %)	491 (1 %)
Técnico Productiva	1.878 (1 %)	1.067 (4 %)	811 (1 %)	48 (0 %)	1.830 (3 %)	9 (2 %)	1.058 (4 %)	39 (0 %)	772 (2 %)

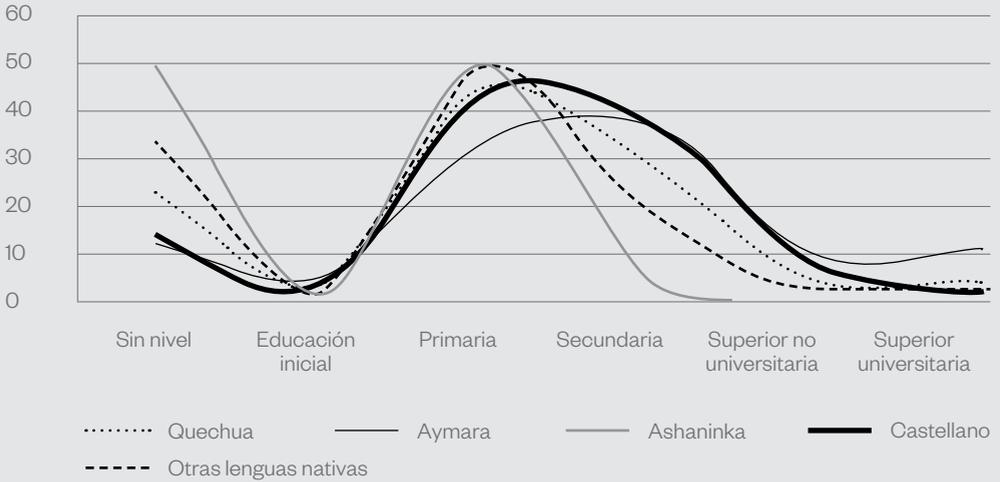
FUENTE. Padrón de Instituciones Educativas, Ministerio de Educación (MINEDU, 2018).

FIGURA 2. POBLACIÓN ANDINA Y AMAZÓNICA EN FUNCIÓN DEL ÁREA GEOGRÁFICA.



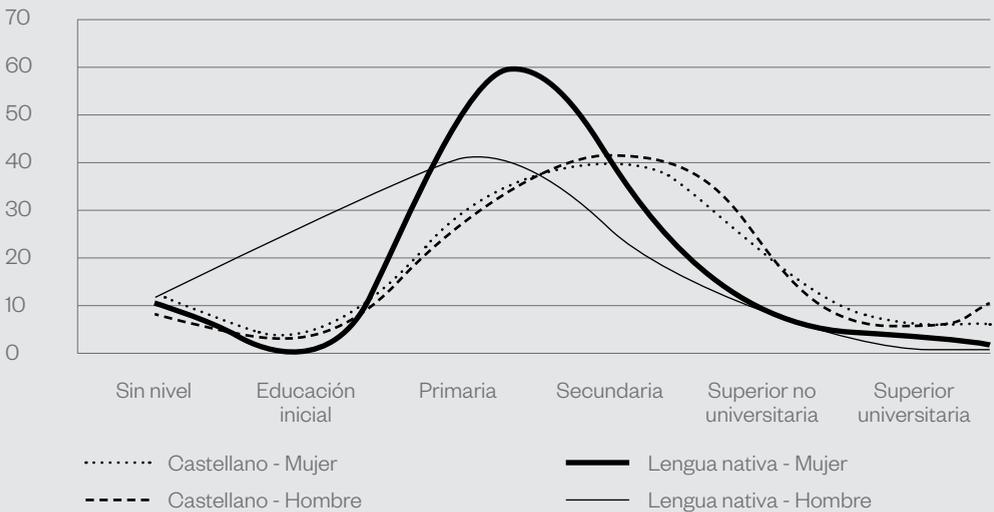
FUENTE. Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG, 2017).

FIGURA 3. NIVEL EDUCATIVO (EN %) DE LA POBLACIÓN PERUANA EN FUNCIÓN DEL IDIOMA CON EL QUE SE APRENDIÓ A HABLAR.



FUENTE. Fuente propia a partir de INEI, 2007: XI de Población y VI de Vivienda.

FIGURA 4. NIVEL EDUCATIVO (EN %) DE LA POBLACIÓN PERUANA EN FUNCIÓN DEL GÉNERO Y DEL IDIOMA CON EL QUE SE APRENDIÓ A HABLAR.



FUENTE. Fuente propia a partir de INEI, 2007: XI de Población y VI de Vivienda.

de manejo forestal indígena, que abre una puerta para el reconocimiento y legitimación de estas formas tradicionales de gestión de estos recursos a partir del año 2011. La Ley General de Pesca, sin embargo, continúa desconociendo el manejo indígena como válido, y considerando en la práctica a los recursos pesqueros como públicos y de libre acceso, receta perfecta para el descalabro de las pesquerías que ocurre actualmente en la mayoría de las cuencas amazónicas. El impacto de estos enfoques centralistas en la economía indígena es tremendo, y es una de las causas del incremento de las tasas de desnutrición crónica infantil y anemia entre los indígenas, que afectan a más de la mitad de los niños indígenas.

Además, en muchas ocasiones el acceso a la educación formal que tienen los Pueblos Indígenas no deja de ser un enunciado meramente teórico en lo que se refiere a su libre acceso, y un instrumento de asimilación en lo referido al proceso colonizador que incentiva la sobrevaloración de la cultura occidental y el desprecio a su propia cultura, y que estimula movimientos migratorios.

Ante esta realidad alienante que están sufriendo los Pueblos Indígenas, es necesario que estos encuentren mecanismos de respuesta capaces de sobreponerse a las amenazas que conlleva la globalización. Es muy posible que la educación formal con los nuevos enfoques interculturales y la creciente revaloración de la cultura y los idiomas indígenas pueda responder a estas agresiones directas e indirectas originadas en el marco de una economía de mercado global. Sin embargo, sigue siendo fundamental reconocer la importancia de la educación informal a la hora de mantener la propia identidad cultural.

Es innegable el papel fundamental que ejerce la educación informal en la transmisión transgeneracional de la cultura indígena, una cultura indígena basada en la transmisión oral en contra de la transmisión escrita sobre la que asienta sus cimientos la educación formal. Sin embargo, la nueva circunstancia de acoso a la cual se enfrentan los Pueblos Indígenas obliga a la necesidad de establecer un equilibrio entre la educación formal y la informal. Quedan muchas dudas al respecto de qué contenidos y cómo deberían impartirse, y sobre cómo poder establecer puntos de equilibrio entre ambos tipos de educación cuando los Pueblos Indígenas se enfrentan al reto de su supervivencia física y de la recuperación de su identidad cultural.

OFERTA EDUCATIVA EN PERÚ

Según cifras oficiales del Sector Educación (MINEDU, 2018), la educación se divide en básica regular, básica alternativa, básica especial, técnico-productiva, superior no universitaria, educación pedagógica, tecnológica y artística. La educación básica regular se divide en los niveles inicial (0 a 5 años), primaria (6 a 11 años) y secundaria (12 a 16 años).

La Educación Básica Regular registra 107.347 instituciones educativas en total, el 94% de todas las instituciones educativas. El 76,4% de las instituciones de Educación Básica Regular son públicas y el 51,9% se encuen-

tran en áreas urbanas. El 98,1% de las instituciones privadas se encuentran en áreas urbanas, mientras que el 62,3% de las instituciones públicas se localizan en áreas rurales..

NIVEL EDUCATIVO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN EL PERÚ

Según el Censo de 2017 el español (castellano) es el idioma que la mayoría de la población del país aprendió hablar en su niñez. Se registró 22.209.686 personas (82,6%) de la población de 5 y más años de edad que manifestó haber aprendido este idioma en la niñez; seguido del quechua con 3.735.682 (13,9%), aymara 444.389 personas (1,7%) y otra lengua nativa 210.017 personas (0,8%) (XII Censo de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas o Censo peruano de 2017). Según la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG, 2017), la población indígena representa el 16,2% de la población total. Mientras que la población quechua y aymara están distribuidas geográficamente entre las áreas urbana y rural casi proporcionalmente por igual fluctuando alrededor del 50%; las poblaciones con lenguas amazónicas se ubican muy dispersas en el ámbito rural (88,7%).

El nivel educativo alcanzado por la mayor parte de la población indígena es la educación primaria. Además, este nivel educativo es mayor en los hombres en comparación con el de mujeres. Como contraste, las personas que han aprendido a hablar en castellano tienen un mayor nivel educativo, constituyen el principal grupo que finaliza los estudios universitarios, y es más homogéneo entre hombres y mujeres.

El porcentaje de la población indígena amazónica sin nivel educativo e inicial es del 13,8%, mientras que el 43,7% tiene algún nivel de educación primaria, el 35,7% tiene algún año de secundaria y solo el 4,0% cuenta con nivel educativo superior. No obstante, a pesar de estos porcentajes medios, la educación en el Perú se ha observado en la educación peruana una mejora substancial en los últimos años para los cuatro niveles educativos (inicial, primaria, secundaria y superior). Así, a nivel nacional, la tasa de asistencia de inicial pasó del 60,4% (2004) al 90,2% (2017); el nivel de educación primaria fue el que experimentó un menor cambio debido en parte porque su tasa ya era elevada en 2004 (91,2%) y en 2017 fue del 92,7%; la asistencia a la educación secundaria pasó de 70,6% (2004) al 83,9% (2017) y para el nivel superior la matrícula subió del 44,5% (2004) al 69,7% (2017). No obstante, existen diferencias significativas en función de la lengua materna. La tasa de asistencia para estudiantes castellano hablantes es superior a los que tienen una lengua materna indígena. Por lo tanto, es pertinente fortalecer políticas educativas diferenciadas e implementar otros programas sociales que ayuden no solo al incremento de la asistencia sino también del aprendizaje.

La asistencia actual de la población indígena entre 3 y 24 años a algún centro o programa de educación básica o superior es del 61,2%. El nivel educativo en el que se concentra la matrícula es en la educación primaria con (94,9%), seguido de secundaria (89,4%) e inicial (79,0%) (ENAHOG, 2017).

FIGURA 5: EVOLUCIÓN DE LA TASA NETA DE ASISTENCIA (EN PORCENTAJE) EN ESTUDIANTES SEGÚN LA LENGUA MATERNA DURANTE EL PERÍODO 2017-2004.

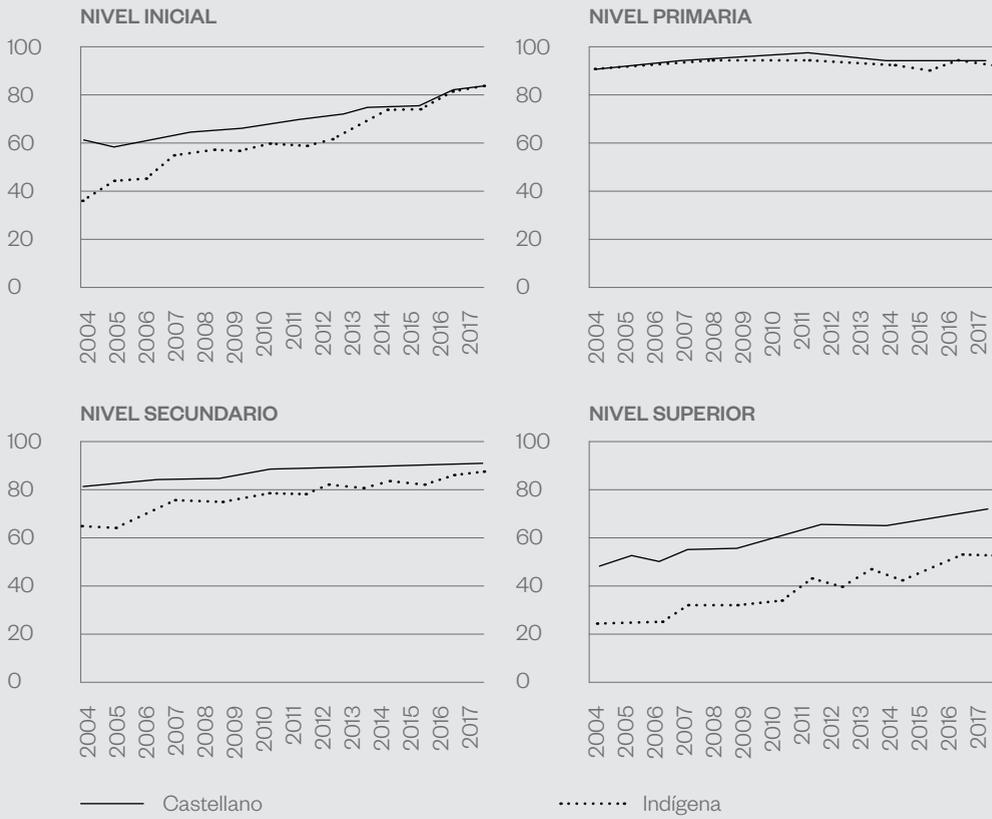
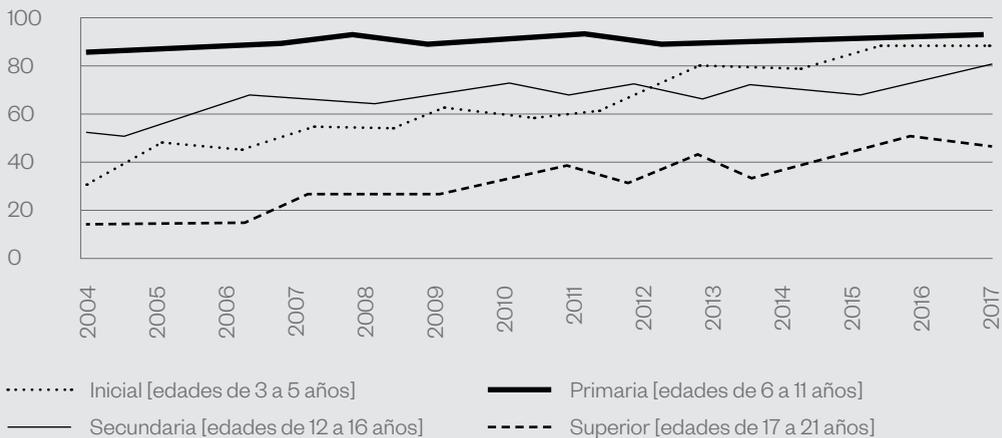


FIGURA 6: EVOLUCIÓN DE LA TASA NETA DE ASISTENCIA (EN PORCENTAJE) EN ESTUDIANTES CON LENGUA MATERNA INDÍGENA EN FUNCIÓN DEL NIVEL EDUCATIVO DURANTE EL PERÍODO 2017-2004.



El último nivel de educación alcanzado por la mayoría de la población joven indígena (de 15 a 29 años) es secundaria (63,6%) siendo más alto en el grupo de edad de 15 a 19 años (84,8%) (Tabla 9). Esta gran diferencia entre sectores etarios nos indica que en los últimos diez años se ha producido una mejora significativa a nivel de educación indígena. Por género, los hombres tienen una mayor tasa de formación secundaria (66,8%, vs 60,2% de las mujeres). Además, el nivel educativo es más elevado en el área rural (67,0%) que en el área urbana (58,9%) (ENAH0, 2017).

El promedio de personas mayores de 15 años que no saben leer ni escribir es del 5,9%. Estos porcentajes suben considerablemente en la población que habla quechua (16,1%) y aymara (13,4%); sin embargo, la población indígena con mayor nivel de analfabetismo es la amazónica con el 21,3% (ENAH0, 2017). Para todos los casos, la condición de no saber leer ni escribir es más acentuada en la mujer que en el hombre (Tabla 10). Nótese que entre los quechua y aymara es mayor esta diferencia, multiplicando por 5 la tasa de analfabetismo de la mujer respecto al hombre. Entre los indígenas amazónicos, el analfabetismo alcanza el 34,7% entre mujeres y el 10,3% entre hombres. Además, este analfabetismo está más concentrado en área rural (14,9%) que en área urbana (3,5%). La población amazónica que no sabe leer ni escribir es del 23,2% en ámbito rural en relación al urbano que alcanza el 9,2%. El analfabetismo de la mujer rural nativa ha aumentado del 28,1% (2009) al 37,9% (2017); en tanto que el porcentaje de analfabetismo para la mujer rural a nivel nacional es del 8,7% (OPS, 2002).

El 20,4% de la población de 15 a 29 años logra acceder al nivel educativo superior. En el área rural solo el 12,7% alcanza el nivel superior, y en mayor proporción los hombres (14,2%) que las mujeres (11,0%). Este indicador sugiere el bajo porcentaje de población indígena peruana que accede a estudios superiores: 1,6% en los sectores más marginados (zonas rurales amazónica y andina) y 20,5% en sectores de población indígena relacionados con la cultura occidental-urbana, básicamente aymara.

La Educación Superior es conformada por las Universidades, Institutos y Escuelas de Educación Superior (Superior Pedagógica, Superior Tecnológica, Superior Artística), y otros centros que imparten la Educación Superior; en ese sentido para el presente documento se considerara las categorías “superior no universitaria” y “superior universitaria”. La Ley de educación de 1982 creó los Institutos Superiores Tecnológicos (ISTs) como una opción de estudios post-secundarios alternativa a la universidad (IESALC-Unesco, 2002). Esta modalidad de la educación superior, destinada a ofrecer una formación técnica en carreras cortas, se ha extendido rápidamente en los últimos años. Con esta Ley se ha abierto un nuevo espacio socio-educativo a jóvenes de sectores populares y medios que se desenvuelven fuera de la universidad. De esta forma, los estudios superiores se dividen en superiores no universitarios y superiores universitarios.

Por Pueblos Indígenas, los resultados de los Censos Nacionales de 2007 (INEI, 2009) muestran que los *cashibo-cacataibo* y los *kichwa lamistas* son los que presentan el mayor porcentaje de población que alcanza algún grado de educación primaria (62,6% y 62,2%, respectivamente). Por otro lado,

TABLA 6. ÚLTIMO GRADO DE ESTUDIOS FINALIZADO EN POBLACIÓN INDÍGENA ENTRE 15 Y 29 AÑOS DE EDAD.

		Población indígena	De 15 a 29 años de edad				De 15 a 19 años de edad			
			Inicial	Primaria	Secundaria	Superior	Inicial	Primaria	Secundaria	Superior
Total	Total	936.383	1,2%	14,8%	63,6%	20,4%	0,5%	7,4%	84,8%	7,3%
	Hombre	479.067	0,5%	11,7%	66,8%	21,0%	0,4%	7,9%	85,7%	6,1%
	Mujer	457.316	1,9%	18,1%	60,2%	19,7%	0,6%	6,9%	83,8%	8,6%
Urbana	Total	398.886	0,8%	9,6%	58,9%	30,7%	0,5%	4,4%	82,9%	12,3%
	Hombre	192.380	0,5%	8,3%	60,0%	31,1%	1,1%	6,0%	82,3%	10,6%
	Mujer	206.507	1,0%	10,7%	57,9%	30,4%	0,0%	3,1%	83,3%	13,6%
Rural	Total	537.497	1,5%	18,8%	67,0%	12,7%	0,5%	8,6%	85,5%	5,4%
	Hombre	286.687	0,5%	14,0%	71,3%	14,2%	0,1%	8,5%	86,7%	4,6%
	Mujer	250.809	2,7%	24,2%	62,0%	11,0%	0,9%	8,8%	84,0%	6,2%

FUENTE. Encuesta Nacional de Hogares (ENAH0, 2017).

TABLA 7. PORCENTAJE DE ESTUDIANTES ANALFABETOS EN FUNCIÓN DE LA LENGUA MATERNA EN POBLACIÓN MAYOR DE 15 AÑOS DE EDAD.

Lengua Materna	Sexo	Total (Nº estudiantes)	% Alfabeto	% Analfabeto
Todo Perú	Total	23.405.166	94,1%	5,9%
	Hombre	11.680.992	97,0%	3,0%
	Mujer	11.724.174	91,3%	8,7%
Quechua	Total	3.679.392	83,9%	16,1%
	Hombre	1.794.917	93,4%	6,6%
Aymara	Mujer	1.884.475	74,9%	25,1%
Lengua amazónica	Total	466.505	86,6%	13,4%
	Hombre	231.885	95,7%	4,3%
	Mujer	234.620	77,5%	22,5%
	Total	208.732	78,7%	21,3%
	Hombre	114.664	89,7%	10,3%
	Mujer	94.068	65,3%	34,7%

FUENTE. Encuesta Nacional de Hogares (ENAH0, 2017).

los piro registran el mayor porcentaje (49,3%) de población con algún año de adecuación secundaria. Al contrario, el pueblo *urarina* tiene el mayor porcentaje de población indígena que no alcanza a estudiar ningún nivel de educación (48,9%).

Mención aparte requieren los pueblos con baja densidad poblacional debido a la mayor dispersión de datos. De esta forma, los *jebero*, *capanhua* e *iquito* presentan el mayor porcentaje de población con algún grado de educación primaria (74,6%, 67,0% y 60,2%, respectivamente). Los *amarakaeri* tienen el mayor porcentaje (49,6%) de población con algún año de adecuación secundaria, y los *sharanahua* y *yaminahua* presentan el mayor porcentaje de población indígena que no alcanza ningún nivel de educación (58,1% y 49,8%, respectivamente).

Aunque los estudiantes de los institutos rurales son en su mayoría de procedencia indígena, es necesario destacar que tan solo un pequeño porcentaje estudia en estos institutos ya que la mayoría lo hace en institutos superiores de áreas urbanas.

En la mayoría de Institutos Superiores Pedagógicos se aplican los currículos nacionales que determina el Ministerio de Educación. No obstante, encontramos determinados Institutos que sí presentan un programa curricular diferente y enfocado al estudiante indígena. Estos institutos son los encargados de formar a los profesores que a su vez enseñarán en las escuelas de población indígena.

Por otro lado, son muy pocas las universidades que promueven la presencia de alumnos indígenas en sus aulas. La principal modalidad adoptada en estas universidades para posibilitar el ingreso de los estudiantes indígenas consiste en la exoneración de examen, acogiéndose a los convenios especiales mencionados en sus reglamentos. Solo en el caso de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) se establece el ingreso libre de estudiantes indígenas de la Amazonía desde el año 1999.

Sin embargo, el ingreso no es suficiente para garantizar la permanencia del indígena en la universidad. Según estadísticas de la UNMSM, a pesar de que en 2003 se habían matriculado 115 alumnos indígenas, se produjo el abandono de 86 alumnos. Estudiar en la universidad requiere costos fuera del alcance de la economía del poblador indígena. Por ejemplo, en muchas ocasiones la distancia que deben recorrer los alumnos es muy grande y ello implica un costo económico en términos de transporte muy elevado. Por esta razón, es necesario impulsar esta educación mediante prácticas de discriminación positiva.

A nivel académico, otros problemas determinantes son las habilidades insuficientes de comprensión oral y escrita en castellano, el déficit en la formación previa a la universitaria y la carencia de tutoría de los docentes. Finalmente, a nivel de interrelación con la comunidad universitaria los estudiantes sienten discriminación e indiferencia por parte de sus compañeros y profesores.

En Perú no hay ninguna política nacional ni regional orientada a incentivar específicamente la incorporación de la población indígena a la educación superior, excepto en lo vinculado a la formación de maestros que atiendan a la población indígena a nivel de educación inicial y primaria.

En los últimos años el programa Beca 18 ha permitido que un importante número de jóvenes indígenas accedan a la educación superior, pero sigue siendo insuficiente para garantizar un mayor acceso de los jóvenes indígenas a la educación superior. Sin embargo, en el marco del Acuerdo Nacional del 2002 se han dado dos políticas que pueden favorecer la educación indígena en general:

- La promoción de la igualdad de oportunidades sin discriminación, a través de la cual la nación peruana reconoce que en el país se dan diversas expresiones de discriminación e inequidad social y se compromete a reducir y erradicar las expresiones de desigualdad; y
- El acceso universal a una educación pública gratuita y de calidad, y promoción y defensa de la cultura y del deporte.

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Las propuestas de los Pueblos Indígenas sobre educación son múltiples, diversas y abarcan diferentes temas del marco educativo: reforma curricular, formas de pedagogía endógena, uso de los idiomas indígenas, formación y capacitación del personal docente, y elaboración de materiales didácticos. Sin embargo, el aspecto central de su planteamiento general es que la educación responda a la preservación, fomento y desarrollo de las culturas y lenguas propias, y que sea diseñada, implementada y ejecutada por los mismos pueblos. Esta propuesta educativa nace de una problemática presente que se debe resolver:

- En el sistema escolar oficial muchos estudiantes pierden su identidad y otros tienden a aparentar haberla perdido;
- Lo que se aprende no siempre se puede utilizar en su cotidianeidad.
- Participan de una educación que motiva sentimientos de superioridad de la cultura dominante sobre las otras;
- Promueve la pérdida de respeto hacia lo propio y autóctono;
- Al priorizar los conocimientos “externos” se omiten los conocimientos ancestrales;
- No enseña o solo muy marginalmente la cultura indígena.
- Mucha indisciplina y ausentismo de los maestros;
- Maestros que no tienen capacidad de comprensión y trabajo con la cultura indígena; y
- El material educativo solo tiene concepciones mestizas.

En las últimas décadas, con los avances en el reconocimiento de los derechos colectivos, las demandas de educación indígena se han ampliado y diversificado. Ya no se limitan a la educación primaria, sino que se han ampliado a la educación inicial y secundaria, y han trascendido hacia la educación técnica y universitaria. Las principales formas que han utilizado los Pueblos Indígenas de América Latina para el acceso a la educación superior han sido:

- Programas de becas en universidades;
- Creación de institutos o programas especiales dentro de universidades establecidas; y
- Establecimiento de universidades propias.

Algunos ejes identificados para el fortalecimiento e implantación de instituciones de educación indígena son los siguientes:

- La sistematización del conocimiento tradicional se basa en el hecho de que este nunca dejó de ser producido, conservado y transmitido; sin embargo, el conocimiento tradicional se ha producido al margen de la educación formal;
- La educación consiste en identificar, formalizar, hacer accesible y adaptar ese conocimiento a las condiciones actuales de vida en las comunidades;
- La educación indígena debe promover y proteger la propiedad intelectual colectiva indígena, buscando complementarla con el sistema de conocimiento occidental predominante; y
- La educación indígena debe ser un instrumento colectivo al servicio de los pueblos, y debe responder las necesidades de empoderamiento, creación y gestión de soluciones propias

Los Pueblos Indígenas sostienen que la educación en sus comunidades tiene como base la espiritualidad indígena y la transmisión ancestral de sistemas integrados de conocimientos. Además, sugieren que la educación indígena deber ser realista y práctica, y debe reflejar la riqueza espiritual de la cosmovisión y cosmologías de sus pueblos. Algunos de los principios sobre los cuales se han sustentado iniciativas de educación indígena en América Latina han sido los siguientes:

- Debe incluirse en un contexto de interculturalidad entendida como un proceso político, económico y social que permita que diversas culturas convivan en equilibrio en un espacio determinado;
- Debe responder a las necesidades y particularidades propias de los Pueblos Indígenas;
- Debe organizarse de forma descentralizada y participativa, para que las ofertas lleguen a las comunidades donde están las personas que toman las decisiones;
- Debe asegurar el acceso a la educación para todas las personas;
- Debe contribuir a mantener la unidad entre Pueblos Indígenas; y
- Debe acompañar procesos de autogestión y de desarrollo propio permitiendo la convivencia y el enriquecimiento de su propio mundo con el incremento de su capacidad de proponer.

TABLA 8. ACCESO (EN %) DE LA POBLACIÓN INDÍGENA A LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN EL PERÚ.

		Población Indígena	Total		Urbana		Rural	
			Superior No Universitario	Superior Universitario	Superior No Universitario	Superior Universitario	Superior No Universitario	Superior Universitario
Población indígena total	Total	4.354.269	6,96%	5,39%	9,22%	7,63%	4,08%	2,54%
	Quechua	3.679.032	7,19%	5,35%	9,52%	7,45%	3,95%	2,43%
	Aymara	466.505	6,46%	6,80%	6,41%	9,00%	6,53%	3,86%
	Otra lengua nativa	208.732	3,98%	2,82%	13,39%	7,83%	2,49%	2,03%
Población indígena de 15 a 29 años	Total	936.383	10,9%	9,5%	15,7%	15,0%	7,3%	5,4%
	Quechua	755.282	12,0%	9,5%	17,0%	14,3%	7,9%	5,6%
	Aymara	93.794	9,2%	13,7%	7,5%	20,5%	10,6%	7,8%
	Otra lengua nativa	87.308	2,8%	4,6%	9,9%	15,4%	1,6%	2,9%
Población indígena masculina de 15 a 29 años	Total	479.067	11,8%	9,2%	18,0%	13,2%	9,2%	7,6%
	Quechua	386.136	13,1%	9,5%	19,2%	13,0%	9,5%	7,5%
	Aymara	46.275	9,6%	9,9%	9,8%	13,7%	6,4%	9,0%
	Otra lengua nativa	46.656	3,7%	6,0%	11,7%	15,5%	13,4%	7,8%
Población indígena femenina de 15 a 29 años	Total	457.316	9,9%	9,9%	13,6%	16,7%	6,8%	4,2%
	Quechua	369.145	10,9%	9,6%	14,9%	15,5%	7,3%	4,3%
	Aymara	47.518	8,8%	17,5%	5,7%	26,0%	12,0%	8,5%
	Otra lengua nativa	40.652	1,7%	3,1%	7,9%	15,2%	0,7%	1,1%

FUENTE. Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG, 2017).

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) es una propuesta adecuada para garantizar una educación de calidad a todos los niños, niñas y adolescentes indígenas del Perú, y se convierte en una herramienta poderosa para contribuir a mejorar su calidad de vida, permitiendo la igualdad de oportunidades. En estas escuelas los docentes desarrollan competencias comunicativas e interculturales a través de una educación basada en la cultura y la lengua de los estudiantes, usando ejemplos y materiales que corresponden a sus realidades. Se promueve así el desarrollo del conocimiento y la valoración de la propia cultura y lengua, fortaleciendo la autoestima y las capacidades intelectuales.

La EIB hace referencia a procesos de aprendizaje donde se fortalece y desarrolla la lengua y la cultura materna, y se trata de introducir el aprendizaje de una segunda lengua. El castellano es introducido como segunda lengua inicialmente a nivel oral, y luego escrito, con metodologías apropiadas. Los niños y niñas trabajan y afianzan sus competencias de comunicación integral en dos idiomas, conociendo y valorando sus raíces y cultura, y al mismo tiempo conociendo y siendo capaces de desenvolverse en otros escenarios culturales. Lo intercultural implica la intención de conocer la realidad cultural propia y otras, y convivir respetando las formas de vida de cada cultura, a pesar de las diferencias, y construyendo un ambiente de diálogo y justicia entre iguales.

Uno de los principales desafíos con que nos encontramos es la falta de personal humano capacitado en el tema de la interculturalidad para la docencia, lo que implica una dificultad para establecer espacios comunitarios claros en la escuela entre maestros y alumnos. Los docentes deben tener la capacidad de reconocer el racismo y el etnocentrismo cultural, y deben definir una nueva currícula que enfrente de forma creativa las controversias entre valores y la diversidad de maneras de percibir el mundo. Finalmente, la vinculación entre la escuela y la comunidad constituye una de las tareas fundamentales.

Otros desafíos identificados para esta propuesta son:

- Baja asistencia de las niñas y niños indígenas a escuelas bilingües;
- Generalmente enfrentan problemas de recursos financieros limitados;
- En lugar de tener un enfoque general, suelen orientarse únicamente en lo lingüístico;
- La transición de la educación bilingüe hacia la educación intercultural suele ser rechazada por algunos sectores;
- Prevalece la visión de cultura indígena como una perspectiva folklórica; y
- Difícilmente se enfatiza el fortalecimiento de las identidades y los derechos colectivos, como paso previo para asegurar la participación colectiva activa y promover los cambios estructurales.

TABLA 9. NIVEL EDUCATIVO ALCANZADO POR LA POBLACIÓN MAYOR DE 15 AÑOS EN LOS DIFERENTES PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS.

	Sin nivel	Inicial	Primaria	Secundaria	Superior	Superior no Universitario	Superior Universitario
Achual - Achuar	16,2	0,1	30,7	36,9	16,1	8,8	7,3
Amahuaca	32	1,7	34,9	20,6	10,9	8	2,9
Amarakaeri	11,9	0,1	27,4	49,6	10,9	6,9	4
Arabela	10,8		44,8	38,2	6,9	3,3	2,8
Arasaeri	8,4		36,3	42,9	12,4	10,2	2,2
Asháninka	19,6	0,3	44	31,5	4,6	2,5	2,1
Asheninka	37,6	0,6	46,2	13,1	2,5	1,4	1,1
Awajún	18,5	0,2	51,6	25,7	3,9	2,9	1
Bora	3,5	0,4	41	45,2	9,8	2,7	7,1
Capanahua	6,4		67	22,3	4,3	2,1	2,1
Caquinte	14		45,9	33,3	6,8	0,5	6,3
Cashibo - Cacataibo	11,2		62,6	22,4	3,8	1,4	2,4
Cashinahua	12,9	0,1	25,9	40,2	20,9	15,8	5,9
Chamicuro	40		46,7	10	3,3		3,3
Chayahuita	30,7	0,1	48	18	3,1	1,8	1,3
Oulina	36,8		26,4	29,2	7,5	5,7	1,9
Ese' Ejja	14		27,7	34	14,3	4	10,3
Huambisa	18	0,1	46,2	31,1	4,6	3,6	1
Huitoto	6,9	0,2	45,7	35,6	11,6	5,1	6,5
Iquito	6,6		60,2	29,4	3,8	0,7	3,1
Jebero	14,3		74,6	7,9	3,2	3,2	
Jibaro	19,3		55,4	18,1	7,2	1,2	6
Kandozi	31,8	0,1	48	16,4	3,7	2,3	1,4
Kichwa, Lamas	16,7	0,1	62,2	18,9	2,1	1,4	0,6
Kichwa, Napo	14,5	0,1	56,7	24,2	4,6	2,2	2,5
Kichwa, Pastaza y Tigre	7,3		56,4	34,5	1,8		1,8
Kukama-Kukamiria	5,6	0,2	56,1	33,1	5	3,7	1,3
Matsiguenga	19,9	0,6	41,4	32,2	5,9	3,8	2,1
Mayoruna - Matsés	15,8	0,2	40,5	38,4	5,1	1,4	3,7
Nomatsiguenga	26,7	0,1	48,3	22,4	2,6	1,3	1,3
Ocaina	3,4		40,7	42,4	13,6	11,9	1,7
Orejon	24,1		44	26,7	5,2	2,6	2,6
Piro / Yine	7,2	0,3	35,4	49,3	7,8	5,6	2,2
Resígaro	20		52	24	4		4
Secoya	21,3	0,2	53,2	20,5	4,9	2,4	2,4
Sharanahua	21		33,6	34,2	11,2	10,2	1
Shipibo - Conibo	8,1	0,1	40,5	43	8,4	6,4	2
Tikuna	13,5	0,1	54,9	26	5,5	2,3	3,1
Toyoeri	3,8		28,8	61,5	5,8	3,8	1,9
Urarina	48,9	0,3	37,4	10,3	3	1,4	1,6
Wachipaeri	35,2		27,4	18,7	18,7	11,4	7,3
Yagua	15,2	0,2	55,6	24,6	4,4	2	2,4
Yaminahua	49,8		28	16,3	5,9	4,2	1,6
Yanesha Amuesha	9,7	0,1	48,8	34,4	7	3,6	3,4

FUENTE: INEI (2009)

En América Latina uno de los ejemplos con mayor éxito consiste en el programa de Escuelas de Formación Docente de la Costa Caribe Nicaragüense. En el año 2000 se inició un proceso de transformación curricular en respuesta a las necesidades y demandas de la población basadas en los siguientes objetivos:

1. Formar profesionales con alta calidad académica y humana a partir de un plan de estudio que permita fortalecer la unidad teórica-práctica;
2. Formar al maestro bilingüe en los conocimientos que le permitan impulsar y desempeñarse con eficiencia en su contexto;
3. Fortalecer la identidad cultural promoviendo el bilingüismo y la interculturalidad;
4. Desarrollar la capacidad para el análisis de los procesos políticos, culturales y económicos que surjan en los contextos nacionales;
5. Realizar procesos de investigación sobre aspectos socioculturales, educativos, económicos y de desarrollo comunitario;
6. Formar agentes de cambio que promuevan el desarrollo sostenible de los pueblos; y
7. Impulsar procesos de fortalecimiento del bilingüismo.

REGISTRO NACIONAL DE INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

En relación a la pertinencia cultural y lingüística del servicio educativo para las poblaciones indígenas, se brinda enseñanza en la lengua originaria de los estudiantes a través de la EIB. El Plan Nacional de EIB aprobado por la Resolución Directoral N°176-2005-ED contiene cuatro objetivos o ejes estratégicos:

1. Acceso, permanencia y culminación,
2. Currículo pertinente y propuesta pedagógica,
3. Formación y desarrollo docente,
4. Gestión educativa descentralizada

El Modelo de Servicio de EIB “constituye el contenido de la oferta educativa que debe brindar una escuela EIB y que tiene componentes tanto pedagógicos como de gestión. Es la caracterización y dimensionamiento del servicio educativo para atender con equidad, calidad y pertinencia cultural y lingüística a los estudiantes de pueblos originarios y/o indígenas. Se implementa a través de varias formas de atención, determinadas según los escenarios socioculturales y lingüísticos que caracterizan a las instituciones educativas que deben ofrecer el servicio”.

La EIB se presenta de manera transversal registrando un total de 26.490 instituciones educativas EIB activas (Registro Nacional de IIEE-EIB, 2018), de las cuales el 99,3% son instituciones educativas públicas (Tabla 13). Mientras que la región con mayor número de instituciones educativas del EIB es Puno, con 4.501 instituciones; la región con mayor porcentaje de

estas instituciones es Apurímac, con el 91,25%. Sumando todas las instituciones educativas de EIB, 96.151 docentes son responsables de la educación de 1.228.534 estudiantes (Tabla 14)

El Ministerio de Educación ha logrado identificar tres modalidades de atención precisados en el Modelo de Servicio EIB:

1. *Fortalecimiento cultural y lingüístico*: dirigida a atender de manera pertinente a estudiantes de pueblos originarios y/o indígenas de instituciones educativas que están ubicadas en ámbitos rurales. Los estudiantes desarrollan competencias en la lengua originaria como lengua materna o primera lengua, y en castellano como segunda lengua. El 100% de docentes formados en EIB deben tener dominio (oral y escrito) de la lengua originaria y del castellano (sean bilingües) y conocer la cultura de los estudiantes. Dentro de este modelo se encuentran 15.016 instituciones, el 57% de todas las instituciones de EIB.
2. *Revitalización cultural y lingüística* busca fortalecer la identidad cultural de los estudiantes y revitalizar la lengua originaria. Los docentes deberán estar formados en EIB y al menos el 75% de ellos deben acreditar el dominio (oral y escrito) de la lengua originaria y el castellano (sean bilingües) y conocer la cultura de los estudiantes. Son 8.880 instituciones que constituyen el 34% de todas las instituciones de EIB.
3. *Ámbitos urbanos* está dirigida a estudiantes indígenas que mantienen diferentes grados de vinculación. Esta atención busca fortalecer la identidad cultural de los estudiantes y revitalizar la lengua originaria en ámbitos urbanos. Dentro de este modelo se encuentran 2.320 instituciones, el 9% de todas las instituciones de EIB.

FORMACIÓN DE PROFESORES INDÍGENAS BILINGÜES

A mediados del siglo XX, la legislación peruana todavía consideraba la educación bilingüe como un mecanismo de asimilación y 'civilización' de las minorías de la selva, teniendo como objetivo lograr una nación integrada y uniforme. La educación bilingüe se impartía en medios donde la población era monolingüe en el idioma vernáculo o bilingüe incipiente, y el eje del sistema era la capacitación de miembros seleccionados por las comunidades indígenas que estarían a cargo de la enseñanza en las escuelas y utilizarían textos en lenguas indígenas para los alumnos que no hablaran el castellano. La necesidad del estado de formar profesionales indígenas igualmente se vinculó al cumplimiento de su compromiso educativo con las poblaciones indígenas.

En este sentido, el Instituto Lingüístico de Verano firmó un convenio con el Estado para hacerse cargo de esta capacitación. Al primer curso realizado en 1953 asistieron 15 participantes de seis Pueblos Indígenas y aprobaron los cursos 11 de ellos. La mayor parte de los participantes no tenía educación formal, recibía cursos de educación primaria y

metodologías de enseñanza bilingüe. Como resultado, estos maestros consiguieron atender a 170 alumnos que se matricularon en las primeras escuelas bilingües oficiales en la selva peruana. En 1964 los cursos de capacitación recibieron a 154 postulantes elegidos por sus comunidades. En 1969 la capacitación ofrecía a los maestros bilingües indígenas cursos de secundaria para los que quisieran continuar su formación. La educación bilingüe no era solo un buen medio para alcanzar objetivos educativos, sino también un buen sistema para aprender el castellano como segunda lengua materna. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX estas lenguas autóctonas han ido disminuyendo de forma drástica, hasta tal punto que una gran parte está extinta o en peligro de extinción. De allí que el Ministerio de Educación del Perú reorientó el sistema de Educación Bilingüe hacia la satisfacción de las necesidades educativas de las poblaciones indígenas amazónicas y como estrategia de conservación de las mismas. Sin embargo, la mayor parte de sector político considera la Educación Bilingüe como un dato exótico de la Amazonía, y la valoración de la riqueza multilingüe y pluricultural requiere de urgentes condiciones técnicas, administrativas y políticas.

De alguna forma, la pérdida lingüística que ha tenido lugar a lo largo del siglo XX ha motivado un cambio considerable en los objetivos de la política de la EIB. Mientras la pedagogía moderna se reafirma en el principio de que el idioma materno es el mejor medio para la enseñanza de los niños, la principal incógnita consiste en determinar cuál es la lengua materna actual de los diferentes Pueblos Indígenas, y en consecuencia, establecer estrategias diversas que permitan el bilingüismo real.

En el año 1988, impulsado por la organización indígena AIDSESEP, nace el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) con el fin de responder a la necesidad educativa real de los niños y niñas indígenas de la Amazonía y formar nuevas generaciones que asuman el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos. Esta institución además incorpora como objetivos la defensa y manejo sostenible del territorio indígena bajo los principios de autonomía y autodeterminación.

Actualmente el FORMABIAP es un programa exitoso y un modelo continental de formación de maestros indígenas desarrollado entre el Estado y la organización indígena AIDSESEP. Esta circunstancia permite adoptar un enfoque de interculturalidad que responde a procesos sociopolíticos y culturales que trascienden a lo que ocurre en las aulas, y trabajar consistentemente los aspectos pedagógicos y lingüísticos para incorporarlos a la formación docente y a la formulación de propuestas pedagógicas. Sus objetivos estratégicos son, fundamentalmente

- a. Fortalecer el liderazgo indígena y desarrollar propuestas de desarrollo social según las aspiraciones de los Pueblos Indígenas.
- b. Elaborar e implementar propuestas de construcción curricular acordes con los principios de la interculturalidad.
- c. Desarrollar investigaciones sobre los distintos aspectos de la realidad indígena para potencializar la formación de actores sociales en los Pueblos Indígenas.

TABLA 10. REGISTRO NACIONAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE DE PERÚ.

Etapa, modalidad y nivel educativo	Total	Gestión		Área		Privada		Pública	
	IIEE-EIB	Privada	Pública	Rural	Urbana	Rural	Urbana	Rural	Urbana
Total	26.490 (100,0%)	88 (100,0%)	26.402 (100,0%)	20.550 (100,0%)	5.940 (100,0%)	47 (100,0%)	41 (100,0%)	20.503 (100,0%)	5.899 (100,0%)
Básica Alternativa	70 (0,3%)	2 (0,3%)	68 (0,3%)	0 (0%)	70 (1,2%)	0 (0%)	2 (4,9%)	0 (0%)	68 (1,2%)
Básica Especial	22 (0,1%)	0 (0%)	22 (0,1%)	4 (0%)	18 (0,3%)	0 (0%)	0 (0%)	4 (0%)	18 (0,3%)
Básica Regular	26.301 (99,3%)	85 (96,6%)	26.216 (99,3%)	20.540 (100,0%)	5.761 (97,0%)	47 (100,0%)	38 (92,7%)	20.493 (100,0%)	5.723 (97,0%)
Inicial	11.604 (43,8%)	12 (13,6%)	11.592 (43,9%)	8.969 (43,6%)	2.635 (44,4%)	2 (4,3%)	10 (24,4%)	8.967 (43,7%)	2.625 (44,5%)
Primaria	11.696 (44,2%)	44 (50,0%)	11.652 (44,1%)	9.829 (47,8%)	1.867 (31,4%)	27 (57,5%)	17 (41,5%)	9.802 (47,8%)	1.850 (31,4%)
Secundaria	3.001 (11,3%)	29 (33,0%)	2.972 (11,4%)	1.742 (8,5%)	1.259 (21,2%)	18 (38,3%)	11 (26,8%)	1.724 (8,4%)	1.248 (21,2%)
Superior	11 (0,0%)	0 (0%)	11 (0%)	0 (0%)	11 (0,2%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	11 (0,2%)
Técnico Productiva	86 (0,3%)	1 (1,1%)	85 (0,3%)	6 (0%)	80 (1,4%)	0 (0%)	1 (2,4%)	6 (0%)	79 (1,3%)

FUENTE. Registro Nacional de IIEE-EIB, Ministerio de Educación (MINEDU, 2018).

TABLA 11. DISTRIBUCIÓN DE LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS DEL PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE SEGÚN LA REGIÓN DE PERÚ.

Educación Básica Regular	Total de Instituciones educativas	%	Instituciones Educativas del EIB	%
Apurímac	2.548	3,11%	2.325	91,25%
Ayacucho	3.393	4,14%	2.968	87,47%
Puno	5.902	7,19%	4.501	76,26%
Cusco	4.920	6,00%	3.332	67,72%
Huancavelica	3.021	3,68%	1.818	60,18%
Ancash	4.412	5,38%	2.467	55,92%
Pasco	1.648	2,01%	697	42,29%
Junín	4.451	5,42%	1.739	39,07%
Huánuco	3.946	4,81%	1.418	35,94%
Loreto	4.991	6,08%	1.769	35,44%
Ucayali	2.046	2,49%	671	32,80%
Amazonas	2.916	3,55%	827	28,36%
Moquegua	557	0,68%	134	24,06%
Madre de Dios	462	0,56%	71	15,37%
Tacna	870	1,06%	116	13,33%
Lambayeque	2.300	2,80%	302	13,13%
Arequipa	2.463	3,00%	276	11,21%
San Martín	3.183	3,88%	296	9,30%
Lima provincias	2.376	2,90%	162	6,82%
Cajamarca	8.479	10,33%	316	3,73%
Ica	1.476	1,80%	6	0,41%
La Libertad	4.358	5,31%	2	0,05%
Lima metropolitana	4.792	5,84%	2	0,04%
Piura	5.161	6,29%	1	0,02%
Callao	675	0,82%	0	0,00%
Tumbes	709	0,86%	0	0,00%
Total	82.055	100,0%	26.216	31,95%

FIGURA 7. DOCENTES DEL PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE CON DOMINIO ORAL DE UNA LENGUA ORIGINARIA POR REGIÓN DE PERÚ EN EL AÑO 2017.

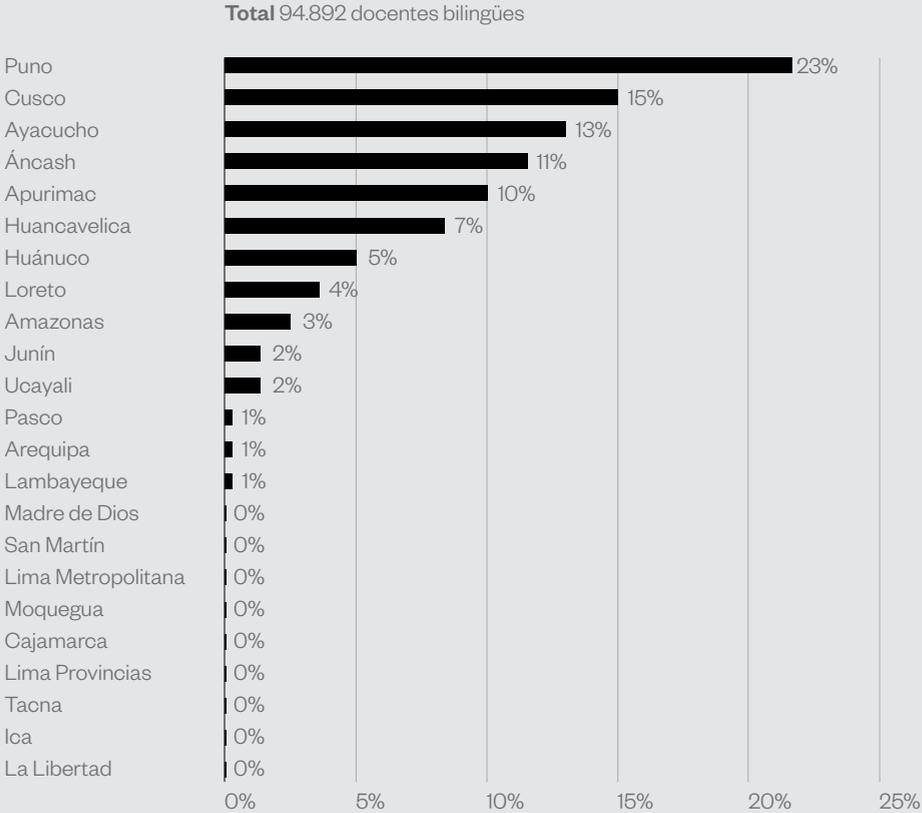


FIGURA 8. NÚMERO DE DOCENTES DEL PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE DE PERÚ QUE DOMINA LENGUAS ORIGINALES MAYORITARIAS.

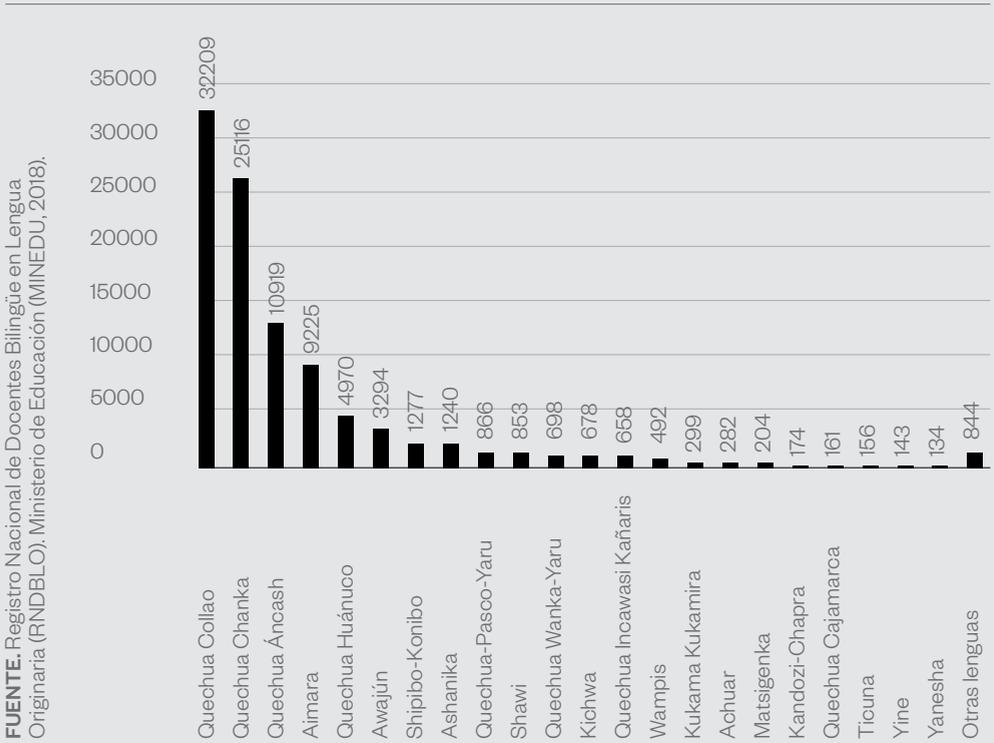


FIGURA 9. NÚMERO DE DOCENTES DEL PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE DE PERÚ QUE DOMINA OTRAS LENGUAS ORIGINALES.

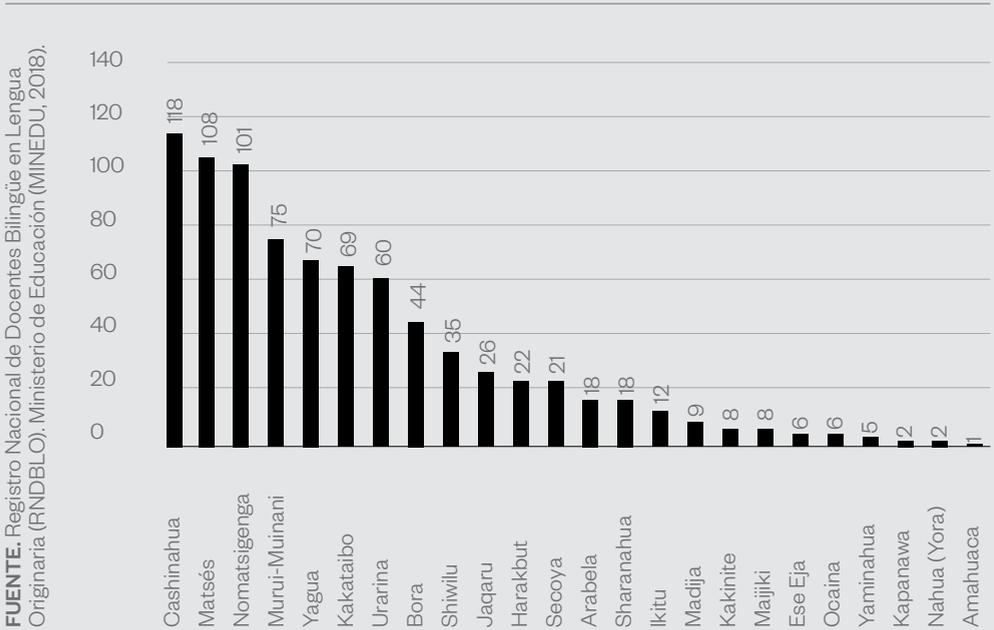


TABLA 12. NÚMERO Y PORCENTAJE DE ESTUDIANTES INDÍGENAS EN LA EDUCACIÓN BÁSICA REGULAR DE PERÚ EN FUNCIÓN DE LA LENGUA MATERNA.

Lengua indígena	Número de estudiantes	%	Lengua indígena	Número de estudiantes	%
Achuar	6.109	0,5	Murui-muinani	739	0,1
Aymara	83.783	6,8	Nahua (yora)	92	0,0
Amahuaca	60	0,0	Nanti	132	0,0
Arabela	268	0,0	Nomatsigenga	4.975	0,4
Ashaninka	43.613	3,5	Ocaina	18	0,0
Asheninca	1.130	0,1	Quechua áncash	101.034	8,2
Awajún	44.227	3,6	Quechua cajamarca	17.929	1,5
Bora	351	0,0	Quechua chanka	314.598	25,5
Cashinahua	429	0,0	Quechua collao	385.670	31,3
Chamicuro	7	0,0	Quechua huánuco	56.414	4,6
Ese eja	286	0,0	Quechua junín	53.957	4,4
Harakbut	319	0,0	Quechua lambayeque	13.532	1,1
Ikitu	271	0,0	Quechua pasco-yaru	9.237	0,7
Jaqaru	285	0,0	Secoya	282	0,0
Kakataibo	1.076	0,1	Sharanahua	273	0,0
Kakinte	275	0,0	Shawi	12.988	1,1
Kandozi-chapra	3.032	0,2	Shipibo-konibo	14.965	1,2
Kapanawa	578	0,0	Shiwilu	1.115	0,1
Kawki	300	0,0	Ticuna	2.962	0,2
Kichwa	23.091	1,9	Urarina	2.259	0,2
Kukama kukamiria	10.011	0,8	Wampis	6.877	0,6
Madija	195	0,0	Yagua	2.017	0,2
Majjiki	86	0,0	Yaminahua	132	0,0
Matsés	917	0,1	Yanesha	2.013	0,2
Matsigenka	5.620	0,5	Yine	2.770	0,2
Total general	1.233.299	100			

FUENTE. Censo Escolar, Registro EIB-EBR (MINEDU, 2017).

TABLA 13. NÚMERO DE DOCENTES Y ESTUDIANTES DE LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS DEL PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL PERÚ.

Etapa, modalidad y nivel educativo	Instituciones educativas públicas EIB-EBR		Docentes		Estudiantes		Número de estudiantes por docente
	Número	%	(Censo Escolar 2017)		(Censo Escolar 2017)		
			Número	%	Número	%	
Total EIB Educación Básica Regular (EBR)	26.216	100,0%	96.151	100,0%	1.228.534	100,0%	12,8
Inicial	11.592	44,2%	17.109	17,8%	228.774	18,6%	13,4
Primaria	11.652	44,4%	41.731	43,4%	591.890	48,2%	14,2
Secundaria	2.972	11,3%	37.311	38,8%	407.870	33,2%	10,9

FUENTE. Registro Nacional de IIEE-EIB (MINEDU, 2018).

FIGURA 10. PORCENTAJE DE ESTUDIANTES INDÍGENAS AMAZÓNICOS EN LA EDUCACIÓN BÁSICA REGULAR EN FUNCIÓN DE LA LENGUA MATERNA.



FUENTE. Censo Escolar, Registro EIB-EBR (MINEDU, 2017).



30



32



31



33

IMAGEN 30. Escuela de primaria de la comunidad de Nueva Esperanza en el río Yavarí Mirim (P. Mayor, 2008).

IMAGEN 31. Personas *shiwilu* *ojebero* durante el proceso de elaboración de un tambor tradicional (FORMABIAP, 2005).

IMAGEN 32. Personas *shiwilu* *ojebero* elaborando canastas tradicionales (FORMABIAP, 2005).

IMAGEN 33. Niña *awajún* aprendiendo su lengua nativa (César Ching, 1996).

Según la RM-630-2013-ED, un docente bilingüe debe tener dominio oral y escrito de una o más lenguas originarias del país y del castellano, sea esta como lengua materna o segunda lengua. Además, el docente bilingüe debe conocer la cultura local de la comunidad donde realice su actividad. Cada 3 años cada docente realiza una evaluación de dominio de lengua originaria, la cual permite incorporar nuevos docentes o cambiar su nivel de lengua originaria.

De las evaluaciones en lengua originaria de los últimos años 2015, 2016, 2017, se registra un total de 90.922 (2015), 88.245 (2016) y 94.892 (2017) docentes bilingües en al menos una o más lengua originaria. En estas evaluaciones los docentes han mostrado un mayor dominio oral la lengua originaria (30,0% nivel avanzado, 54,6% nivel intermedio y 15,4% nivel básico), en comparación con el nivel escrito (15,0% nivel avanzado, 35,3% nivel intermedio y 28,4% nivel básico; un 21,2% no domina la lengua escrita o no está registrado). Las Figuras 4-6 muestran las lenguas dominadas por los docentes del programa EIB.

En cuanto a los alumnos, el pueblo indígena amazónico con mayor asistencia de alumnos es el pueblo *awajún* (21%) y *asháninka* (20%). Otros pueblos con porcentajes significativos son los pueblos *kichwua* (11%), *shipibo-conibo* (8%) y *shawi* (6%) (Figura 7).

En la EIB hay 12 estudiantes hablantes de una lengua indígena por docente. Este valor promedio está por debajo del promedio nacional (15 estudiantes/docente), lo cual indica que existe un déficit de alumnos que tiene a su cargo cada profesor. Este déficit está causado por la desproporción observada en áreas *quechua* y *aymara* (11 estudiantes quechua y 9 estudiantes *aymara* por cada docente, respectivamente). Sin embargo, se observa la situación opuesta en el caso de estudiantes amazónicos registrándose una escasez de docentes por estudiante en comparación con los números nacionales: 15 estudiantes *awajún*, 15 estudiantes *asháninka* y 17 estudiantes de otras lenguas amazónicas por docente.

A grandes rasgos se podría considerar que el programa FORMABIAP es un programa de éxito; no obstante, en los últimos años la cooperación internacional que siempre ha apoyado con becas a los estudiantes ha disminuido considerablemente poniendo en riesgo su continuidad. Aunque el FORMABIAP es uno de los institutos que cuenta con el programa Beca 18, el sistema con el que operan estas becas desde el Ministerio de Educación no posibilita que el FORMABIAP siga brindado la formación docente con las características que lo ha hecho siempre

PROCESO DE APRENDIZAJE EN LAS COMUNIDADES RURALES AMAZÓNICAS

La educación primaria y secundaria en relación con las sociedades indígenas amazónicas debería promover:

- Desarrollo y establecimiento de una clara identidad propia en equilibrio con otras identidades de la región, del país y del mundo. Para ello es importante entender la identidad no solo en cómo se percibe la propia sociedad, sino también en cómo esta sociedad es percibida por los demás;

- Protección de la diversidad cultural;
- Satisfacción plena de las necesidades fundamentales de la persona y de los colectivos humanos; y
- Aspirar a que la comunidad nacional e internacional reconozca y respete a las poblaciones amazónicas y que, en consecuencia, asuma la propiedad intelectual que les corresponde en el registro de sus conocimientos sobre la biodiversidad amazónica.

Es imprescindible identificar las áreas en las que se puedan crear condiciones de equidad que permitan impulsar prácticas de interculturalidad, principalmente a través del diálogo cultural basado en el respeto y la valoración del individuo, del colectivo, y de sus herencias y tradiciones culturales. Dentro de este mismo ámbito conceptual, es necesario diseñar y poner en práctica una nueva percepción educativa que facilite el desarrollo regional. Los jóvenes indígenas y ribereños, los mestizos y las generaciones urbanas deben comprender que solamente será posible el desarrollo sostenible desde sus propios recursos, desde su propia biodiversidad y a partir de su propia historia y cultura. En este sentido, es preciso contribuir a que se replantee la relación entre el sistema educativo y los procesos productivos, tal y como los Pueblos Indígenas amazónicos vienen haciendo desde hace miles de años.

Las opciones de desarrollo personal en las comunidades amazónicas están restringidas por el propio contexto social en el que viven. Tienen necesidades y aspiraciones de formación, pero también tienen su propia visión del mundo. Por eso, al trabajar con ellos es necesario utilizar métodos distintos a los de la escuela tradicional. La educación en la Amazonía debería:

- Ser pragmática, adaptada al entorno ambiental y cultural, y a orientada a responder a retos y problemas locales;
- Promover el desarrollo endógeno: “desde nosotros, por nosotros y para nosotros”, “desde abajo y desde dentro”;
- Ser dirigida a la realidad rural, que enseñe a hacer bien, adaptar y mejorar lo que los alumnos y padres de familia conocen de su realidad;
- No proponer soluciones rápidas, sino apoyar el análisis del problema y la búsqueda de soluciones prácticas y socioambientalmente pertinentes; y
- Focalizarse no solo en saber “qué hacer” sino también en “cómo hacer”.

La Educación Participativa y Popular es un modelo que se origina en el contexto rural latinoamericano después de reconocer las características socioculturales locales. Entre los personajes que han ayudado a desarrollar este modelo cabe destacar a Paulo Freire (1929-1997). Este modelo se basa en seis conceptos fundamentales:

- Partir del conocimiento de la comunidad, respetar su visión e intentar, modestamente, aportar un punto de vista exógeno. El alumno conoce su realidad y tiene experiencias y conocimiento que puede proponer y que le permiten cuestionar la información que recibe. Es importante desarrollar al máximo las aptitudes y el potencial creativo;
- Construcción colectiva del conocimiento. No se trata de enseñar de forma unidireccional (de profesor a alumno), sino fomentar que todos aporten lo que saben para que todos aprendan de todos. Se debería lograr un proceso constructivo del conocimiento;
- Seleccionar contenidos por su utilidad práctica. Los alumnos no deben salir expertos en el tema: “más valen 10 ideas claramente fijadas que un mar de informaciones olvidadas”. El alumno no almacena conocimiento teórico para el futuro, sino que está más interesado en aprender cosas útiles para su realidad cotidiana. Lo demás no lo retiene porque no le resulta valioso. Es importante diferenciar lo que es “necesario saber”, de lo que “puede ser útil” y “bonito”. Es necesario focalizar la importancia de los conocimientos.
- Aprender haciendo y descubriendo, más que oyendo y memorizando. No hay que esperar que los alumnos hagan tarea en casa, sino que es preferible organizar la sesión de forma práctica, para que los alumnos salgan con las ideas claras;
- Utilizar técnicas que hagan las sesiones dinámicas, participativas y divertidas. Es recomendable erradicar el concepto de que “la letra con sangre entra”. El niño pasa muchas horas sentado y quieto en el aula. En su vida cotidiana no suele leer ni escribir. Consecuentemente, es importante dinamizar las clases en base a técnicas participativas. Existe una gran variedad de técnicas apropiadas para las diversas fases del proceso de aprendizaje. Las técnicas participativas no son un fin en sí mismas, sino una herramienta para trabajar conceptos. Incluso las dinámicas de animación tienen un objetivo propio y deben usarse con criterio;
- Crear un entorno seguro y cordial en el que se pueda aportar, practicar y preguntar sin temor al ridículo. Los adultos tenemos reticencia a equivocarnos y mostrarnos torpes en una actividad que no nos resulta familiar. Si el alumno se siente cómodo para participar, se facilita el proceso de aprendizaje; y
- Es necesario desterrar la idea de que hay que penalizar el error. El trabajo a partir del error puede ser la base de la construcción de un importante aprendizaje.

Con estas bases no se pretende condicionar el proceso educativo, sino sugerir que es necesario redirigir la educación y modificar la currícula en función de la zona donde se imparta esta educación. Las realidades y las necesidades son cambiantes en el tiempo y en el espacio. Es urgente

adaptar la currícula en función de estos parámetros. No es lógico que los programas educativos de los alumnos de la costa, de la sierra y de la selva sean los mismos, cuando las realidades de dichas regiones son tan dispares.

MARCO LEGAL DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR INDÍGENA EN PERÚ

Constitución Política Peruana (1993): Reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación (art. 2). Asimismo, se señala que el Estado fomenta la Educación Bilingüe e Intercultural según las características de cada zona, preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país, y promueve la integración nacional (art. 17). Sobre las lenguas habladas en el país se declara que son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aymara y las demás lenguas aborígenes (art. 48).

Convenio N°169 OIT (1989): Reconocimiento constitucional de la realidad étnica diversa. Se añade la suscripción por el Perú del Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales en cuyo articulado consta que “los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos, facilitándoles recursos apropiados a tal fin”. El artículo 28 sostiene que “siempre que sea viable deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena”.

Código de niños y adolescentes (2000): Establece que la educación básica del niño y del adolescente comprende el respeto a sus padres, a su propia identidad cultural, su idioma, a los valores de los pueblos y culturas distintas de la suya.

Ley de Educación N° 28044 (2003): Señala que la educación es un derecho fundamental de la persona y de la sociedad (art. 2 y 3). Los fines de la educación peruana (art. 9) sería su contribución para “formar una sociedad democrática, solidaria, justa, inclusiva, próspera, tolerante y forjadora de una cultura de paz que afirme la identidad nacional sustentada en la diversidad cultural, étnica y lingüística, supere la pobreza, impulse el desarrollo sostenible del país y fomente la integración latinoamericana teniendo en cuenta los retos de un mundo globalizado”.

Para lograr la universalización, calidad y equidad en la educación, se adopta un enfoque intercultural y se realiza una acción descentralizada, intersectorial, preventiva, compensatoria y de recuperación que contribuya a igualar las oportunidades de desarrollo integral de los estudiantes y a lograr resultados satisfactorios en su aprendizaje (art. 10).

El artículo 12 establece la universalización de la educación básica (inicial, primaria, secundaria), así como su obligatoriedad, que corresponde a los padres, e intenta asegurar la matrícula oportuna de los estudiantes y su permanencia en los centros y programas educativos.

En cuanto a la educación de los Pueblos Indígenas (art. 19), se reconoce y garantiza el derecho de los Pueblos Indígenas a una educación en

condiciones de igualdad con el resto de la comunidad nacional. Para ello establece programas especiales que garanticen igualdad de oportunidades y equidad de género en el ámbito rural y donde sea pertinente. En el artículo 20 se afirma que la Educación Bilingüe Intercultural que se ofrece en todo el sistema educativo:

- Promueve la valoración y enriquecimiento de la propia cultura, el respeto a la diversidad cultural, el diálogo intercultural y la toma de conciencia de los derechos de los Pueblos Indígenas, y de otras comunidades nacionales y extranjeras. Incorpora la historia de los pueblos, sus conocimientos y tecnologías, sistemas de valores y aspiraciones sociales y económicas;
- Garantiza el aprendizaje en la lengua materna de los educandos y del castellano como segunda lengua, así como el posterior aprendizaje de lenguas extranjeras;
- Determina la obligación de los docentes de dominar tanto la lengua originaria de la zona donde trabajan como el castellano;
- Asegura la participación de los miembros de los Pueblos Indígenas en la formulación y ejecución de programas de educación para formar equipos capaces de asumir progresivamente la gestión de dichos programas; y
- Preserva las lenguas de los Pueblos Indígenas, y promueve su desarrollo y práctica.

Plan Nacional Educación Intercultural Bilingüe 2016-2021. Herramienta de gestión que orienta la implementación de la política pública de EIB en las diferentes instancias educativas. Además de su construcción participativa, el PLANEIB ha pasado por el proceso de consulta previa a los pueblos originarios y/o indígenas a través de sus organizaciones representativas (nacionales, regionales y locales). La planificación contenida en este documento parte de un diagnóstico situacional estructurado en torno a los principales aspectos que inciden en la prestación del servicio educativo de EIB. Así mismo, parte del análisis de la situación actual, a fin de definir objetivos y acciones que permitan que al 2021, los niños, niñas, adolescentes, jóvenes y adultos de pueblos originarios y/o indígenas reciban una educación de calidad con todos los componentes del servicio educativo de EIB definidos.

Proyecto Educativo Nacional (RS N° 001-2007-ED). Es un documento de largo plazo que define el conjunto de políticas que dan el marco estratégico a las decisiones que conducen al desarrollo de la educación en el Perú, y ha sido asumido como política de estado al 2021. La formulación del nuevo Proyecto Educativo Nacional al 2036 debe ofrecer a la sociedad peruana, metas y políticas que motiven a los diferentes actores e instituciones públicas y privadas a construir estrategias y programas acordes a esa visión de sociedad y de educación que se quiere consolidar.

Ley General de Educación N° 28044 (2012). La actual ley de educación tiene por objeto establecer los lineamientos generales de la educación y del Sistema Educativo Peruano, las atribuciones y obligaciones del Estado y los derechos y responsabilidades de las personas y la sociedad en su función



34



35

IMAGEN 34. Familia *yahua* preparando fariña de yuca (P. Mayor, 2005).

IMAGEN 35. Niños *awajún* en su Escuela Bilingüe (FORMABIAP, 2005).



36

educadora. Rige todas las actividades educativas realizadas dentro del territorio nacional, desarrolladas por personas naturales o jurídicas, públicas o privadas, nacionales o extranjeras. Esta ley incorpora un enfoque inclusivo en las etapas, los niveles y las modalidades del sistema educativo peruano, consagrando la equidad e inclusión como principios directrices para garantizar iguales oportunidades de acceso, permanencia y trato en el sistema educativo.

El sistema educativo peruano es integrador y flexible porque abarca y articula todos sus elementos y permite a los usuarios organizar su trayectoria educativa. Se adecua a las necesidades y exigencias de la diversidad del país (art. 25). El artículo 63° de la Ley General de Educación señala que la gestión del sistema educativo peruano es descentralizada, simplificada, participativa y flexible; y se ejecuta en un marco de respeto a la autonomía pedagógica y de gestión que favorezca la acción educativa. Existen cuatro instancias de gestión: Institución Educativa (IE), Unidad de Gestión Local (UGEL), Dirección Regional de Educación (DRE) y Ministerio de Educación (MINEDU).

En resumen, la conciencia de la realidad multicultural y diversa del país no ha llegado de forma suficiente a nivel de la educación, y sigue siendo un simple concepto formal y no práctico. Pese a que pocas universidades acogen a los estudiantes indígenas, en la mayoría de casos los limitantes sociales y económicos, y las deficiencias en la base educativa en la educación primaria y secundaria rural que sufre este sector de población obliga a muchos estudiantes a su abandono. Además, el aislamiento de la educación de primaria y secundaria en las comunidades rurales se hace visible al estudiar la currícula impartida. La realidad amazónica es muy diferente a la de la costa y la sierra. Reconocer realidades y necesidades diferentes debería implicar currículas y metodologías diferentes.

Los Pueblos Indígenas enfrentan una gran amenaza iniciada con la erosión de la cultura tradicional y la pérdida de recursos naturales. A su vez, se ha propiciado un cambio sustancial del mundo inmediato del indígena. Esta grave situación solo podrá ser combatida a través de una educación mixta en lo formal y no formal, que trascienda a los mismos Pueblos Indígenas y llegue a las sociedades urbanas. Es posible que la gran labor realizada por la Educación Intercultural Bilingüe no deba limitarse a los pueblos originarios, sino que deba involucrar a la sociedad en su globalización.

Salud indígena

Los Objetivos de Desarrollo del Milenio han diseñado un marco de trabajo esencial para intentar erradicar el ciclo de pobreza extrema, y promover la salud y el desarrollo de todas las sociedades (Sachs y McArthur, 2005). Asimismo, en 2008, la Organización Mundial de la Salud puso el énfasis en el poder que tienen los factores sociales para determinar la salud de las poblaciones e identificó tres principios esenciales para reducir las desigualdades en salud a nivel nacional e internacional: (1) mejorar las condiciones de vida; (2) afrontar la desigual distribución de poder, dinero y recursos y (3) medir y entender los problemas de salud, y evaluar los resultados de las acciones llevadas a cabo para resolver dichos problemas (CSDH, 2008).

Las sociedades más deprimidas, aquellas que viven en zonas marginales, desprovistas de higiene y en sociedades propensas a padecer los efectos de las migraciones forzosas (Farmer, 2003; Folch *et al.*, 2003) sufren con mayor intensidad la exposición a patógenos y enfermedades infecciosas (muchas de las cuales pueden ser evitadas con intervenciones efectivas de costo simple) y peores resultados en salud en todas las dimensiones (Schneider *et al.*, 2011). No obstante, muchas enfermedades infecciosas están directamente relacionadas con la malnutrición, la anemia y la parasitismo gastrointestinal, factores que perpetúan el ciclo de enfermedad. Esto se ve agravado por el contexto social, económico y ambiental en el que se encuentran las personas que padecen este tipo de enfermedades. Para erradicar este tipo de enfermedades es necesario desarrollar nuevos programas de salud pública que promuevan intervenciones, no solo en el ámbito de la salud, sino en el contexto social, político y ambiental en el que se encuentran las sociedades más desfavorecidas (Marmot, 2006).

Las enfermedades desatendidas (sean o no infecciosas) y en particular, la malaria, el dengue, las infecciones intestinales parasitarias, la enfermedad de Chagas, la leishmaniasis, la tuberculosis, la rabia o la brucelosis siguen influenciado directamente su calidad de vida y su capacidad de desarrollo. Es necesario, por tanto, intentar resolver esa situación integrando estrategias alternativas, que incluyan programas y políticas de salud pública con énfasis en la prevención, a través de la colaboración de todos los sectores y actores responsables (Schneider *et al.*, 2011). Pero para ello es necesario llevar a cabo un diagnóstico previo de salud de esta región. En este sentido, es fundamental destacar el gran desconocimiento epidemiológico de la presencia e impacto que las enfermedades pueden estar causando a las comunidades amazónicas rurales. Hay que considerar que este vacío es incluso mayor al estudiar las enfermedades zoonóticas y las transmitidas a través de los alimentos. Cabe recordar, además, que estas zonas se caracterizan por su elevada biodiversidad y por la existencia de un contacto estrecho entre las poblaciones humanas y los animales domésticos y silvestres, aumentando considerablemente el riesgo de aparición y de extensión de enfermedades emergentes dentro y fuera del área tropical.

TABLA 14. DATOS DESCRIPTORES DEL ESTADO DEL PLAN ESTRATÉGICO DE SALUD EN LA REGIÓN DE LORETO Y DE MADRE DE DIOS.

Datos generales de la población	Loreto	Madre de Dios	Año
Población total	919.505	109.555	2007
Densidad poblacional (hab/km ²)	2.49	1.2	2003
Población urbana (%)	58.7	62.4	2000
Población <5 años (%)	15.1	13.9	2003
Población adolescente (%)	15.7	57.6	2003
Población >64 años	3.1	2.1	2003
Tasa global de fecundidad	4.3	3.0	2007-2010
Tasa bruta de natalidad (‰ hab.)	30	25.4	2000-2005
Tasa bruta de mortalidad (‰)	6.5	5	2000-2005
Esperanza de vida al nacer	66.6	68.8	2000-2005
Años de escolaridad de la mujer	4.7	5.4	2000
% Población de acceso a agua potable	52.8	85.6	2010
% Población con acceso a saneamiento	60.4	79.4	2010
% Población con acceso a electricidad	52.5	70.1	2010
Índice absoluto de pobreza	50.3	34.9	2000
% Pobl con 1 NIB (necesidad básica insatisfecha)	62.2	54.4	2001
% Pobl con >1 NIB (necesidad básica insatisfecha)	34.6	16.6	2000
% Población pobre	70	36.7	2001
% Población extremadamente pobre	47.2	11.5	2001
Índice de Desarrollo Humano	0.563	0.621	2000
Niños no inscritos oficialmente	37.1	7.7	2010

Datos del Servicio de Salud	Loreto	Madre de Dios	Año
Médicos por 10.000 hab.	3.1	10.3	2005
Camas hospitalarias por 1.000 hab.	2	2.8	1996
Partos atendidos en establecimiento de salud (%)	39.6	74.9	2000
% Mujeres con métodos modernos de planificación familiar	17.3	75.4	2010
% Mujeres con métodos tradicionales de planificación familiar	45.7	50.1	2010
CPN relatado por profesionales de salud (%)	62.8	87.7	2000
% Vacunación completa en niños <3 años	11.8	29.3	2010
% Cobertura <1 año sarampión	91.9	87.59	2001
Uso de métodos conceptivos	63.1	66.9	2000
% Población que realizó consulta por enfermedad	54.5	70	2001

Datos generales de la población	Loreto	Madre de Dios	Año
Subregistro de mortalidad (%)	77.1	43.8	2000
Mortalidad materna (muertes registradas)	30	2	2002
Mortalidad materna (razón por 100.000 NB)	176.2	255	2002
Tasa de mortalidad neonatal (%)	21	10	2010
Tasa de mortalidad infantil (%)	39.4	32.9	1990-2000
Tasa de mortalidad niñez (%)	79	40	1990-2000
Tasa de mortalidad enfermedades transmisibles (estandarizada por 100.000 hab.)	199.4	193.4	2000
Tasa de mortalidad tumores (estandarizada por 100.000 hab.)	147.4	142.5	2000
Tasa de mortalidad de enfermedades cardiovasculares (estandarizada por 100.000 hab.)	218.2	106.2	2000
Tasa de mortalidad causas externas (estandarizada por 100.000 hab.)	70.4	107.4	2000
Razón AVPP enfermedades transmisibles (%)	52.2	40.64	2000
Razón AVPP tumores (%)	12.2	7.22	2000
Razón AVPP enfermedades cardiovasculares (%)	13.1	8.06	2000
Razón AVPP causas externas (%)	17.7	38.19	2000
Malaria <i>Plasmodium falciparum</i> (%)	16.8	-	2002
Malaria <i>Plasmodium vivax</i> (%)	39.5	8.72	2002
Dengue clásico DIA por 100.000 hab.	279.7	26.14	2002
Bartonellosis (casos confirmados)	1	-	2002
Pneumonía <5 años DIA por 100.000 hab.	29.9	17.28	2002
EDA <5 años DIA por 100.000 hab.	202.4	324.55	2002
Prevalencia de bajo peso al nacer (%)	12.4	8.6	2010
% de niños <3 años con diarrea en las 2 últimas semanas	35.4	27.0	2010
Anemia en niños <5 años (%)	55.9	58.3	2010
Desnutrición crónica <5 años	32.4	18.7	2002
Casos notificados SIDA	394	20	1983-2002
TBD - Tasa por 100.000 hab.	138.2	210.2	2002

Por otra parte, la realidad peruana, principalmente en zonas rurales y más desfavorecidas, muestra que la cobertura de salud no es completa (MINSA, 2007). De esta forma, es necesario que el Estado incremente su compromiso con la atención de salud de las diversas comunidades que conviven en el territorio y establezca sus prioridades de acuerdo a los recursos disponibles. Uno de los factores principales a la hora de lograr este avance en el campo de la salud consiste en la vinculación de los recursos utilizados con el logro de los objetivos proyectados.

Así, es necesario desarrollar nuevas estrategias de salud adecuadas, de bajo costo, simples, sostenibles, adaptadas a la biogeografía y coherentes socio-culturalmente. En este sentido es imprescindible trabajar de forma integrada, evitando la implementación de programas verticales no eficientes a favor de un acercamiento comprensivo, empático, horizontal, con enfoque intercultural, inter-institucional e inter-disciplinar. Este punto de vista holístico permitirá abordar las causas profundas de los problemas de salud, destacando la importancia de factores sociales, económicos y medioambientales que son responsables de la expresión de los problemas en salud en esta región (Franco-Paredes *et al.*, 2007).

ÍNDICES DE POBREZA

La región amazónica dentro de Perú tiene una extensión de 65,1 millones de hectáreas, que supone el 8,6% de la superficie total de la Amazonía y el 51% del territorio nacional (Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente, 1993). Las dos principales regiones de la Amazonía son Loreto y Madre de Dios con 368.851,95 km² (29% del país, y 57% de la Amazonía peruana) y 85.182,63 km² (6,6% del país y 15,3% de la Amazonía peruana), respectivamente.

La población peruana superaba en 2011 los 28,2 millones de personas y en 2016 tiene 31,5 millones de personas, de las cuales el 30% habita en las zonas rurales y el resto en las zonas urbanas (70%), y cuya mayor parte (79%) se considera quechua y mestiza. Este proceso de urbanización es el resultado de un proceso migratorio en busca de mejores condiciones de vida, y fue agravado por el desplazamiento forzado de familias debido a la violencia política observada en las últimas décadas del siglo XX.

La Amazonía peruana está habitada por el 6,7% (aprox. 2 millones) de la población nacional. Loreto tiene una población de 919.505 habitantes y Madre de Dios, 109.555 habitantes. De la población amazónica, 332.975 personas (13%) pertenecen a Pueblos Indígenas (59 Pueblos Indígenas y 14 familias lingüísticas). La región de Loreto es la comunidad con mayor número de indígenas (n=105.900, 31,8%) y la región de Madre de Dios tiene una población de 4,005 indígenas (1,2%). En términos generales, la población amazónica está formada por una amplia proporción de campesinos, indígenas o nativos (desde en aislamiento voluntario hasta totalmente asimilados), y por inmigrantes que por razones económicas y políticas han migrado a la selva para colonizarla. La densidad población de la región de Loreto es de 2,49 hab/km² y en Madre de Dios es de 1,42 hab/km², mientras

que el promedio de Perú es de 16 hab/km². No obstante, debido a la baja productividad de los suelos de la selva y la relativa escasez de los recursos de flora y fauna de importancia económica, podríamos considerar que muchas zonas de la Amazonía se encuentran ya saturadas poblacionalmente, y que en la actualidad muchas comunidades están sobreexplotando sus territorios, trayendo consigo terribles consecuencias sociales (incremento de la desnutrición y anemia, surgimiento de conflictos por recursos y territorios entre comunidades) y serios impactos al medio ambiente.

La comunidad científica afirma que estamos viviendo actualmente la primera etapa de la sexta extinción masiva de la Tierra, en un proceso denominado defaunación del antropoceno. Mientras anteriores extinciones fueron causadas por catástrofes medioambientales o el impacto de grandes asteroides con la tierra, esta vez podría ser asociada a la actividad humana. El término defaunación no se limita a la extinción de especies enteras, sino que abarca también la desaparición de poblaciones locales y la reducción del número de individuos en cada población. Las poblaciones de las existentes especies indican que un 25 por ciento están siendo reducidas. En los vertebrados, entre el 16% y 33% de todas las especies están en peligro de extinción. Aunque se barajan distintos escenarios, el modelo más aceptado sugiere que en 2050 el 15% de las especies de animales y el 37% de las plantas del planeta podrían extinguirse. Paralelamente a los procesos de extinción de determinadas especies, esta pérdida tendría efectos secundarios que podrían desestabilizar a otras especies, y en algunos casos, a la propia salud humana al incrementarse el riesgo de transmisión de enfermedades.

La región amazónica se ha visto amenazada desde la época de la colonización por el impacto constante de actividades extractivas y explotación de los recursos, y de ocupación descontrolada del territorio, imponiendo modelos de desarrollo que ponen continuamente en peligro los modos de vida tradicionales de las comunidades amazónicas y la sostenibilidad de la región. Actualmente la región amazónica se ve invadida por actividades extractivas de elevado impacto sobre el ecosistema, principalmente actividades petroleras, mineras, madereras y agropecuarias. Muchas de las comunidades rurales se encuentran de uno u otro modo influenciadas por estas actividades y perpetúan la explotación de recursos naturales y la degradación de los ecosistemas a gran escala. Un estudio de la Agencia de Investigación Ambiental (Environmental Investigation Agency (EIA) en colaboración con el Centro para el Derecho Internacional Ambiental (CIEL) revela que solo el 16% de la madera es de origen legal, el 17% corresponde a tala ilegal y/o lavado de madera, y del 67% restante no puede ser contrastada su procedencia, ya sea porque los puntos no han sido aún verificados por el Osinfor o porque no se proporcionó la información suficiente para poder constatar la legalidad del lugar de extracción; por lo tanto, aunque no con seguridad, el 84% de la madera comercializada es ilegal. Otro foco de preocupación importante es la ausencia de información para los años 2016 y 2017. Paralelamente, muchas veces la tala de estas especies maderables ha vulnerado los derechos de las poblaciones indígenas. Finalmente, la existencia de bruscos movimientos migratorios vinculados con las acti-

vidades extractivas ha causado graves problemas sanitarios. Existe una gran dispersión de enfermedades infecciosas (malaria, tuberculosis, leishmaniosis, SIDA, sífilis, hepatitis, etc.), cuyo impacto ha sido catastrófico especialmente para las poblaciones indígenas, pero que también sufren las comunidades colonas.

Los índices de pobreza que sufre la región amazónica son los más elevados de Perú (MINSA, 2010). El Índice Absoluto de Pobreza de Loreto y Madre de Dios (50,3 y 34,9, respectivamente) son considerablemente mayores al que presenta la ciudad de Lima (19,8). Una situación similar sucede con el Índice de Desarrollo Humano (Loreto 0,563, Madre de Dios 0,621 y Lima 0,747). Los índices de pobreza son menores entre la población mestiza predominantemente blanca respecto a los mestizos indígenas. Estas diferencias por etnicidad reflejan en gran parte la existencia de brechas en el acceso al trabajo, a la educación y a los servicios básicos (Saavedra y Arias, 2007). Se puede concluir que los indígenas, y por extensión la zona rural, sufre profundos procesos de exclusión social y discriminación con claras raíces históricas y culturales (Székely, 2006).

La Amazonía está adquiriendo mayor importancia económica y goza cada vez más de la atención de las decisiones políticas y económicas. Al caracterizar la población amazónica se observa un aumento de la concentración en los núcleos urbanos, donde se evidencian los mismos problemas que afectan al resto de ciudades sudamericanas: ritmo de crecimiento elevado, pobreza de la población migrante, falta de recursos de los gobiernos municipales, deficiente infraestructura en educación y sanidad, y problemas graves de degradación del ecosistema (Ministerio de Meio Ambiente do Brasil, 2001). En cualquier caso, es importante destacar que no se disponen de datos concretos que permitan definir el nivel de pobreza de estas ciudades.

A pesar de esta situación urbana, los principales índices de pobreza siguen siendo mayores en la selva rural respecto a la urbana (por ejemplo, la proporción de hogares con acceso a agua potable y saneamiento es del 63,3 y 63,0%, respectivamente en áreas rurales; mientras que en zonas urbanas aumenta hasta el 75,3 y 77,1%, respectivamente). Es importante destacar que la existencia de una red de carreteras en Madre de Dios constituye una diferencia fundamental con la región de Loreto, debido a los movimientos migratorios espontáneos que trae consigo.

Aunque la minería es irremediablemente perjudicial para el entorno natural, constituye una actividad económica principal en Perú. Actualmente, la minería produce cerca del 60 % de los ingresos por exportaciones y sus reservas se estiman en 16% de las mundiales. Por eso la minería continuará siendo determinante en el crecimiento económico, social y ambiental peruano (Dourojeanni et al., 2009). Aunauqe aproximadamente el 14% del territorio de Perú ha sido solicitado como concesión minera, sólo se realizan actividades de exploración y extracción de recursos mineros en menos del 2%. Existen en la actualidad 13.613.332 ha. reservados con derechos o concesiones mineros en la cuenca amazónica (Dourojeanni et al., 2009). El caso más grave de impacto ambiental debido a la minería se da en Madre de Dios, donde en 2008 ya existían más de 150.000 ha. seria-

mente afectadas por una minería aurífera anárquica que destruye miles de hectáreas de los bosques más biodiversos del mundo (Dourojeanni *et al.*, 2009). La explotación aurífera contemporánea en esta región se inició en los años treinta y se ha incrementado exponencialmente desde la década de los cincuenta, sin mayor control del Estado Peruano, dejando un desierto excavado en medio de la Amazonía. En 2008, la Agencia de Protección Ambiental y el Laboratorio Nacional ARGONE, ambos de los Estados Unidos de América, confirmaron elevadas concentraciones de mercurio vaporizado en las zonas internas y externas en Puerto Maldonado y Laberinto. Estudios impulsados por el Carnegy Amazon Mercury Ecosystem Project han determinado el alto nivel de contaminación de muchas especies de peces de los ríos de Madre de Dios, así como de muchos pobladores indígenas debido al alto consumo de pescado (Fernández y Araújo-Flores 2013). Además, se han observado otros impactos directos e indirectos sobre la salud de los mineros que trabajan en condiciones de riesgo elevado a la exposición al polvo, la radiación solar excesiva, la humedad, el ruido, traumatismo mecánico vibratorio, exposición directa al mercurio especialmente en estado gaseoso presente en los lugares de compra de oro y otros productos químicos tóxicos, y accidentes laborales frecuentes (Osoreo *et al.*, 2012). La minería informal e ilegal constituye una actividad sumamente perniciosa para la salud humana, y para los pueblos indígenas amazónicos en particular, debido al alto consumo de pescado, en Madre de Dios y en Perú, no repara en la aplicación de normativas de seguridad ocupacional, ni en las adecuadas prácticas para el ecosistema, ni en la aplicación de tecnologías óptimas de extracción, mitigación y bioremediación.

En cuanto a la situación actual de vulnerabilidad del sector rural, habitado en buena medida por comunidades nativas, se podría resumir en los siguientes puntos:

- Perú, como país multiétnico, tiene su riqueza en la pluriculturalidad que se expresa en los Pueblos Indígenas de la Amazonía;
- Los derechos de los ciudadanos indígenas de la Amazonía no están suficientemente protegidos por la legislación nacional;
- Las condiciones materiales de vida de los Pueblos Indígenas suelen ser de extrema pobreza monetaria en la Amazonía, amenazando su seguridad humana en sus aspectos más básicos;
- Existe un gran desconocimiento acerca de los Pueblos Indígenas amazónicos, generando una imagen negativa en la opinión pública nacional;
- Los Pueblos Indígenas de la Amazonía sufren discriminación racial y lingüística;
- Los Pueblos Indígenas no participan habitualmente en el diseño ni ejecución de los programas de desarrollo de la Amazonía;
- La educación para los niños y adolescentes indígenas no valora adecuadamente el aspecto bilingüe intercultural; y
- Existen conflictos de competencia entre las autoridades tradicionales de los Pueblos Indígenas, y las autoridades políticas y locales nombradas por el Estado.

La pobreza es un obstáculo para alcanzar mayores tasas de crecimiento sostenido. De esta forma, se puede considerar que reducir los niveles de pobreza puede ser la vía para mejorar la sostenibilidad de la región amazónica y del Estado en general. El reto más grande al que se enfrenta el Estado peruano se encuentra en la definición de prioridades en las estrategias de reducción de la pobreza, dadas las restricciones presupuestarias y políticas que enfrenta el Estado.

Detrás de la gran variedad de configuraciones socio-culturales amazónicas existe una serie de características genéricas comunes a todas ellas y que las distinguen, en su conjunto, de la sociedad urbana de tipo 'occidental'. De esta forma, se podría acuñar el término de 'sociedad amazónica' para designar a este tipo de sociedad rural (Gasché, 2001). Sin embargo, el indígena sigue siendo considerado como estigma del atraso y del subdesarrollo del país. Esta visión negativa, despreciativa de la tecnocracia urbana frente al poblador rural amazónico, podría tener un valor puramente anecdótico, si no fuera porque esta visión refuerza e incentiva la implementación de programas de desarrollo de concepción occidental en la región.

En los últimos años, la región ha experimentado un cierto crecimiento económico, principalmente debido al acusado incremento de actividades extractivas como la extracción petrolera, maderera y minera, aunque la caída de los precios del petróleo y la crisis de la industria maderera debido a el cierre de mercados a la madera ilegal ha frenado significativamente este crecimiento, especialmente en Loreto. Estos modelos de desarrollo importados de otras regiones periféricas a la región amazónica, tienen la finalidad de obtener grandes beneficios económicos en un período corto de tiempo, a pesar de provocar graves impactos sociales y ambientales. De esta forma, podemos considerar que los dos factores que van a determinar la conformación de las comunidades son:

- El grado de aislamiento de la comunidad, medido en la distancia real (medida en horas o días de viaje), en requerimiento del combustible necesario para llegar a los núcleos urbanos, y en acceso a carreteras o ceranía con centros urbanos; y
- Las principales actividades humanas que empresas ajenas a la región están desarrollando. Entre las principales actividades que se incluyen en esta categoría destacamos los modelos agropecuarios, forestales y mineros.

Las sociedades amazónicas tradicionales basan su economía en actividades de subsistencia como la caza, la pesca, la extracción de recursos forestales maderables y no maderables, la agricultura de pequeña escala, la recolección de una variedad de recursos silvestres y, ocasionalmente la artesanía. Este trabajo, por supuesto, no es un trabajo formal, no está regularizado y no suele estar retribuido con el pago de un salario, sino que tiene como recibo la obtención de un producto necesario para vivir.

En contados casos, los comuneros son contratados por empresas madereras, petroleras o de ecoturismo, entre otras. Estas situaciones conllevan el encuentro de dos formas diferentes de concebir el trabajo. El resultado

de dicho encuentro suele ser dispar. Sin embargo, se reconoce que el comunero suele sentir un cierto orgullo por poder participar de un sistema, el occidental, que históricamente ha sido considerado como “más desarrollado”. En la práctica totalidad de estos casos, el trabajo ofrecido por parte del empleador es informal, mal pagado o, en muchas ocasiones, impagado, la relación empleador-empleado es desigual y en ocasiones el empleado busca llegar a una situación de endeudamiento respecto al empleador, pues pervive hasta ahora el tradicional “sistema de habilitación” (Mayor y Vergara, 2010; Gasché y Vela, 2011).

INDICADORES DE SALUD

Cuando se analiza la información disponible de las enfermedades observadas en las comunidades rurales amazónicas, el primer elemento que debemos considerar es que nos encontramos en una grave situación de sub-registro. Por ejemplo, se considera que existe un valor de sub-registro de mortalidad general del 77,1% y de mortalidad femenina del 92% (OEI, 2005). Este elemento nos da a entender que se han realizado pocos estudios, y además, que esta información es confusa y no fiable.

Los indicadores de salud en la Amazonía peruana, en general, son de baja calidad (OPS, 2001; INEI, 2009; MINSA, 2010), dado que no abordan el conjunto de dimensiones de la salud y sus determinantes y, además, la recolección de datos presenta muchas limitaciones. Por otra parte, los valores obtenidos con los indicadores disponibles muestran unos niveles de salud por debajo de lo deseable. La mediana de edad de muerte en las comunidades indígenas es de 49 años, mientras que a nivel nacional es de 64 años. El percentil 25 de mortalidad para la población indígena es de 11 años, mientras que en la población nacional es de 32 años. De los cuatro primeros países con mayor proporción de población indígena en América Latina y el Caribe (Montenegro y Stephens, 2006), Perú tiene la segunda peor tasa de mortalidad materna después de Bolivia (OPS, 2001). La esperanza de vida de las mujeres de zonas rurales es 7 años menor a la de las mujeres de zonas urbanas. En promedio, la mortalidad infantil fluctúa entre 99 y 153‰ niños nacidos vivos comparado con el 43% a nivel nacional (OPS, 1998).

Las principales causas de muerte fueron las infecciones respiratorias agudas (16,3%), las enfermedades infecciosas intestinales (7,7%), las enfermedades de la circulación pulmonar y otras formas de enfermedades del corazón (5,4%) y la tuberculosis (5,0%) (OMS/OPS, 1998). No obstante, el elevado sub-registro que existe en la mortalidad general, pone en entredicho la precisión de esta información.

En la Amazonía no existen indicadores precisos de enfermedades crónicas. Los únicos puntos referenciales que existen son los elevados niveles de desnutrición crónica en los pueblos amazónicos (35,1%), que provocan un retardo en el crecimiento durante los primeros años y alteran el desarrollo cognitivo, desempeño escolar y logro educativo, y el 35,4% de personas con diarreas crónicas (INEI, 2011).

Por otro lado, es fundamental destacar el gran desconocimiento epidemiológico que existe en la Amazonía sobre la presencia e impacto que las enfermedades pueden estar causando a las comunidades rurales. Estas enfermedades, incluso teniendo en cuenta el más que probable sub-registro que existe en la región, se erigen como indicadores de la baja calidad de la salud en la región amazónica. Por ejemplo, nos podemos referir a las defunciones causadas (año 2000) por enfermedades transmisibles estandarizadas por 100.000 habitantes, tumores, enfermedades cardiovasculares y causas externas (ver Anexo 2). Por otro lado, se confirma la existencia de una brecha entre la población rural y urbana. La prevalencia de enfermedades infecto-contagiosas es significativamente mayor en la población rural respecto a la urbana (VIH 0,31% vs. 0,14%, sífilis 3,74% vs 0,26%, gonorrea 1,71% vs 0,15%, trichomoniasis 5,06% vs. 2,12%, hepatitis B 2,66% vs. 0,3%, respectivamente rural y urbano) (OPS, 2001).

A nivel de la respuesta del sistema de salud a la problemática local, es ilustrativo que la atención del parto en servicios de salud sea de un 57,8% a nivel nacional, y del 27,3% en la Amazonía. Otro indicador significativo es el bajo porcentaje (21,1%) de vacunación en niños de 3 años. Como ocurre en general en América Latina, el personal de salud es escaso y con distribución centralista e inequitativa. En la Amazonía (Loreto y Madre de Dios) el promedio de médicos por 10 mil habitantes es de 3,1 y 10,3 respectivamente, significativamente menor al observado en la capital Lima (21,9; OPS, 2002).

El 82% de los peruanos cuenta en el año 2016 con algún tipo de seguro sanitario. Esto es posible en gran parte porque en 2001 se creó el Seguro Integral de Salud (SIS) con la pretensión de mejorar el acceso a los servicios de salud principalmente de la población más pobre y vulnerable del país, proveyendo una sanidad individual y/o familiar, gratuita y sin límite de edad para la población que se encuentre en pobreza y pobreza extrema. Actualmente existen dos esquemas principales: régimen subsidiado para las personas vulnerables, que es financiado totalmente por el Estado, y el régimen semicontributivo para la población con cierta capacidad de pago y que es financiado parcialmente por el Estado. En estos diez años la cobertura del SIS creció significativamente pasando del 17% en 2007 al 47% en el 2016. Como punto comparativo, es importante indicar que la cobertura de otros seguros sólo aumentó del 25% al 30% en el mismo período. Así, en todo Perú, las personas aseguradas al SIS pasaron de 9,2 millones a 17,1 millones entre 2006 y 2017. Además, del total de personas aseguradas, casi el 99% pertenece al régimen totalmente subsidiado (IPE, 2017).

En promedio, el SIS cuenta con unos S/ 100 anuales por afiliado, mientras que el resto de seguros dispone entre S/ 580 y S/ 2.000 anuales. Además, el SIS dispone de una baja cobertura en oferta de servicios; existen 5,5 establecimientos de salud por cada 10.000 asegurados al SIS, mientras que, para asegurados privados, existen 265 establecimientos por cada 10.000 asegurados. Todo ello explica la baja cobertura efectiva del 40% de asegurados del SIS que se enfermaron de gravedad y decidieron no atenderse por dicho seguro. Esta situación se ve extremadamente agravada en el caso de comunidades aisladas y distantes de los centros urbanos, como son las sociedades amazónicas. En ese sentido, el único dato del que disponemos

es del 2010, donde se reporte que el 46,7% de la población indígena amazónica no cuenta con el SIS y el 25% de la población amazónica tiene serias dificultades para acceder a un centro de salud (MINSA, 2010).

EL SISTEMA DE SALUD EN PERÚ

El Sistema de Salud es el conjunto de instituciones, agentes y funciones destinados a proteger la salud de las personas o grupos de la sociedad (OPS/OMS 2006). A mediados de 1997, en Perú se implementó una reforma en la seguridad social en salud con el objetivo de mejorar la eficiencia del sector, elevar la calidad de los servicios y extender la cobertura de la seguridad social a aquellos sectores poblacionales descubiertos, todo dentro de un esquema de solidaridad y equidad. Posteriormente, el 24 de Julio del 2001 se publicó en el Diario Oficial El Peruano, el Plan Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas Amazónicos con el objetivo de construir un sistema intercultural de salud y ampliar la cobertura de la salud pública entre las comunidades nativas, teniendo como punto de partida los derechos indígenas en torno a la salud, y la elevada morbilidad y mortalidad amazónicas.

Este Plan pretendió adecuar culturalmente el sistema público de salud en estos pueblos, para mejorar los desfavorables indicadores de salud y nivelarlos al menos en relación al promedio nacional. Esta adecuación debía efectuarse dentro del funcionamiento cotidiano de los propios establecimientos y recursos de salud del MINSA que operan en dicha región. Por otro lado, se buscaba evitar que la salud indígena amazónica se redujera a una sección transitoria, marginal y aislada de las estructuras centrales del sistema de salud pública.

Mediante la R.M. n° 192-2004, del 13 de febrero de 2004, el MINSA constituyó la Comisión Nacional de Salud Indígena Amazónica, con el propósito de elaborar un Plan Estratégico de Salud. La R.M. n° 771-2004/MINSA del 27 de julio del 2004 estableció diez estrategias nacionales de salud, donde se incluye "Salud de los Pueblos Indígenas". Después de varios años de funcionamiento de este Plan Estratégico, los resultados observados no son muy esperanzadores, ya que los cambios observados han sido pocos y muy superficiales. La interculturalidad se ha reducido a la atención del parto, impactando positivamente en la reducción de la mortalidad materna. Sin embargo, no se han visto mejorías en otras prioridades sanitarias relacionadas con la salud infantil o las enfermedades transmisibles, o con la tercera edad o la adolescencia. Aunque el objetivo del Plan Estratégico consista en atender aproximadamente el 90% de la población total del país, en la Amazonía peruana se está muy lejos de ese logro, y un signo de ello es la baja presencia de personal médico y enfermero, el número limitado de establecimientos de salud y el desabastecimiento en medicamentos, insumos y equipos para brindar una adecuada atención (MINSA, 2010). Aproximadamente un 25% de la población total no tiene posibilidades de acceder a ningún tipo de servicio de salud. Entre las barreras que impiden o limitan dicho acceso se encuentran: barreras económicas, barreras geográficas y barreras culturales.

El sistema de salud peruano tiene una respuesta limitada a los problemas de salud de su población, con problemas de financiamiento, organización y gestión. La desigualdad en la atención de salud está dada por razones económicas, geográficas y socioculturales. Perú es un país pluricultural y multilingüe con una población rural de enorme importancia y con unas condiciones diversas de aislamiento geográfico. Esta circunstancia tiene como resultado que el sistema de salud en la región sea fragmentado, desigual y segmentado, y con un porcentaje importante de la población sin ningún tipo de cobertura (Francke, 2003).

Por otro lado, continúa existiendo un efecto de subregistro rural en todos los ámbitos, empezando por la información censal y acabando con la información relativa a los registros de salud (MINSA, 2010). Es cierto que las condiciones biogeográficas de la región amazónica son muy agrestes y dificultan el estudio de todas las variables que caracterizan a estas comunidades; sin embargo, es fundamental concentrar recursos económicos y humanos para llevar a cabo este objetivo.

Otro factor fundamental es que el personal de salud que atiende a poblaciones rurales muestra serias deficiencias para interactuar con miembros de otra cultura, tendiendo a discriminar las prácticas sanitarias y la medicina tradicional, y en ocasiones, abusa del ausentismo. El personal de salud igualmente muestra otras deficiencias en calidad técnica y humana, y mal trato en la atención, según quejas de los usuarios y usuarias (MINSA, 2010). A pesar de la situación descrita, es importante destacar que en los últimos años se han producido avances importantes en la mejora de la infraestructura de los establecimientos de salud que atienden en las comunidades rurales.

En definitiva, con los indicadores disponibles, la realidad muestra que la cobertura de salud no es completa, sobre todo en ambientes rurales y en población indígena. Para solucionar esta situación es posible que se deba contar con la inclusión participativa de estas comunidades rurales en el diseño, planificación y evaluación de los servicios que los beneficiarían.

Los principales problemas a nivel de Sistema de Salud que existen en Perú podían resumirse en (MINSA, 2007):

1. Insuficiente aseguramiento en salud: población desprotegida que no accede a servicios de salud por falta de recursos económicos.
2. Descentralización del sector salud incompleta;
3. Insuficiente calidad de los servicios. Débil garantía de la calidad y seguridad del paciente, falta de acreditación de servicios, falta de auditoría de la calidad y falta de manejo estandarizado;
4. Inadecuada oferta de servicios: infraestructura y equipos insuficientes, servicios fragmentados, deficiente organización de las redes;
5. Insuficiente atención a poblaciones excluidas y dispersas;
6. Inadecuado desarrollo de recursos humanos. Localización inequitativa de recursos humanos calificados en salud, falta de regulación de la formación profesional, falta de conciliación entre necesidades y demandas;

7. Deficiente acceso y disponibilidad de medicamentos en los sectores más pobres, deficiente calidad de medicamentos y alto gasto de bolsillo;
8. Deficiente financiamiento en salud: baja inversión estatal en salud (4,8% de su PBI), distribución inequitativa del financiamiento y gasto ineficiente en salud;
9. Deficiente capacidad para planificar, articular, regular y financiar del MINSA;
10. Deficientes sistemas de información que dificultan la toma de decisiones para la gestión de la salud pública; y
11. Poca participación ciudadana en el desarrollo de propuestas y establecimiento de compromisos, en el quehacer sanitario, en la gestión en salud y en la vigilancia.

DIAGNÓSTICO DE LA SITUACIÓN DEL SECTOR SALUD

El Diagnóstico de la Situación del Sector Salud sirve para conocer la situación de salud y sus determinantes, así como el desempeño del sistema de servicios de salud. También orienta la identificación y selección de intervenciones prioritarias para la formulación de políticas de salud y de desarrollo de los sistemas de servicios de salud. Los resultados del análisis sectorial incluyen la identificación de políticas y/o planes, programas, proyectos y/o intervenciones o acciones orientadas a maximizar el impacto del sector en el logro de los objetivos o prioridades nacionales de salud (ONUSIDA, 2001).

Este análisis de salud debe ser un proceso integral de estudio sobre la situación del sector, tomando en cuenta el contexto biogeográfico, histórico, político, social, económico y cultural. El análisis sectorial constituye algo más que un diagnóstico situacional pues conjuga el componente descriptivo con el analítico y el enfoque retrospectivo con el prospectivo, para configurar un análisis de la dinámica del sector que incluye la construcción de hipótesis y la formulación de recomendaciones y políticas (OPS, 2006). Este diagnóstico es un proceso colectivo y participativo de producción de conocimiento mediante el cual se busca mejorar los procesos de toma de decisión, planificación y gerencia en salud y fortalecer la capacidad de los niveles técnicos y políticos del país para orientar la conducción del sistema de salud.

En 1994-1995, la OPS ya reconoció la importancia de disponer de datos e indicadores sobre la situación de salud para orientar la ejecución de sus programas de cooperación técnica, y estimuló ampliamente el desarrollo de los datos básicos como un conjunto integral de indicadores esenciales relacionados con la salud, para caracterizar de manera cuantitativa la situación de cada país o región (OPS/OMS, 1996).

Cuando en 1996 se editan los *Lineamientos Metodológicos para la realización del Análisis Sectorial en Salud* (OPS/OMS, 1996) apenas existían estudios en América Latina. Desde entonces, la OPS/OMS impulsó la realización de análisis del sector de la Salud en el estado mexicano de Chihuahua (1994),

los países del Caribe de habla inglesa (1995), Cuba (1996), Paraguay (1999), Nicaragua (2000 y 2009), Costa Rica (2002), Guyana (2003), Haití (2003) y Bolivia (2004) (Caribbean Group for Cooperation in Economic Development, 2000; Wehrwein, 2000; Nicholls *et al.*, 2001; PAHO/WHO, 2001; OPS, 2006; Mathauer *et al.*, 2009). Sin embargo, hasta la fecha este estudio no se ha realizado en Perú. En todos los casos, el proceso de preparación del análisis fue realizado bajo la dirección nacional por personal técnico de los propios países y con apoyo externo de la OPS/OMS.

En 1997, la OPS reconoció el esfuerzo regional para consolidar un sistema automatizado de información técnica en salud que permitiera el acceso rápido, amplio y regular a información básica sobre la situación de salud de los países de la región. Igualmente, recomendó el uso los indicadores para la formulación, ajuste y evaluación de políticas y programas sanitarios (OPS, 2005).

En la actualidad, los sistemas de información en salud en todos los países de América Latina se encuentran en revisión para mejorar la vigilancia de la salud y precisar las estrategias que den sustento a las políticas y programas sanitarios. Posiblemente debido a la dificultad de acceder a los sectores de población más vulnerables, y debido a la no integralidad de la información obtenida, los sistemas de información no son capaces de dar solución a los problemas reales a los que se enfrenta el sistema de salud (OPS, 2006).

El Ministerio de Salud de Perú, desde el año 1993 y a través de sus oficinas técnicas correspondientes, viene trabajando con el Sistema de Información Geográfica. El objetivo principal de este sistema consiste en obtener un diagnóstico de la situación de salud a nivel nacional, para la identificación de la población en riesgo y la inadecuada distribución de los recursos de salud, y ubicar los lugares de riesgo epidemiológico. El sistema involucra a las Direcciones de Salud a través de las Redes, establecimientos, fuentes de contaminación y población expuesta, y como consecuencia el perfil epidemiológico de dicha población, y pretende colectar y considerar la información relativa a atención a la demanda, perfil epidemiológico, oferta de salud, evaluación de calidad de agua, proyectos de cooperación externa, equipos de radiocomunicación, información demográfica, niveles de pobreza, ubicación de centros mineros y tipo de producción, hidrografía, límites políticos y vías de comunicación. El instituto gubernamental peruano responsable de colectar esta información es el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). Esta información colectada es significativa en las regiones que tienen fácil acceso. Sin embargo, en regiones que presentan gran dificultad de acceso, como son las regiones objeto de nuestro estudio, la información es escasa y presenta un gran índice de subregistro. A pesar de que el Estado peruano tiene las posibilidades orgánicas y funcionales, en la actualidad aún no se ha realizado un Análisis del Sector de Salud específicamente en la región amazónica, donde vive una de las poblaciones más vulnerables del país.

A pesar del enorme valor que tienen estos estudios, en Perú no se ha realizado un análisis de situación focalizado de las comunidades beneficiarias y sus determinantes para identificar brechas e inequidades y sectores sociales vulnerables. Este punto de perspectiva debería hacer un estudio de la gente beneficiaria y de su entorno inmediato, que explique de forma más completa la problemática real, y que permita adaptar el sistema de salud a la situación personalizada de cada comunidad, sea urbana o rural, en la búsqueda de soluciones a problemas reales. En último término, este tipo de estudio permitirá desarrollar un proceso de análisis integral del sector salud en las regiones de Loreto y Madre de Dios, como herramienta para la formulación de políticas y estrategias de desarrollo del sector.

A la hora de concebir un Análisis del Sector Salud, los determinantes de la salud deben ser considerados como factores profundos, ya que facilitan la aparición de problemas en el campo en salud, generalmente asociados a factores que limitan el desarrollo humano de las poblaciones más pobres, reduciendo sus oportunidades, y el goce de sus derechos y capacidades. Consecuentemente, es necesario integrar todos los determinantes en el análisis con la finalidad de poder realizar un diagnóstico real de la situación. Este proceso de estudio de los determinantes de enfermedad debe conllevar la selección de los indicadores más adecuados. El Ministerio de Salud (MINSa, 2007) dividió los factores determinantes de la salud en las siguientes categorías:

- Saneamiento Básico,
- Exclusión Social,
- Medio Ambiente,
- Salud Laboral y Seguridad en el Trabajo,
- Seguridad Alimentaria y Nutrición,
- Seguridad Ciudadana, y
- Educación.

Mediante un trabajo participativo y coordinado entre las instituciones estatales y las comunidades humanas, se pretende coleccionar e integrar la información recolectada en las distintas etapas del proceso, en un resumen analítico, para contribuir en una lectura crítica, analítica, reflexiva y con fines propositivos, y de aporte a la formulación de políticas públicas del sector salud en el país. Si bien en Perú ya se han realizado diversos estudios, como ya hemos comentado con anterioridad, existe una gran parte de información fragmentada y dispersa en el sistema, sobre todo a nivel de regiones. En este proceso, es fundamental trabajar con información cuantitativa y cualitativa. Gran parte de la información cuantitativa que debe ser incluida en el estudio ya está disponible en el Perú. En este aspecto, el reto consiste en paliar el efecto del subregistro y realizar una colecta de información en comunidades alejadas, que suelen ser las que presentan un mayor grado de vulnerabilidad. En relación con la colecta de información cualitativa, es fundamental aclarar el alcance de lo que se pretende conocer,



37



38



39

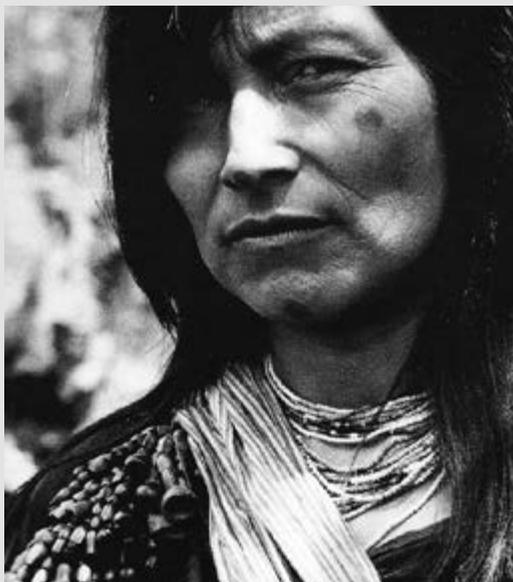
IMAGEN 37. Artilugio de pesca del grupo kichwa del Napo (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 38. Niños *kichwa* del Tigre jugando con su profesor bilingüe (César Ching, 1996).

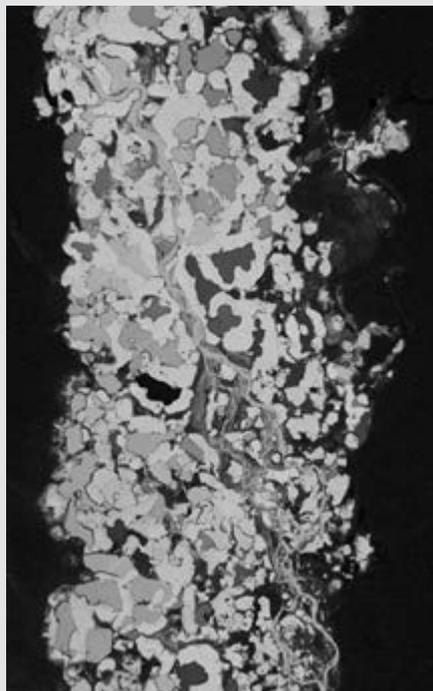
IMAGEN 39. Hombre *piro* colocando breca a su embarcación (P. Mayor, 2007).



40



42



41



43

IMAGEN 40. Instrumento culinario para moler alimentos (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 43. Anciano *yagua* tejiendo su crisneja para construir el techo de su casa (P. Mayor, 2010).

IMAGEN 41. Imagen satelital del impacto visual que las explotaciones mineras informales están causando en la cuenca del río Madre de Dios (Fuente: Google maps).

IMAGEN 42. Mujer *campa* con sus atuendos tradicionales (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1970, fotos donadas por David Fauss).

clarificando términos y sugiriendo la extensión aproximada que el tema podría ocupar en el diagnóstico. Es fundamental distinguir las diferencias entre “información cualitativa”, “opinión calificada” y “juicio de valor”.

No obstante, a la hora de poner en práctica la recogida y capitalización de información nos encontramos con limitantes fundamentales (OPS, 2006):

- Información disponible insuficiente y poco fiable;
- Información no recogida de forma sistemática;
- La diversidad cultural y de modelos organizativos puede causar diferencias importantes en las definiciones de conceptos y/o en la terminología empleada;
- Los sistemas de servicios de salud deben incluir la máxima cantidad de determinantes relacionados directa e indirectamente con el sector Salud; y
- Los sectores más vulnerables de la población suelen tener mayores problemas de accesibilidad.

VALORACIÓN ECONÓMICA DEL SISTEMA DE SALUD

Respecto al establecimiento de políticas de salud es fundamental integrar un estudio económico que permita rentabilizar y optimizar los recursos económicos y humanos disponibles. La salud es probablemente uno de los sectores en los que las herramientas económicas muestran mayores limitaciones, debido a la dificultad para valorar la salud, poner valor a la vida y cuantificar los efectos directos e indirectos que las enfermedades producen sobre el bienestar de las personas. Sin embargo, la economía de la salud es un instrumento que permite mejorar la toma de decisiones en el sector (Jefferson, 1998).

La teoría económica otorga gran importancia al tema de los costos y considera que la maximización de los beneficios y la minimización de los costos permiten un uso óptimo de los recursos (Francke, 2000). En el terreno de la economía de la salud, los aportes del PNUD al desarrollar un Índice de Desarrollo Humano y de un Índice de Pobreza Humana se traduce en la utilización de medidas de costo-efectividad basados en evaluar los impactos de las intervenciones en términos de reducción de la morbilidad y mortalidad, sin traducir estas a un valor económico. Así, para evaluar las políticas e intervenciones en salud, las consideraciones económicas solo deben ser parte de una evaluación más comprehensiva, que incluya aspectos éticos, políticos y sociales. En otras palabras, el análisis económico debe ser una parte importante, más no exclusiva, de la evaluación de las políticas de salud.

Existen varios aspectos que necesitan ser estudiados debido a su vinculación con el estudio del costo económico de la salud:

- Necesidad de dar mayor prioridad a las intervenciones de salud colectiva;
- Las intervenciones planteadas deben tener un carácter integral e intersectorial, aumentando la importancia de la salud para otros sectores (Ministerio de Economía y Finanzas, Ministerio de Agricultura, Ministerio de Ambiente, etc.);
- La equidad en salud debe ser uno de los grandes principios de la reforma de salud. Por lo tanto, el perfil socioeconómico y cultural de los afectados por la enfermedad debe ser incluido en este tipo de estudios; y
- Optimización del uso de los recursos disponibles.

En el pasado se han realizado escasos estudios económicos sobre el sistema de salud y de su impacto sobre la sociedad. En Perú los estudios sobre gasto nacional en salud fueron inicialmente desarrollados por iniciativa del Proyecto “Programa Fortalecimiento de los Servicios de Salud del Ministerio de Salud (MINSA BID) para los años 1995 y 1996, en cuyo marco se elaboró el estudio “Análisis del Financiamiento del Sector Salud 1992-1995” (ESAN/AUPHA/SERVERS/FUNSALUD). Posteriormente, su revisión dio lugar al estudio “Revisión y actualización del financiamiento del sector Salud 1995-1996”, financiado por el Proyecto Generación de Capacidades en el Ministerio de Salud de Perú y por Overseas Development Administration (ODA) del Reino Unido. Continuando con el esfuerzo por mejorar las estadísticas del sector y sobre la base de los estudios anteriores, se procedió al diseño y estimación de las Cuentas Satélite de Salud 1995-1996 basado en un sistema integrador como es el Sistema de Cuentas Nacionales 1993 de las Naciones Unidas. En los últimos años se han realizado algunos estudios económicos sobre la distribución de presupuesto o sobre componentes económicos directos del Sistema de Salud. En estos estudios se analizó principalmente el gasto público y privado en salud, y la financiación del sector (Francke, 1998).

Por otro lado, se han realizado estudios económicos de determinadas enfermedades de importancia regional, como es la enfermedad de la malaria y el dengue (Francke, 2000 y 2011). Los cálculos que se han hecho en el Perú respecto del costo económico de determinadas enfermedades endémicas (tuberculosis, dengue y malaria), muestran que la sociedad peruana pierde cientos de millones de USD por esas enfermedades. Este costo incluye no solamente lo que se gasta en tratamiento para a los enfermos; los mayores costos son por días perdidos para el trabajo, por los pacientes y por los familiares que tienen que cuidarlos. Estas enfermedades son también tragedias familiares que hacen que la gente recaiga en la pobreza (Francke, 2011).

A pesar de que en Perú se han realizado estudios económicos globales del sector salud (y en los aspectos que ya hemos comentado), en la región amazónica no se ha realizado ningún análisis económico del sector salud

que ayude a entender la eficiencia del sistema de salud y permita servir como fundamento a la hora de solucionar la problemática real de la salud en la región.

Las prioridades del sistema de salud se deberían focalizar en la prevención y la promoción de la salud, antes que en la curación. Estos cambios requieren una nueva relación del sector salud con la población, mucho más dinámica y horizontal, entendiendo que la política de salud debe ser decidida y puesta en práctica conjunta por el Estado y la sociedad. Adicionalmente, este sistema debería establecer una clara prioridad hacia los sectores más necesitados, que paradójicamente es a quienes llegan menos los servicios públicos de salud.

Esta perspectiva promoverá la participación comunal como estrategia para combatir los efectos determinantes de enfermedad y se fundamenta en el desplazamiento del foco de atención, pasando de un sistema focalizado en la enfermedad a una perspectiva que tiene a la salud pública y la persona como eje central. Este acercamiento integrado pretende combinar los programas de control de enfermedad con la participación de todos los actores para alcanzar las causas que actúan y determinan el pobre estado de salud de estas comunidades.

Cosmovisión Amazónica

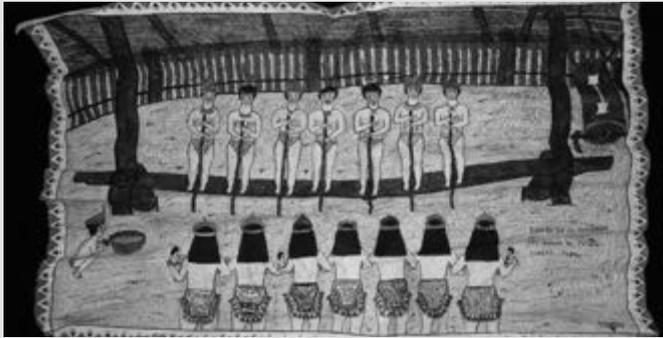
Toda sociedad humana intenta explicar el mundo que le rodea. Las cosmovisiones son las concepciones que diferentes sociedades han desarrollado no solo sobre su entorno ambiental y el mundo inmediato visible, sino también sobre los espacios que se extienden más allá de lo perceptible a través de los sentidos. Mientras que las concepciones del universo se basan en una única realidad, las cosmovisiones religiosas admiten la existencia de múltiples espacios de realidad con normas propias (AIDSESP, 2004).

Las poblaciones indígenas amazónicas no suelen pensar y crear conceptos sobre la base de dicotomías, es decir, no tienden a contraponer conceptos como lo universal ante lo particular, el objeto ante el sujeto, el cuerpo ante el espíritu, la animalidad ante la humanidad, etc., que configuran la premisa occidental de la Naturaleza ante la Cultura (Mayor et al., 2008). Existen muchos elementos y detalles analizables de forma comparativa entre las tradiciones cosmológicas de occidente y las amazónicas. Según Viveiros de Castro (2002), en el pensamiento amazónico las categorías de Naturaleza y Cultura no tienen los mismos contenidos, ni poseen el mismo *status* que en sus análogos occidentales. Estas no señalan regiones del ser, sino configuraciones de relaciones, perspectivas cambiantes, es decir, puntos de vista. Aunque estéticamente puedan variar en función de los Pueblos Indígenas, la característica común de todas estas cosmologías amazónicas consiste en no separar el universo de la Cultura del de la Naturaleza. Esto supone no establecer distinción alguna entre los seres humanos y el resto de animales y vegetales; más bien al contrario, implica crear un mundo continuado animado por principios unitarios y gobernado por un régimen idéntico de sociabilidad (Descola, 1998).

Entender el modo característico de 'objetivación de la naturaleza' permite entender cómo se percibe, clasifica, utiliza y se relaciona con los animales, y viceversa. El pensamiento cosmogónico de estas sociedades manifiesta una concepción según la cual el mundo está habitado por diferentes sujetos, humanos y no-humanos, que establecen relaciones sociales entre ellos y aprehenden la realidad como personas, desde diversos puntos de vista (Viveiros de Castro, 2002). Abundantes referencias etnográficas muestran analogías en esta concepción, según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos. En condiciones normales, los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales. A su vez, los animales depredadores (y los espíritus) ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores. En palabras de Baer (1994),



44



45



46

IMAGEN 44. Cazando monos con cerbatana (grabado de Person, 1911).

IMAGEN 45. Diseño representando una ceremonia *shipibo* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 46. Chamán *campa* fumando (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

a propósito de la etnia *matsigena* (Madre de Dios, Perú): “*El ser humano se ve a sí mismo como tal. Sin embargo, la luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven como un tapir o un pecarí, a quien ellos matan*”.

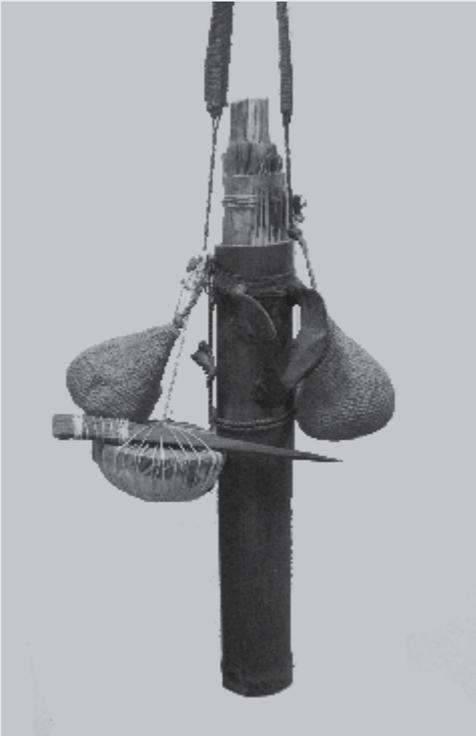
Viendo a los humanos como no-humanos, como son realmente capaces de verse a sí mismos como humanos. Los animales son ‘gente’, es decir, se ven como personas. Esto implica la idea de que la forma material (apariencia) de cada especie es en realidad un simple envoltorio (cuerpo) que esconde la verdadera forma interna humana (esencia), visible únicamente a los ojos de la propia especie animal o de ciertos actores, como los chamanes. Esa forma interna es el espíritu del animal, es decir, una subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corpóreo humano, oculta bajo la máscara (cuerpo) animal. Cabría distinguir, entonces, una esencia antropomorfa de tipo espiritual (no confundir con antropocentrismo), común a todos los seres animados, de una apariencia corporal variable y sujeta a continuas metamorfosis, propia de cada especie. De esta forma, la cosmología amerindia presupone la unidad del espíritu y la diversidad de los cuerpos. Es un mundo sociocultural y socioambiental en constante transformación, donde se despliega toda una escala de seres (humanos, animales, plantas, espíritus, etc.), y donde las diferencias son de grado y de relación, más que de propiedades fijas distintivas de cada actor (ej. presencia o ausencia de lenguaje, o de conciencia reflexiva y emociones).

Esta visión acaba teniendo muchos matices y particularidades regionales y locales, pero si hay una noción realmente universal en el pensamiento amerindio, descrita innumerables veces por la mitología, esta es la de un estado originario de indistinción entre humanos y animales. No se trata de una diferenciación de lo humano a partir de lo animal, como explica la mitología evolucionista moderna occidental. La condición original común a humanos y animales no es la *animalidad*, sino la *humanidad*. En clave mitológica, no es tanto la cultura la que se aparta de la naturaleza, como la naturaleza la que se aleja de la cultura. Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos, mientras que los animales son ex-humanos. Esto solo en apariencia, porque los animales (y otros seres del cosmos) continúan siendo humanos (esencia humana-espiritual común), aunque de modo no evidente. Según Descola (1998), “*el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto a especie, sino la humanidad en cuanto condición*”. De esta forma, la condición inicial de todo ser es cultural, no natural.

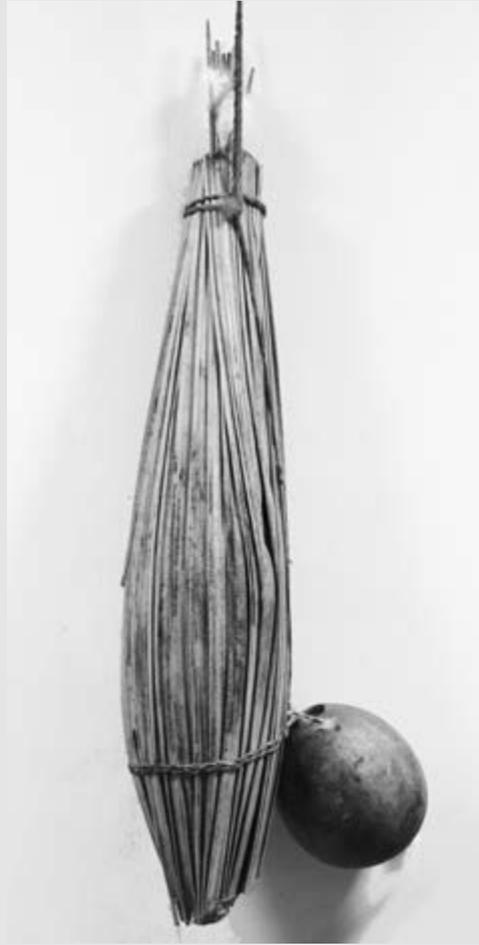
La cosmovisión amazónica es esencialmente animista y postula que todo material, objeto o sujeto, tiene una contraparte espiritual. Además, el mundo está lleno de seres etéreos denominados divinidades, espíritus benévolos y malévolos que pueden adquirir una apariencia material y hacerse visibles, pero cuya esencia es espiritual e invisible. La realidad es una máscara que oculta la verdadera realidad. Los mundos invisibles, los seres espirituales y las esencias primordiales, son acopiadores de los conocimientos indispensables para el bienestar humano. Por eso, una de las actividades más respetadas consiste en el conocimiento de estas dimensiones invisibles a la realidad. Esto se consigue a través de los sueños,



47



48



49



49

IMAGEN 47. Cazadores del grupo étnico *amarakaeri* (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 48 Y 49. Utensilio indígena *aguaruna* (izquierda) y *achuar* (derecha) para cazar con el que untan con veneno la punta de las flechas (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 50. Cazador del pueblo *amahuaca* perfilando su flecha (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

a través de la ingestión de sustancias psicotrópicas, o a través de prácticas de mortificación como vigiliias, dietas o ayunos prolongados. De esta forma, el alma se desprende del cuerpo y vaga por los diferentes mundos, visibles e invisibles. Los Pueblos Indígenas suelen considerar que el bienestar individual y el colectivo dependen de que se mantenga una relación armoniosa entre el mundo visible de los humanos, plantas y animales, y los otros mundos invisibles de los seres espirituales.

A pesar de la forma estética, la cosmovisión amazónica presenta fuertes analogismos entre los diferentes grupos. En ese sentido, las narraciones y expresiones plásticas expresan numerosos puntos comunes:

El universo creado es múltiple, y generalmente compuesto por el mundo del Agua, de la Tierra y el de arriba (entendido como Cielo, Nubes o Sol). En algunos grupos se menciona la existencia de otro mundo: mundo inferior, o inframundo. Este mundo inferior puede tener connotaciones elementales diversas; mientras que para los *nomatsiguenga* y *asháninka* significa el infierno, para otros grupos este mundo es el mundo que mueve y sostiene la tierra.

Cada mundo o espacio tiene un guardián responsable. En el mundo de la Tierra, estos guardianes tienden a adoptar diferentes nombres (madres, padres, dueños), y mantienen relaciones de protección sobre los seres de la naturaleza. Es posible que la no-existencia de guardianes en el mundo de la Tierra, tal y como se observa en otros mundos, sea debido a que el mundo de la Tierra deba ser protegido por el hombre.

Los diferentes mundos o espacios están conectados entre sí por los caminos del alma. Esta comunicación se hace más patente con la muerte y se realiza a través del alma. Estos viajes del alma estarán relacionados con los méritos del alma y con la resolución de diferentes pruebas realizadas durante la vida, o incluso después de morir. Generalmente el viaje a mundos superiores es el resultado de una vida virtuosa y es privilegio de almas buenas. Al contrario, descender a mundos inferiores o permanecer en el mismo mundo de la Tierra suele ser considerado como castigo de almas malas.

Los chamanes son agentes fundamentales, aunque no ejercen esta función todo el día. Parte de su tiempo lo dedican a sus actividades cotidianas como cualquier otro comunero. No obstante, el chamán presenta una serie de actitudes que sí lo diferencian del resto de personas. Suele buscar el auto-aislamiento y la invisibilidad. Estas características le permitirán entrar con mayor facilidad en el mundo mágico-espiritual. El chamán comparte con la comunidad sus conocimientos acerca de lo que es el universo y las leyes que lo rigen. Es el único que conoce las rutas que comunican los mundos o espacios entre sí. Todos estos conocimientos han sido adquiridos gracias al contacto con otros seres no-humanos. El chamán, de esta forma, tendrá que guiar adecuadamente, aconsejar, prescribir, señalar los peligros y establecer normas. Todo este poder atribuido al chamán, por otro lado, puede alejarlo de la comunidad y, en ocasiones, puede infundir miedo y enemistad entre diferentes componentes de la comunidad.

Las comunidades necesitan establecer reglas naturales que permitan su vida en la selva. El cumplimiento de estas normas garantiza el uso racio-

nal de los recursos brindados. Destaca la figura de los dueños o madres de los animales como protectores de la naturaleza. Son numerosas sus metamorfosis y designaciones, conforme a testimonios y hechos recopilados en la historia de cada región. Este ser es símbolo de protección de árboles y plantas de la selva, pero principalmente de los animales, y bajo su tutela directa se encuentra siempre el tema de la caza. Le da permiso solo al cazador que mata de acuerdo a sus necesidades básicas reales, moderadamente, y con previa solicitud y declaración de intenciones.

La cosmovisión es el resultado de un fuerte trabajo estético de transmisión colectiva. Es difícil determinar el parentesco o las diferencias de las cosmovisiones de diferentes grupos, e incluso entre diversas comunidades pertenecientes a los mismos Pueblos Indígenas. Con esto queremos decir que existe una enorme dispersión de versiones de mitos similares y de denominaciones de seres espirituales similares. Con base en trabajos anteriores (principalmente AIDSESP 2000 y 2004), este libro pretende recoger la principal cosmología de cada grupo étnico que permita caracterizar la personalidad del grupo general, no de la comunidad en concreto. No obstante, somos conscientes de que incluso dentro del mismo grupo existen variaciones entre las diversas comunidades.

En último término, la cultura que se destiñe a partir de la cosmovisión es el conjunto de pensamientos, creencias y prácticas que un grupo maneja para organizar su existencia y orientar su destino. La cosmología amazónica comparte una gran cantidad de elementos comunes. Incluso podríamos sugerir que existe una misma forma de pensar amazónica, forjada en el origen, la biogeografía, el uso de recursos y la historia común de todos estos pueblos. La comunicación entre los pueblos a través de los ríos puede haber sido la vía de transporte y de expansión de estos conocimientos comunes.

RASGOS CULTURALES IDENTITARIOS

CAZA Y PESCA

Las sociedades amazónicas dependen de la caza y la pesca para mantener a sus comunidades. La importancia dedicada a cada actividad varía entre culturas en función de sus creencias y tradiciones. En cualquier caso, ambas actividades son fundamentales hasta el punto que en toda la Amazonía existen danzas rituales y sesiones chamánicas que se realizan para asegurar su éxito. Las sociedades amazónicas tradicionales suelen tener creencias tradicionales que aseguran el uso continuo y sostenible de la caza y la pesca, y para ello tratan de evitar y penalizan el exceso de caza y pesca. Muchos grupos tienen áreas especiales donde los espíritus viven y donde no se permite cazar y pescar porque los espíritus pueden enojarse. Estas áreas suelen protegerse y ayudan a garantizar la recuperación de poblaciones de animales y peces. Otra estrategia consiste en establecer normas restrictivas a través de la dieta y animales tabú. De esta forma, la propia cosmovisión indígena tiende a ser reguladora del equilibrio natural.

A pesar de esta visión, considerada romántica, desde fines de siglo XIX el auge de actividades económicas en la Amazonía ha provocado la mercantilización de la región y la monetarización de las sociedades indígenas. Todo ello ha facilitado una creciente pérdida de valores ancestrales, la "desacralización del monte", que trae consigo, en ocasiones, una mayor intensidad de explotación de los recursos naturales hasta límites que comprometen la sostenibilidad.

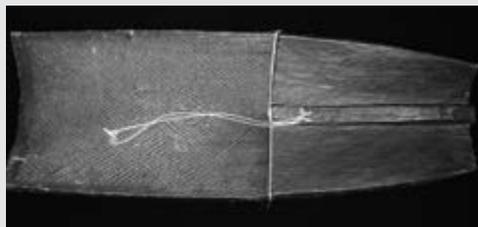
La carne de animales silvestres ha generado una rica mitología y rituales en torno a esta importante fuente de alimento. Numerosas especies se convierten en tabú para los grupos indígenas concretos debido a la creencia de que sus antepasados provienen de los animales, o a espíritus malignos que pueden buscar venganza. Por lo general, la caza tiene mayor trascendencia cultural en los grupos que viven en las cabeceras de los ríos o en selva alta, ya que tienen una mayor dependencia de la caza.

Las armas de caza más características en la Amazonía son el arco y la flecha, y la cerbatana, llamada pucuna en la Amazonía peruana. Algunos grupos utilizaron mucho también la lanza de pona. La cerbatana está restringida a áreas concretas debido a la disponibilidad del material necesario para su elaboración. Los *matís* o *matsés* están entre los grandes constructores de cerbatanas, y son los que suelen elaborar las más impresionantes que pueden llegar hasta los cuatro metros de longitud. El uso de la cerbatana suele estar asociado con el curare o "ampi", un veneno mortal hecho a partir de una mezcla de plantas; esta sustancia ponzoñosa es tan potente que puede matar al animal a los pocos minutos, y es la causa de la eficacia de los pequeños dardos o "virotos" usados con la cerbatana. Por otro lado, el arco suele variar en longitud y forma, alcanzando en algunos casos hasta tres metros de longitud. Algunos grupos indígenas utilizan los arcos con sus pies. La punta de las flechas también puede variar dependiendo de la región y el propósito, y se pueden observar hojas simples, con púas que sobresalen, cabezas nudosas, o varias púas divergentes para empalar pescado. Aparte de arcos y cerbatanas, algunos grupos indígenas utilizan una gran variedad de trampas, generalmente diseñadas para la caza de especies concretas. No obstante, en la actualidad la escopeta de perdigones de calibre 16 es que se utiliza con mayor frecuencia en toda la región amazónica.

A pesar de la importancia cultural de la caza, muchos grupos ribereños se consideran principalmente pescadores. La captura de peces utiliza una gran variedad de métodos dependiendo del hábitat y de la densidad de peces. Entre las estrategias más impactantes se encuentra el uso de plantas narcóticas en lagunas o pequeñas quebradas, con la finalidad de sedar los peces presentes y provocar que floten en la superficie, desde donde pueden ser fácilmente recolectados. Una de las plantas más comúnmente utilizada es el barbasco. Otras prácticas generalizadas incluyen el uso de lanzas, redes de inmersión, y arco y flecha a menudo complementadas con cebos, como bayas y semillas, para atraer a los peces dentro de su alcance. Hoy en día la pesca se basa principalmente en el uso de redes, ya que el uso de venenos es ilegal, y por su mayor eficacia. No obstante, la pesca de especies de tamaño pequeño suele realizarse mediante anzuelos simples



51



52



53

IMAGEN 51. Utensilio indígena de pesca (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 52. Utensilio indígena utilizado para rallar la yuca (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 53. Mujer *huitoto* rayando yuca (A. Mayor, 2015).

o dispuestos en línea. La captura de peces de gran tamaño como paiche (*Arapaima gigas*) y caimanes grandes suele realizarse con arpón.

LA YUCA, ELEMENTO PRINCIPAL PARA LA AGRICULTURA INDÍGENA

La mayoría de los Pueblos Indígenas amazónicos practican la agricultura, con excepción de unos pocos grupos en el interior de la Amazonía que exclusivamente son cazadores-recolectores. Suelen cultivar una moderada variedad de plantas, entre las que se encuentran principalmente la yuca amarga y dulce, camote, cara, arrurruz, maní, maíz, plátanos, frutos de la palmera pijuayo (*Bactris gasipaes*, considerada la única palmera domesticada actualmente en la Amazonía peruana), así como una amplia variedad de frutas. La mandioca o yuca (*Manihot esculenta*) es una de las fuentes de carbohidratos más importante para los indígenas amazónicos. Debido a su importancia, la yuca tiene muchos usos tradicionales y ceremoniales. La yuca o mandioca (*Manihot esculenta*) es una planta altamente versátil que se puede cultivar en una amplia gama de condiciones ambientales, y la especie amarga (yuca brava) además tiene compuestos tóxicos que la protegen de herbívoros y parásitos.

La yuca brava es amarga y venenosa cuando se cosecha, y requiere un proceso de pre-cocción para eliminar las toxinas de cianuro. En primer lugar, se lava el tubérculo y se pela en rodajas utilizando herramientas tradicionales de madera, concha o piedra. Los tubérculos o rodajas de yuca se lavan de nuevo antes de que sean golpeados o rallados para obtener su pulpa. El machacado se hace a menudo usando troncos cilíndricos de madera ahuecada y una maza pesada. Una vez rallada, la pulpa húmeda se comprime ya sea en un tubo largo, cesta plegable conocido como *tipití*, o presionada con una fibra de estera de filtro laminado. El agua y el almidón que contienen los productos químicos tóxicos de cianuro se recogen en una olla de cerámica. La pulpa escurrida se coloca a continuación en recipientes y se deja fermentar durante un período de alrededor de 12-16 horas. Por lo general, al día siguiente, la masa blanca casi seca se filtra a través de tamices de diferentes diámetros y luego se muele en un mortero formando un polvo de harina blanca. Esta harina se cuece en una gran cerámica redonda (ahora a menudo de metal) en forma de plancha para formar panes planos llamados *beiju*; si se agita constantemente durante la cocción produce un polvo granuloso conocido como *fariña*. Estos alimentos horneados se pueden almacenar durante largos períodos de tiempo sin echarse a perder.

La yuca también es la base de una bebida ceremonial alcohólica conocida más comúnmente como *masato*, que es un componente central de las celebraciones de la mayoría de los Pueblos Indígenas, y que se acostumbra brindar a los visitantes. El *masato* se elabora mediante un proceso de fermentación al aire libre iniciado tradicionalmente por las mujeres al masticar bocados de yuca cocida y machacada, y escupiendo la pasta resultante en una olla de cerámica de gran tamaño.

Hay varios mitos que explican cómo la gente de la Amazonía empezó a plantar y comer yuca. Un mito popular cuenta que cuando el "Buen Espí-

ritu" vino a la tierra, mostró a la gente una planta de yuca y les dio instrucciones de cómo extraer la influencia del espíritu maligno. Pero él no pudo explicar cómo se puede reproducir esta planta. Las personas buscaron las semillas, pero al no encontrar ninguna, plantaron infructuosamente las raíces tuberosas tiernas. El "Buen Espíritu" envió a su hija con el jefe y ella les enseñó cómo cultivarla. Ella había aprendido el secreto de la reproducción de la yuca hace mucho tiempo, cuando enferma y bajo el hechizo de un curandero, se había extraviado lejos en el bosque y encontró con una hermosa planta de yuca. Esta planta sedujo a esta mujer transformándose en un cazador joven y guapo, y después de algún tiempo dio a luz a una niña que podía hablar y caminar al nacer. De esta forma, la hija del "Buen Espíritu" llevó a las mujeres a un bosque muy lejano donde existía una hermosa plantación de mandioca y explicó a las mujeres cómo se reproduce la planta con esquejes de los tallos.

CONFLICTOS BÉLICOS

Dentro de las sociedades amazónicas los conflictos bélicos solían estar causados por la invasión de tierras o el uso de recursos en los territorios tradicionales. Algunos grupos también consideraban la guerra para vengarse y recuperar el prestigio de miembros muertos o capturados, ya sea por ataques anteriores o por sospecha de brujería chamánica. Ante la inminencia de una guerra el jefe reclutaba tanta gente como era posible, tanto dentro de su pueblo como en comunidades aliadas. Antes de partir se consultaba a los chamanes y se realizaban rituales mágico-religiosos para salvaguardar la vida de los combatientes y asegurar una conquista exitosa. Tradicionalmente los Pueblos Indígenas Caribes de Surinam realizaban bailes del "Jaguar" y de la "Serpiente", a través de los cuales los bailarines absorbían las cualidades deseables de estos animales, como la fiera felina y el poder silencioso de las serpientes. No obstante, la mayoría de los grupos solían atacar por sorpresa y se evitaban los ataques anunciados. Existían excepciones, por ejemplo, cuando un pueblo *jíbaro* decidía atacar a un grupo, el chamán desenterraba la lanza de guerra que había sido previamente enterrada en una ceremonia de la paz. Entonces, se enviaba un mensajero para alertar al enemigo; el protocolo requería que el pueblo enemigo respondiera proclamando la batalla. Durante el combate los guerreros estaban alerta constantemente de los posibles presagios. Para los *tupinamba* el llamado de determinadas aves era suficiente para abandonar el ataque y volver a casa. El respeto de los tabúes alimentarios durante este tiempo era también muy importante; por ejemplo, durante estas misiones de guerra los *pilagá* no se comían ni la cabeza ni las patas de los animales de caza. Las mujeres y las niñas que quedaban en la comunidad también podrían afectar el destino de un guerrero, y era necesario que la mujer evitara comer el hígado de los animales y que las niñas en menstruación permanecieran sentadas en el suelo.

Los garrotes han sido habituales armas de guerra en toda la Amazonía. Estas herramientas tenían formas diversas, planas, en forma de espada

o paleta. Los perforadores de ojos dobles y puntiagudos eran más cortos que las hachas. También arrojaban al enemigo unos garrotes-daga con una punta afilada. Los garrotes solían estar ornamentados con una envoltura de cestería y diseños grabados para simbolizar su importante propósito. Arcos y flechas, como los utilizados para la caza, también se usaban en la guerra. Las lanzas también se utilizaban en algunas zonas, y existen evidencias del uso ancestral de estas armas, ya que se han encontrado puntas de lanza de piedra prehistóricas.

La macana es una daga *shipibo* de doble filo tallada en una sola pieza de madera negra de chonta, con una muesca tallada en la parte inferior y un vástago cilíndrico. Al igual que todos los demás artículos, la macana se adorna con diseños típicos grabados en la madera. La macana es un arma muy personal y mortal que pesa unos seis o siete kilos. Hoy en día se utiliza ocasionalmente, pero fue construida especialmente para la guerra en momentos en que los *shipibo* tuvieron que defender su territorio ante enemigos como los *boras* y *yaguas*. La daga se utiliza con movimientos diagonales de balanceo de arriba hacia abajo, como un hacha, y puede romper el cráneo de una persona.

En el pasado muchas sociedades llevaron trofeos humanos producto de las guerras. Los huesos y los dientes se utilizaban para hacer flautas y collares, el pelo para hacer cinturones, y el cuero cabelludo para ornamentos para mujeres. Sin embargo, el más conocido de todos los trofeos en la Amazonía peruana son las cabezas reducidas de los *jíbaros*. En el pasado la costumbre de la caza de cabezas entre los *jíbaro* y su curiosa habilidad en la contracción de las mismas intrigó al mundo occidental. Las incursiones entre comunidades *jíbaro* ocurrían con regularidad para vengar a familiares asesinados, por motivos de hechicería y para capturar mujeres para casarse. Las cabezas trofeo de los enemigos muertos se cree que traían buena suerte a su dueño debido a la *tsarutama* (poderes mágicos) que poseen y a que las cabezas reducidas salvaguardaban la buena voluntad de los antepasados vengados. Antes de la contracción, la cabeza se consideraba inerte y sin poder, y solo después de una reducción bajo normas estrictas, estas cabezas adquirían propiedades mágicas. El proceso de reducción de una cabeza es llamado *tsantsa*, puede tardar alrededor de seis días, y da como resultado un trofeo del tamaño del puño de un hombre.

ARTESANÍA INDÍGENA

La creación del "ser cultural" implica la glorificación del ensamblaje en las ceremonias donde mito, danza, música, lenguaje y arte se convierten en fuente de expresión. El arte de la transformación del entorno en objetos culturales fue y sigue siendo fundamental para la cosmovisión de los pueblos amazónicos, donde cada grupo se caracteriza por la producción de adornos distintivos y estilos exclusivos que revelan un simbolismo único. Desde la respectiva social los ornamentos se aplican a diferentes actos sociales, que incluyen, entre otros, rituales de iniciación y funerarios, prácticas chamánicas, visitas sociales, declaraciones de la identidad de grupo



54



55



56

IMAGEN 54. Hombre *huitoto* exprimiendo yuca rayada para sacarle el agua venenosa y hacer tortas de casabe (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 55. Hombre *iquito* preparando fariña mediante el matapi o tipiti para extraer el almidón de yuca (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 56. Integrantes del grupo étnico *amarakaeri* preparados con sus arcos y flechas (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

o demostración de poder político. Las creaciones de cada grupo revelan aspectos interesantes de la visión del mundo de diferentes sociedades, y la forma en que los humanos se comunican y perciben su universo. Los objetos tienen el simbolismo y el valor profundo en su propósito durante las representaciones ceremoniales y cuando convocan el mundo mítico. Todos los patrones y motivos ceremoniales tienen un gran simbolismo dentro de las culturas amazónicas y se retratan historias de tiempos míticos que aparecen dentro de sus rituales. Como ejemplo de ello se observa que, aunque la mayoría de las sociedades amazónicas se visten cotidianamente con un mínimo de ropa, durante el transcurso de estas ceremonias se cubren el cuerpo con tatuajes o pintura, ropa con dibujos, collares, aretes y otros adornos propios de su cultura, e incluso indicando la posición de un individuo dentro de la comunidad, su estado emocional y su etapa vital.

Hay una amplia variedad de formas en la cerámica precolombina Amazónica en Perú, incluyendo decoraciones incrustadas o pintadas, en una diversidad de bordes, lóbulos, cortes y empotrados representadas en los vasos grandes, medianos y pequeños, algunos alargados, algunos redondos y otros incluso cuadrados. Las cerámicas pintadas son a menudo de color rojo con negro sobre blanco o rojo, con naranja sobre fondo blanco como se puede ver en algunos ejemplos.

Los *shipibo* son famosos en la Amazonía por sus grandes recipientes de cerámica de finas paredes y con formas complejas. Han perfeccionado su técnica de amasado de la arcilla utilizando tempero, generalmente a partir de cenizas de corteza pulverizada, que les ha permitido conseguir un medio de trabajo muy maleable. El cuerpo del recipiente se forma enrollando la arcilla con la mano y pellizcando los rollos en la parte superior de uno con el otro para asegurar la máxima unión y elevar el cuerpo de la vasija. Los vasos pequeños se cocen en la cocina, pero los grandes recipientes necesitan fuego al aire libre. El alfarero intenta que la leña se coloque cerca de la pieza, pero sin tocar la cerámica para evitar la aparición de manchas negras cuando se quema. Los *shipibo* barnizan su cerámica después de cocerla con una resina para que brille al sol. Excepto los utensilios de cocina, toda cerámica *shipibo* está pintada con estos diseños únicos utilizando cepillos de cabello humano.

Aunque las plumas no suelen usarse cotidianamente, son recurrentes en vestidos ceremoniales en todos los Pueblos Indígenas de América del Sur. De la enorme diversidad de aves que existen en la región, solo un selecto número de aves son utilizadas en este sentido. Hasta el punto que algunas especies son cazadas casi exclusivamente por sus plumas (loros, guacamayos, aves rapaces y carroñeras). Incluso las crías de algunas de estas aves como trompeteros, guacamayos y el águila arpía, pueden ser mantenidas como mascotas después de ser arrebatadas de sus nidos, y posteriormente se convierten en una fuente fácilmente accesible de plumas. Las plumas proporcionan la identidad al usuario, otorgan protección y fuerza, y les permiten "volar" en el mundo de los espíritus. La mitología de cada sociedad determina el tipo de aves utilizadas.

La música es una parte esencial de las ceremonias y construye el ambiente de la danza. Las canciones son interpretaciones sagradas e inmu-



57



59

IMAGEN 57. Garrote utilizado ampliamente como arma de guerra (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).



58



60

IMAGEN 58. *Tsantsa*, cabeza reducida. Este rito sagrado *jíbaro* permitía adquirir las propiedades de los enemigos muertos en guerra (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 59. Peine de origen *cashinahua* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

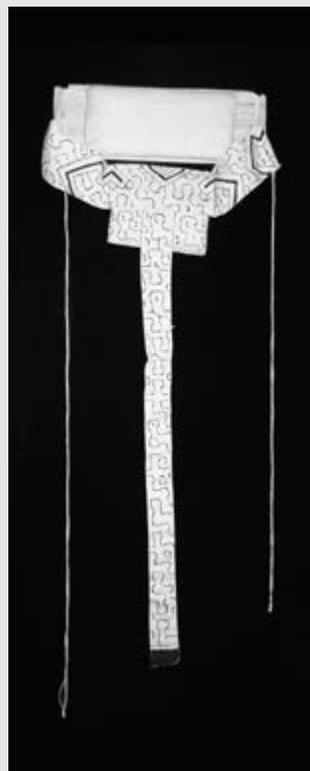
IMAGEN 60. Vasos efigie antropomorfos con el sexo bien pronunciado. El rostro ostenta dibujos geométricos semejantes a los que suelen pintarse los *shipibos* en época de fiesta *Visten cushma blanca*, ornamentada con dibujos geométricos sobre fondo, generalmente blanco (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).



61



62



63

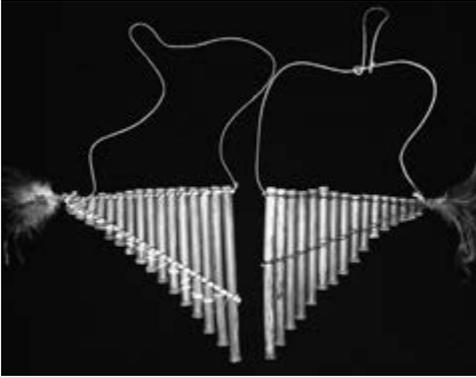


64

IMAGEN 61 Y 62. Adornos ceremoniales con plumas de los pueblos *juruna* en Brasil (izquierda) y *campa* en Perú (derecha). Estos ornamentos son frecuentes en todos los Pueblos Indígenas amazónicos (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 63. Diadema *shipibo* llamada *baquêvetánetti*. La diadema se ajusta para deformar el cráneo del niño (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 64. Máscara *tikuna* que simboliza al oso hormiguero/venado, y usada en ceremonias fúnebres (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).



65



66



67



68

IMAGEN 65. Flauta de origen *yagua* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 68. Prestigiosa diadema de plumas de tucán y pendientes de alas de escarabajo de color verdeiridisciente (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 66. Tazón de origen *aguaruna* teñido con semillas del achote mezclado con lechecaspí (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

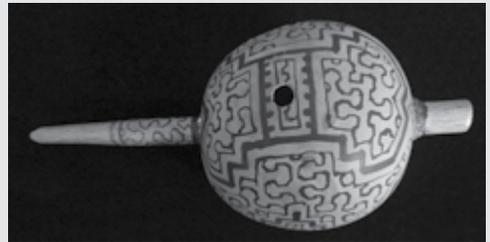
IMAGEN 67. Tazón de origen *achuar* usado para beber té de *wayusa* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).



69



70



71

IMAGEN 69 Y 70. Chusmas de origen *shipibo* (izquierda), *piro* (centro) y *campa* (derecha) (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

IMAGEN 71. Maraca de origen *shipibo* (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

tables de melodías y letras que los chamanes antiguos han descubierto a través de sus viajes espirituales. Los instrumentos diseñados para este fin tienen un gran simbolismo, y son a menudo el centro de folklores míticos que permiten que solo determinadas personas puedan verlos y utilizarlos.

Antiguamente los *shipibo* elaboraban diademas para niños, conocidas como *baquëvetánetti*, a partir de dos tablas cortas de madera que se unían a un tejido y estaban cubiertas con algodón en el tablero frontal. Las dos tablas se fijaban en la parte delantera y trasera de la cabeza de los niños a los pocos días de edad y hasta los tres meses de edad. La diadema se ajustaba para deformar el cráneo del niño, y producir la característica frente ancha que los *shipibo* encontraban atractiva. Esta práctica persistió hasta hace algunos años en poblaciones alejadas.

Los *tikuna* elaboran una amplia gama de máscaras que cubren todo el cuerpo para su uso en diferentes ceremonias. En la foto posterior se observa la máscara que simboliza al oso hormiguero/venado, fusión de animales míticos, y se usa probablemente en la ceremonia fúnebre *tikuna* para asegurar que los fallecidos tendrán presas abundantes en su próxima vida. Esta máscara de cuerpo entero está elaborada a partir de una tela de corteza batida de una especie de higuera (*Ficus* sp.). Coronando el adorno se observa la cabeza de una criatura mítica tallada en madera de balsa y decorada con cera de abeja, espejos y matrices vegetales. La cara en la corteza también se tiñe utilizando vegetales, y se agujerea los ojos para que el usuario pueda ver.

Para las niñas *tikuna* la Ceremonia de Pelazón es particularmente importante, porque marca la culminación de su rito de reclusión de la pubertad y su paso a la condición de mujer. Esta ceremonia se lleva a cabo solo en luna llena y pueden participar hasta 300 visitantes de diferentes clanes locales. Todo el cuerpo de la chica se pinta de negro con huito (*Genipa americana*) y la cara con el emblema de su clan. A continuación, la niña se adorna con plumaje de un gorrión, brazaletes de plumas, pendientes y flecos *turury* blancos. También se colocan largos collares de pieles de tucán y cinturones de concha de caracol con piezas óseas que representan la fertilidad. La regalía más importante es la corona de plumas de guacamayo, que se utiliza para cubrir los ojos de las niñas y evitar que sean observadas. Durante cuatro largos días la chica permanece sin dormir, soportando una música extremadamente ruidosa de tambores, cantando y bailando. La niña saltará sobre las brasas de una fogata para ser purificada y liberada de los malos espíritus que han estado merodeando a su alrededor desde el inicio de su primera menstruación. Durante la ceremonia, hasta cincuenta hombres y niños se colocan enormes máscaras corporales completas elaboradas específicamente para esta ocasión. Estas máscaras simulan la caricatura negra de un horrible demonio que simboliza a seres mitológicos y al peligro. Durante la fiesta, cada día al caer la noche los instrumentos rituales conocidos como *uaricána* se presentan en un recinto especialmente hecho fuera de la casa de la chica que ha danzado toda la noche. La voz de la *tc'Ki* (una especie de megáfono) representa a un demonio y asusta a todas las mujeres y niños, ya que no deben ver los instrumentos bajo pena de muerte. Antes del amanecer se retiran de nuevo en una procesión que termina en la orilla del río donde se ocultan bajo el agua durante todo el día.

La ceremonia termina después de arrancar todos los pelos de la cabeza de la niña pubescente. El dolor que sufre significa que la chica puede soportar el parto y, por lo tanto, ya es casadera. Todos los tocados se rescatan y se llevan a la chica hasta un arroyo poco profundo donde los hombres la bañan para adquirir poderes mágicos.

Los *aguaruna* elaboran tazones de cerámica pintados de color rojo en la parte exterior con tintes de semillas del achiote (*Bixa orellana*) mezclado con lechecaspi (*Couma macrocarpa*) para fijar el colorante. El interior está decorado con líneas pintadas de rojo y negro de huito (*Genipa americana*) o fajos de ramas quemadas y tierra, tamizados y mezclados con lechecaspi formando un diseño típico. Estos cuencos de cerámica y platos se utilizan para comer yuca, sopa y masato (una bebida hecha de yuca que se fermenta con saliva). La elaboración de cerámica es una habilidad que solo practican las mujeres, tal y como aprenden desde la infancia.

Los *achuar* elaboran ollas de cerámica interiormente pintadas de negro para hervir *wayusa* o *guayusa* (*Ilex guayusa*), una planta sagrada que crece en Ecuador, Perú y Colombia, considerada miembro de la familia y que contiene cafeína y otros estimulantes. En las comunidades *achuar* y otros pueblos del grupo etnolingüístico *Jíbaro* se suele beber té de *wayusa* cada mañana como ritual estimulante. Después vomitan con el fin de "enjuagar" o lavar el estómago. Al tomar *wayusa* se eliminan los malos sentimientos del cuerpo y lo fortalece para el trabajo.

Los hombres *achuar* usan diademas de plumas de tucán y pendientes de alas de escarabajo de color verde-iridiscente como símbolo de prestigio, especialmente cuando visitan las comunidades vecinas o participan en cualquier evento social. Aparte de su bella y visible iridiscencia, las cubiertas de las alas actúan como sonajeros haciendo ruido cuando el portador baila o gira su cabeza.

LA CUSHMA

'*Cushma*' es una palabra quechua utilizada para nombrar al vestido tradicional de varios grupos indígenas del Alto Amazonas peruano. Las *cushmas* les distinguen de otros grupos de la selva baja que nunca llevaban ropa antes del contacto con los europeos. Las *cushmas* se usaban originalmente en ceremonias especiales, pero luego se convirtieron en una vestimenta cotidiana de la mayoría de los grupos que viven en la ceja de selva andina.

La *cushma* es tradicionalmente confeccionada con algodón por las mujeres mediante un telar de cintura. Esta prenda intrincada requiere hasta tres meses de trabajo. Las mujeres hilan pacientemente el algodón sobre un husillo de madera, lo tiñen con pigmentos vegetales y lo tejen en una tela áspera para elaborar la *cushma*. Dependiendo del grupo indígena, ambos sexos pueden llevarla, como en el caso de los *asháninkas*, o solo los hombres, como en los *shipibo*, donde las mujeres tienen su propio atuendo. La diferencia entre las *cushmas* de hombres y mujeres es el escote, triangular en los hombres y ovalado en las mujeres, para facilitar la lactancia.

Los *asháninkas* tienden a decorar su *cushmas* con semillas y otros artículos. Por ejemplo, la *cushma* de las mujeres se decora con semillas en los

hombros, así como huesos de aves, vainas de vainilla, cascotes de venados y pecaríes, que son regalos de su marido. Las hierbas se utilizan para atraer a los hombres, y se ocultan dentro de un capullo del gusano leñador o una piel de ardilla. Los hombres, por otro lado, suelen usar cinturones largos que se cuelgan sobre el hombro.

Los *shipibo* decoran su *cushma* con otros elementos culturales y la pintan o bordan con patrones simbólicos. Los motivos cruzados visibles se conocen como el diseño *Vero-yushin* o el diseño "ojo del alma". Algunas mujeres mayores *shipibo* sugieren que el origen de este diseño data de los días en que los misioneros introdujeron los cementerios a la cultura *shipibo*. Cuando se iniciaron los entierros en fosas misioneras los *shipibo* asociaron cruces con figuras humanas para recordar a los difuntos. Otros clanes *shipibo* afirman que el motivo se debe a la Constelación Cruz del Sur, o el esternón en forma de cruz del manatí, que es una constelación única de los *shipibo*. Los motivos cruzados también provienen de visiones de los chamanes, mientras que miran el cielo en la noche bajo un trance de ayahuasca.

Para los *piro*, vestir una *cushma* los convierte en humanos. Ellos creen que la *cushma* es la piel del cuerpo humano, como es la piel del jaguar o la piel con dibujos de la boa, y agregan diferentes diseños relacionados con diferentes animales. La mitología *Piro* explica cómo la *cushma* ayuda a los chamanes a cambiar de humano a animal. Hace mucho tiempo el único hijo de una mujer sin marido iba al bosque a cazar. En el bosque se quitaba su *cushma* y se transformaba en jaguar para matar a los animales de caza. Cuando terminaba la caza volvía a vestirse con su *cushma* y recuperaba su forma humana. Otros cazadores envidiosos por el éxito de su cacería, le siguieron y se horrorizaron al ver que colocaba la *cushma* en lo alto de un árbol. Uno de los cazadores propuso matarlo, pero otro dijo '¿para qué? Deberíamos dejarlo solo'. Desde ese día, los chamanes *piro* tienen poder espiritual, porque no mataron al hombre jaguar.

CONOCIMIENTO TRADICIONAL

El Conocimiento tradicional es el saber culturalmente compartido y común a todos los miembros que pertenecen a una sociedad, grupo o pueblo, y que permite el uso de recursos naturales de modo directo. Los saberes tradicionales son recursos para toda la humanidad, ya que permiten preservar la diversidad cultural. Según la Declaración de la UNESCO sobre protección y promoción de las expresiones culturales del 2005, *la diversidad cultural es patrimonio humano y debe ser reconocida y promovida a beneficio de las actuales y futuras generaciones. Todas las formas de conocimiento son recursos extremadamente importantes para enfrentar desafíos globales.*

El conocimiento tradicional es importante por su gran contribución a la conservación y uso sostenible de los recursos, así como por ser parte esencial de la identidad cultural de los Pueblos Indígenas. Los conocimientos tradicionales se encuentran estrechamente ligados a la diversidad biológica en general y, en particular, a los recursos genéticos. Este conocimiento se construye a través de la experiencia y es difundido principalmente por

el lenguaje oral. De esa forma, dicho conocimiento se acopla a las actividades cotidianas de una comunidad y eventualmente pasa a ser parte de su cultura. En este sentido, toda construcción conceptual tendrá divergencias vinculadas al contexto geográfico e histórico específico de la comunidad.

En nuestro mundo existe una parte importante de conocimientos que son el fruto de millones de experimentos llevados a cabo en el pasado, de los cuales hemos perdido la memoria, pero de cuyos logros nos beneficiamos. Este proceso, la construcción de conocimiento a partir de la experiencia, es un proceso individual de identificación y análisis de patrones de respuesta de la naturaleza a determinadas circunstancias, vinculados o no a la intervención humana. Este tipo de conocimiento requiere de un carácter pragmático que proporcione respuesta a necesidades de la comunidad respecto a su entorno, y son procesos acumulativos que deben trascender las barreras generacionales. De esta forma, los conocimientos tradicionales están en constante cambio y suelen ser o no modificados y utilizados según el valor que la comunidad le adjudique. El conocimiento es plenamente identificado como un activo cultural por las personas que lo utilizan y por eso mismo transmisible, de forma tal que no solo se trata de transmisión informativa, sino que la parte que sustenta a este conocimiento es la utilidad de cada una de esas unidades, y más importante, su práctica.

Un conocimiento que antes tenía vigencia, cuando cambien las circunstancias que lo alimentaban, puede dejar de ser útil. Todo comportamiento adquirido y transmitido va cambiar en consonancia con lo que sucede en su entorno, e incluso puede perderse u olvidarse. La pérdida implica la imposibilidad de utilizar un recurso, por ejemplo, una planta medicinal. La importancia que viabiliza el comportamiento cultural es el equilibrio entre la existencia de la planta medicinal y el conocimiento (y transmisión) del uso de la misma. Si se pierde la transmisión del conocimiento se perderá el uso práctico, aunque eso no implique la extinción de la planta. Obviamente la desaparición de la planta también implica la pérdida del uso de esta como planta medicinal, como recurso genético. En cualquiera de los casos, nos encontramos con la pérdida del uso de un recurso, una herramienta o comportamiento que podría dar respuesta a las necesidades humanas, presentes o futuras. Este comportamiento implica que un conocimiento no será transmitido. Siguiendo con este ejemplo, se produce una desconexión de la sociedad con el recurso natural, que dejará de tener significado práctico. La reconexión futura entre sociedad y recurso a través del uso volverá a partir de una *tabula rasa*, de un “primer descubrimiento”, ya que se perdió el conocimiento previo. De aquí parte la necesidad de registrar todo conocimiento tradicional. Registrando conocimientos, aunque dejen de transmitirse activamente, la humanidad puede mantener la posibilidad del uso cuando el contexto lo requiera; de ahí que sea considerado patrimonio de la humanidad. El registro es propiamente la conservación del conocimiento y la potencial seguridad de su práctica. La pérdida del conocimiento tradicional es una pérdida de competitividad que afecta no sólo a los Pueblos Indígenas, sino a la humanidad en general.

En Perú todavía no existen listados organizados de conocimientos tradicionales. Sin embargo, el Registro Nacional Público y Confidencial

de Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas de INDECOPI está empezando a registrar los conocimientos tradicionales vinculados a los recursos biológicos de comunidades campesinas y comunidades indígenas del Perú. En la actualidad (2017), este registro incluye 4.893 conocimientos tradicionales. No obstante, sólo 48 (1,97%) comunidades indígenas y siete (0,1%) comunidades campesinas han participado en este proceso.

Las sociedades se caracterizan por ser cada vez más globalizadas, con espacios rurales con mayor influencia tecnológica digital y con expectativas de vida marcadas por una modernidad que uniformiza los ideales y que tiende a marginar al conocimiento tradicional. ¿Cómo se podría plantear la permanencia de un conocimiento y un cierto modo de vida, si se encuentran desligados de la sociedad circundante en un momento histórico dado? Filosóficamente es necesario cuestionar cuáles son las implicaciones de la transmisión del conocimiento tradicional a través de medios escritos y audiovisuales, y principalmente dirigidos a un público que se está progresivamente desligando de la naturaleza rural.

Guardianes de la Selva

Los Pueblos Indígenas mantienen una relación íntima con el mundo natural que da contexto a su cultura, economía y forma de vida. Desde épocas pre-colombinas, las sociedades indígenas han dependido de la selva para obtener alimentos, materiales de construcción, medicinas, guía espiritual y productos para comerciar. Esta relación con el medio ha sobrevivido a los diferentes ciclos sociales y económicos que les han invadido en los últimos siglos, y dentro de los cuales encontramos el periodo misional (1780-1860), el auge del caucho (1870-1915), el período de intensa extracción de maderera (1920-1960), la caza comercial de animales (1960-1973) y el “boom” petrolero (1960-presente). A pesar de que la influencia de estos nuevos sistemas socio-económicos ha provocado en las sociedades indígenas un cambio en su cultura y en su patrón de vida, la relación esencial entre estas comunidades y la biodiversidad de la selva amazónica continúa siendo de vital importancia para su cultura y sus modelos socio-económicos (Moran, 1993).

El bosque amazónico alberga la mayor biodiversidad del planeta, y su conservación es responsabilidad ineludible de los gobiernos y de la sociedad en general. El involucramiento de los Pueblos Indígenas en la conservación es muy importante para el futuro del bosque húmedo tropical, y el uso tradicional de los bosques es la clave para su conservación a largo plazo (Redford y Mansour, 1996; Butler y Laurance, 2009; Le Tourneau, 2015). Los pueblos amazónicos han vivido y modelado la selva de forma progresiva. Son parte integral de los ecosistemas, su vida social depende en buena medida de los recursos del bosque, y deberían continuar siendo los guardianes de la selva. El bosque amazónico no es un bosque sin personas, sino que son bosques que han sido modificados y modelados por las comunidades indígenas a lo largo de milenios, con una mayor o menor efectividad, a través actividades de agroforestería tradicional, de la caza y la pesca, del uso tradicional de las plantas medicinales, y de otras actividades espirituales y cotidianas (Balee, 1994). Recientemente se ha comprobado que la distribución de algunas especies particularmente útiles del bosque primario, como por ejemplo la castaña brasileña (*Bertholletia excelsa*), es en buena medida antropogénica (Shepard y Ramirez, 2011). En muchas regiones altamente influenciadas por los propios Pueblos Indígenas, los bosques han permitido un mejor uso de plantas, las poblaciones de animales se han visto alteradas debido a la caza y la pesca, y las áreas con significado espiritual (sagradas) han sido reservadas y protegidas. Esta es la realidad amazónica, una realidad donde estos pueblos son parte integral del ecosistema, donde la biodiversidad y las comunidades humanas están integradas, no aisladas.

Las comunidades indígenas de la Amazonía dependen de la biodiversidad de los bosques desde que llegaron a la región hace 12.000 años o más (dependiendo de las diversas teorías de poblamiento). Hoy en día, las comunidades indígenas siguen dependiendo de los bosques para el desarrollo de su forma de vida y su economía. Incluso comunidades vinculadas con

mercado la mayor parte de sus ingresos provienen del aprovechamiento de los recursos forestales, más que en la agricultura (Pyhälä, 2003).

El uso de los bosques es de vital importancia para la mayor parte de comunidades indígenas. Las personas dependen de los ríos y lagos para la pesca y caza de animales acuáticos como tortugas y caimanes, de los bosques inundables y de altura para la caza de subsistencia, la recolección de un sinnúmero de productos, incluyendo frutos y semillas, fibras, látex, hojas y madera para elaboración de utensilios y herramientas, y materiales de construcción, y de los suelos para la agroforestería y el cultivo de las plantas medicinales. De esta forma, los bosques y los ríos se convierten en almacenes de alimentos, medicinas e insumos para elaboración de herramientas y otros fines. Sin estos bosques y ríos las comunidades indígenas no tendrían alimentos para dar de comer a sus familias, materia prima para construir sus casas y sus botes, o medicinas para conservar su salud. Las comunidades indígenas no quieren perder los animales de sus bosques ni los peces de sus ríos y lagos, porque, si así sucediera, no podrían alimentar o curar a sus niños. Esta economía “bosquesina” (Gasché y Vela, 2011) se diferencia nítidamente de los modelos de uso del espacio de los colonos provenientes del Ande o de otras regiones del Perú y el mundo, culturas agropecuarias que talan el bosque para establecer cultivos comerciales o criar ganado, aunque la rentabilidad es mínima debido a la pobreza y acidez de los suelos. Mientras los Pueblos Indígenas continúen utilizando los bosques tal y como lo han estado haciendo en los últimos siglos, conservarán la selva y, con ella, su forma de vida, lo que los indígenas amazónicos han dado en llamar el “Buen Vivir”, o la “vida plena”, *Sumac Kawsay*, en *kichwa*, estrechamente relacionado con el entorno natural y sus recursos (García Álvarez, 2014). Ellos quieren y necesitan conservar la selva amazónica y su biodiversidad porque son conscientes de que su subsistencia diaria y la de próximas generaciones depende de un ecosistema sano y provisto de una gran diversidad de especies de plantas y animales.

“Los Pueblos Indígenas amazónicos en nuestra permanente relación con el bosque tropical húmedo hemos desarrollado un conjunto de formas y modos de concebir el mundo, de pensar, de comunicarnos y organizarnos socialmente. En este contexto hemos desarrollado una forma de vida basada en la realización de diferentes actividades que nos permiten satisfacer nuestras necesidades biológicas, sociales y espirituales. Esto no exige solo un minucioso conocimiento de los recursos que ofrece el bosque, sino también de los seres tutelares que en él existen y con los cuales el ser humano tiene que relacionarse para el desarrollo de sus actividades.”

Never Tuesta Cerrón

Coordinador FORMABIAP / AIDSESP - Iquitos

Las expectativas intrínsecas que las comunidades indígenas tienen sobre el bienestar de los bosques amazónicos y los futuros modelos de vida depen-

dientes de bosques intactos, requieren que en el futuro estos pueblos se erijan como los guardianes de la selva. En Perú, las comunidades indígenas viven en las regiones del bosque amazónico donde los ecosistemas se encuentran más intactos e intocados por el desarrollo moderno. El futuro de la Amazonía peruana, la conservación de su enorme biodiversidad y la identidad cultural de los indígenas se encuentran relacionadas de forma íntima e integral.

Las comunidades indígenas de la Amazonía peruana deberán actuar en el futuro, tal y como ya hicieron en el pasado, como un elemento fundamental para la conservación de estos bosques. Estas comunidades ya han empezado a adoptar responsabilidades con importantes iniciativas de conservación. Por ejemplo, el pueblo *kukama* del río Tahuayo trabajó en cooperación con el gobierno para formar la Reserva Comunal Regional Tamshiyacu-Tahuayo, hoy Área de Conservación Regional Comunal Tamshiyacu-Tahuayo, la que es manejada y protegida por las comunidades indígenas que allí viven bajo un innovador y eficiente modelo de cogestión. Los *kandozi* del río Pastaza están manejando y protegiendo el lago Rimachi y su pesquería. Los *matsés* del río Yavarí, además de su enorme territorio comunal, están protegiendo y manejando los ríos Gálvez y Yaquerana, y han visto reconocidos sus esfuerzos con la creación de la Reserva Nacional Matsés. Los *huitoto* y *bora* en la cabecera del río Ampiyacu vienen manejando y protegiendo el Área de Conservación Regional Ampiyacu-Apayacu, mientras que los *Maijuna* y *Kichwa* del bajo Napo manejan el Área de Conservación Regional *Maijuna-Kichwa*, y los *Iquito* del Alto Nanay, junto con otros pueblos de esta cuenca, manejan el Área de Conservación Regional Alto Nanay-Pintuyacu-Chambira, de más de 900.000 ha. Los *kukama-kukamiria* de los ríos Pacaya y Samiria, por su lado, están trabajando con el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP) para manejar y proteger más de dos millones de hectáreas de la Reserva Nacional Pacaya-Samiria. Existen otros muchos ejemplos de comunidades que manejan y protegen sus bosques, ríos, quebradas, cochas y otros humedales. De este modo, cada año más y más van aceptando la responsabilidad de ayudar a conservar la selva.

Las comunidades indígenas no solo están ayudando a manejar y proteger las reservas indígenas, reservas comunales, áreas de conservación regional y áreas protegidas nacionales, sino que además se involucran en el manejo de los recursos naturales, principalmente de la pesca y la caza y la recolección de productos del bosque. Dependen de la caza y de la pesca como la principal fuente de proteínas, y cada vez son más conscientes de que la sobre-caza y la sobre-pesca conlleva la disminución de la biodiversidad y de la capacidad de aprovechamiento de estos recursos. Las comunidades indígenas son líderes en el establecimiento de modelos sostenibles de pesca. Existen muchos ejemplos de comunidades indígenas que manejan sus lagos de forma comunal y prohíben que botes comerciales y otros foráneos destruyan el recurso pesquero con artes no selectivos o métodos destructivos de pesca, como uso de tóxicos y explosivos, redes de cerco de grandes dimensiones y mallas menudas, etc. Las poblaciones de peces se han recuperado cuando los indígenas han manejado el ecosistema, e, incluso, especies raras como el paiche (*Arapaima gigas*) han vuelto



72



73



74

IMAGEN 72. Nativo serrando madera (P. Mayor, 2008).

IMAGEN 73. Indígena pescando con arco y flecha (grabado de Person, 1911).

IMAGEN 74. Bosque inundable en el alto Amazonas (grabado de Person, 1911).

a poblar muchos lagos que anteriormente habían sido sobre-explotados por empresas comerciales. Por ejemplo, cuando la comunidad indígena *kukama-kukamiria* empezó a manejar el lago Wiuri en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria se observó un acusado incremento desde prácticamente de cero (0) a casi 1,5 individuos de paiche por hectárea entre 1999 y 2006 (Figura 8). Otro caso de éxito en esta reserva es el del Grupo de Manejo Yacutaita, de la comunidad Manco Capac, en el canal del Puinahua: a fines de los años 90, en la cocha el Dorado fueron censados unos seis paiches. El cuidado de la cocha fue encomendado a este grupo por la jefatura de la reserva. Como resultado a esta labor, actualmente hay alrededor de 1000 paiches adultos, y cada año pueden comercializar entre 90 y 120 paiches. Existen otros muchos ejemplos del impacto positivo de las comunidades indígenas cuando ellos manejan los lagos y ríos de la Amazonía peruana, aunque pocas han sido documentadas. Una excepción la constituye el caso de las comunidades Witoto-Bora vinculadas con el ACR Ampiyacu-Apayacu, en Loreto (Rodríguez et al. 2018).

Igualmente, las comunidades manejan la caza de subsistencia como fuente de obtención de carne de monte, y su aporte ha permitido la recuperación de algunas especies que anteriormente habían sufrido sobre-caza por parte de cazadores profesionales en busca de carne para los mercados y de cazadores incontrolados de concesiones madereras. Por ejemplo, los *kukama-kukamiria* están colaborando con el SERNANP en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria para manejar la caza de subsistencia (Bodmer et al., 2008), así como los Majjuna, Kichwas, Iquito y *kukama-kukamiria* hacen lo propio con el Gobierno Regional de Loreto en las áreas de conservación regional (Alvarez y Shany, 2012). Desde que estas comunidades indígenas han empezado a implicarse en el manejo del bosque, poblaciones de primates de gran tamaño, mamíferos terrestres y especies acuáticas han aumentado considerablemente, y se han recuperado poblaciones de animales de caza, como ungulados, crácidos y grandes roedores (Figura 9).

Otro ejemplo lo tenemos en el caso de las pieles de pecaríes (sajino y huangana) que están siendo exportadas a Europa, con las que la industria peletera elabora guantes de lujo y zapatos. Un Programa de Certificación de Pieles se está llevando a cabo en colaboración con las comunidades indígenas de la Amazonía peruana como mecanismo que puede permitir aumentar el valor agregado de las pieles obtenidas por las comunidades que manejen la caza de forma sostenible. De esta forma, a través de este proceso se avala a las comunidades que cumplen con los estándares de certificación. El Programa de Certificación de Pieles de Pecaríes es una herramienta que puede ayudar a las comunidades a manejar la caza de subsistencia a través de los mercados internacionales de productos derivados de los pecaríes (Fang et al., 2008).

La riqueza y la diversidad de la Amazonía peruana son evidentes. Los Pueblos Indígenas han sido, actualmente son, y seguirán siendo en el futuro los más importantes guardianes de la selva. Estas comunidades son cada vez más conscientes de que su futuro, tal y como ha sucedido en el pasado, este depende de la salud del ecosistema. Viven en el bosque y dependen del bosque; son ellos quienes deben cuidar y conservar su bosque amazónico. Ellos son los guardianes de la selva.



75



76

IMAGEN 75. Indígena y su paiche (grabado de Person, 1911).

IMAGEN 76. Comunidad *Shapra* del río Morona. Conservar los valores sociales del “*Buen Vivir*” o “*vida plena*” de las comunidades indígenas tradicionales es uno de los principales retos del desarrollo amazónico (José Álvarez. 2009).

FIGURA 11: DENSIDAD DEL PAICHE ENTRE 1999 Y 2006, EN EL LAGO COCHA WIURI MANEJADO DE FORMA COMUNAL POR LOS KUKAMA-KUKAMIRIA.

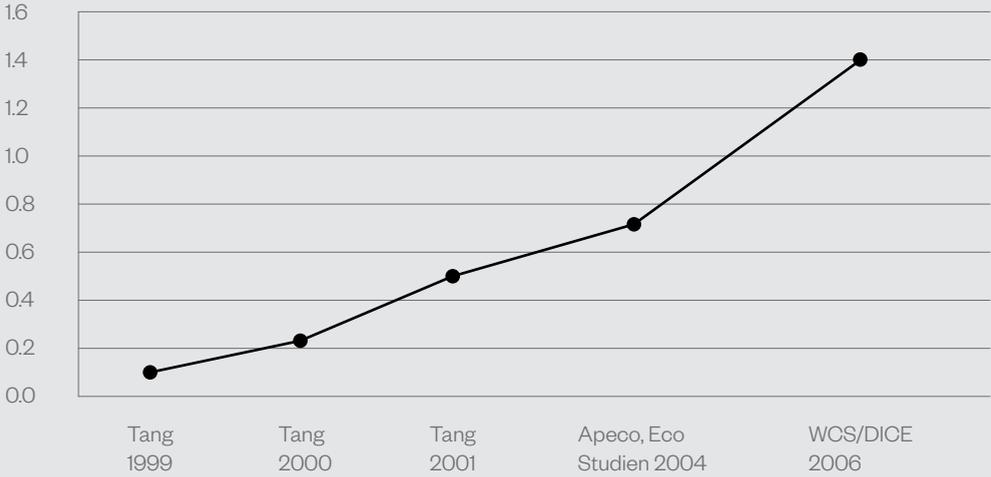
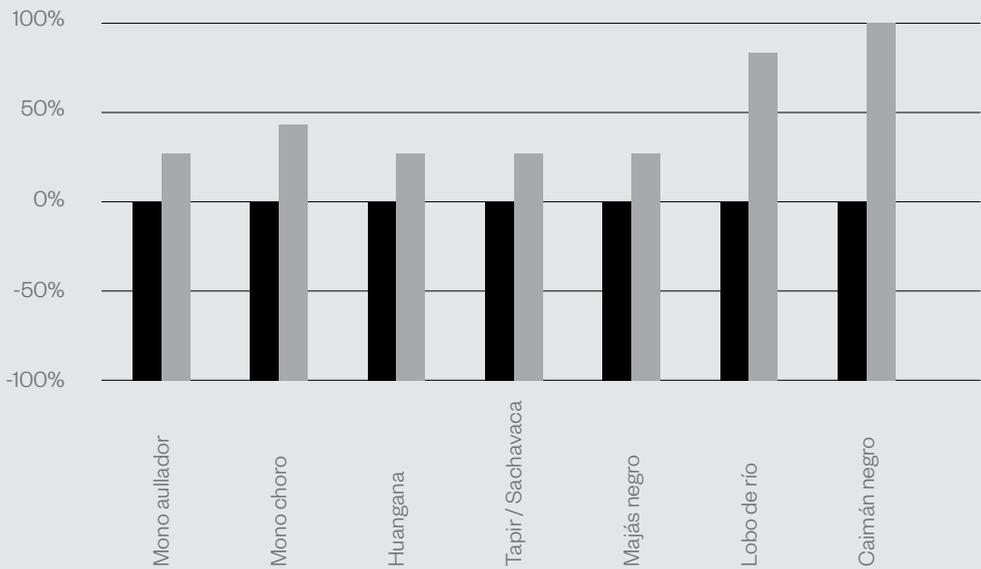


FIGURA 12: CAMBIO PORCENTUAL DE LAS DENSIDADES DE POBLACIONES SILVESTRES EN EL RÍO SAMIRIA ENTRE 1995 (NEGRO) Y 2005 (GRIS) COMO RESULTADO DEL TRABAJO DE COMUNIDADES KUKAMA-KUKAMIRIA EN EL MANEJO DE LA RESERVA NACIONAL PACAYA-SAMIRIA.



FUENTE. Bodmer *et al.*, (2008)



IMAGEN 77. Niña achual de la comunidad José Olaya del río Corrientes (P. Mayor, 2013).

Retos y oportunidades para los Pueblos Indígenas en el siglo XXI

Los Pueblos Indígenas han avanzado significativamente en las últimas décadas en varios campos, aunque los retos siguen siendo enormes: el reconocimiento y defensa de sus derechos territoriales, con la titulación de cientos de comunidades; el rescate de su cultura y el fortalecimiento de los enfoques interculturales en educación, salud y otros temas; el reconocimiento de su identidad como pueblos y el progreso en la recuperación de la autoestima y del respeto por parte de la sociedad nacional en su conjunto; y el fortalecimiento de sus expresiones culturales, entre otros aspectos.

Un creciente número de jóvenes indígenas han logrado acceder a la educación superior, universitaria y técnica, y hoy constituyen una masa crítica que ayuda a liderar y orientar el movimiento indígena, sus organizaciones y las luchas en defensa de sus derechos. También un número creciente de emprendedores indígenas incursionan en el mundo de los negocios e impulsan empresas exitosas. Finalmente, varios pueblos están avanzando en la búsqueda de su autonomía, aunque existen una serie de vacíos en el marco legal que dificultan su implementación, como por ejemplo la personería jurídica o la titularidad de sus territorios tradicionales. No obstante, algunos pueblos se están constituyendo como Nación Autónoma y cuentan con gobiernos indígenas provisionales que están trabajando en el diseño de sus proyectos de vida y los planes de desarrollo de sus respectivos pueblos.

Sin embargo, hoy los Pueblos Indígenas se enfrentan a nuevos escenarios y una serie de retos y amenazas debido al proceso imparable de integración gradual a la sociedad dominante y la economía de mercado. Uno de los principales dilemas es: ¿hasta qué punto deben promover el desarrollo económico de las comunidades, a sabiendas que lo más probable es que se erosione la vida tradicional y los valores comunitarios que tanto aprecian? Y en ese caso, ¿qué deben conservar de su cultura, costumbres, prácticas tradicionales y estilo de vida?, y ¿qué deben abandonar en pro de una vida “más occidental”, individualista y enfocada en la economía monetaria, en el proceso imparable de integración a la economía y cultura occidentales?

A decir verdad, este dilema ya ha sido en la práctica resuelto de forma hartamente negativa para la cultura y tradición indígena, pues muchas comunidades e incluso Pueblos Indígenas completos han perdido su idioma y buena parte de sus costumbres y tradiciones, y se han ido “integrando” de forma progresiva y, a decir verdad, bastante deficiente a la economía y a la sociedad nacionales. Solo en parte este proceso, común a casi todos los Pueblos Indígenas del mundo, se ha frenado un tanto con la revaloración del idioma y la cultura tradicionales gracias al trabajo de algunas organizaciones indígenas y ONG cooperantes, y del mismo Estado en los últimos años, a través del Ministerio de Educación y del Ministerio de Cultura. Sin embargo, el proceso es en buena medida irreversible, al menos en lo que respecta a un número importante de conocimientos (que se están



IMAGEN 78. La escasez creciente de pescado y animales de caza es una de las causas del incremento de la anemia y de la desnutrición en las comunidades indígenas (J. Álvarez. Bajo Ucayali, 2011).

perdiendo de forma acelerada), costumbres (especialmente las normas relativas a las relaciones dentro de la comunidad), tecnologías y prácticas tradicionales, que están condenados por el avance avasallador de la globalización.

Por citar un ejemplo: una de las principales aspiraciones de los indígenas hoy en día es, y no es sorprendente, que sus hijos estudien y lleguen a ser “profesionales”, esto es, que adquieran con el estudio una profesión y con ella la llave mágica que les dará acceso al bienestar material que observan en la sociedad occidental. Sin embargo, el cumplimiento de este sueño tiene sus costos, y no son solo los del pago de los estudios, la mayor parte de los indígenas que acceden a una educación superior, y salvando quizás el caso de maestros y técnicos sanitarios, nunca retornan a sus comunidades. Promover otras profesiones que puedan desempeñar en las comunidades de modo que puedan contribuir con su desarrollo en sus propios términos, sería una alternativa que al menos permitiría a algunos profesionales retornar a sus comunidades. Un ejemplo son las profesiones vinculadas al manejo, transformación – agregación de valor- y comercialización de los recursos de la biodiversidad forestal e hidrobiológica.

Rasgos como el igualitarismo de las sociedades indígenas más tradicionales sin duda están condenados a desaparecer en el proceso de su integración progresiva a la economía de mercado. Sin embargo, sí sería posible (y muy deseable) que las comunidades conserven algunos de los valores comunitarios e instituciones tradicionales más valiosos, como las redes y las prácticas de solidaridad, los mecanismos de reciprocidad y la llamada “economía del don”, instituciones como las mingas, o esa relación animista de profundo respeto que sienten por la naturaleza: los indígenas pedían permiso a las madres de los recursos de la naturaleza para tomar alguno de sus hijos, ofreciendo un don a cambio (tabaco u otro bien, y lo que es más importante, el compromiso de no aprovechar más de los hijos de la naturaleza de los necesarios para vivir.

Frente al feroz individualismo y la exaltación de la competitividad y el éxito personal de las sociedades modernas de consumo, la conservación de los valores sociales tradicionales se presenta como un punto de balance entre el individuo y el colectivo social. El hombre evolucionó como un ser social, y durante los cientos de miles de años que vivió en grupos igualitarios de menos de 100 individuos, con relaciones sociales y valores comunitarios muy similares a las pequeñas comunidades indígenas amazónicas. El ser humano no se rige por una mera lógica económica sino por una “cálida lógica social” (Harari, 2016), de ahí la tremenda importancia que tienen para la felicidad los valores sociales, el compartir y disfrutar cotidianamente con vecinos y amigos en términos de igualdad, como hacen todavía muchas comunidades indígenas.

Pongamos el ejemplo de la tradicional “minga”, el trabajo colectivo de un grupo de interés en una comunidad para llevar a cabo una tarea de una familia, sea la construcción de una casa o la limpieza de una chacra. Algunas familias de colonos suelen decir que es más eficiente el trabajo individual, ya que una minga es un tanto desordenada; pero no hay nada que sustituya a la alegría y el goce de trabajar en compañía, con familia-

res y amigos, y compartir comida y bebida (masato). El trabajo sin duda es menos pesado cuando se está acompañado y se pasa el día entre bromas y chistes con la gente que uno quiere. Es tan grato para muchos participar en una minga que a veces acuden a ella pese a que no es de su grupo y muy probablemente no van a recibir el trabajo de vuelta de parte del “dueño” en su propia minga. Se puede decir que los amazónicos han conseguido conjurar “la maldición bíblica del trabajo”, pues lo han convertido en una auténtica fiesta. Cabe destacar que la llamada “familia extensa” es el grupo con el que una típica familia indígena interactúa habitualmente en sus trabajos, fiestas y vida cotidiana, y con la que establece lazos de solidaridad característicos de estas sociedades (la llamada “economía del don”).

Por cierto, hay mucho de la sabiduría ancestral, de los valores comunitarios y de las prácticas tradicionales indígenas que el mundo occidental debería mirar con atención y tratar de recuperar para sí misma. Hoy en que la búsqueda de la felicidad se está convirtiendo no solo en un tema de investigación académica, sino en un *trending topic* de las sociedades más desarrolladas, e incluso está en el programa de un creciente número de gobiernos, debemos preguntarnos por qué los indígenas amazónicos son tan alegres y sin duda felices, a pesar de sus problemas y limitaciones materiales.

Sin duda lo que los indígenas han dado en llamar el “Buen Vivir” (*Sumac Kausay*, en quechua) o “vida plena”, en los que las ricas relaciones comunitarias y la armonía con una naturaleza saludable constituyen la columna vertebral del modelo, es una gran lección para estas sociedades modernas cada vez más materialistas e individualistas; y enfermas, como indica el crecimiento de enfermedades psicosociales como depresión, estrés, angustia y similares, así como las elevadas tasas de suicidio en las sociedades más desarrolladas. Un conocido estudio de la Universidad de Harvard, realizado en varios cientos de personas a lo largo de su vida comenzando desde la infancia, demostró que no eran ni el estatus social, ni el éxito profesional, el dinero o las posesiones materiales los rasgos que más influyeron en la salud y el bienestar de las personas (es decir, en lo que podríamos llamar “felicidad”), sino las relaciones humanas, tanto con los amigos como, especialmente, con la familia. Afirma el último director del estudio, Dr. Waldinger: “nuestro estudio ha demostrado que la gente a la que le va mejor es aquella que se apoya en las relaciones con su familia, amigos y con la comunidad” (O’Connor, 2016).

Los Pueblos Indígenas tienen el reto de desarrollar sus proyectos de vida con enfoque del “Buen Vivir” y la “vida plena”, que se basan a su vez en valores propios y tradicionales como la reciprocidad, el intercambio, el apoyo mutuo para conseguir algo más grande, y el respeto a las normas sociales del grupo; pero además, su reto principal consiste en lograr transmitir esos valores a la sociedad occidental. El mundo moderno tiene mucho que aprender de los Pueblos Indígenas: hemos crecido económicamente, tecnológicamente y en otros muchos aspectos, nos hemos llenado de tecnologías, cosas y artefactos que hacen más larga, segura y cómoda nuestra vida, pero nuestras sociedades han ido perdiendo en ese trayecto en buena medida los valores esenciales de la convivencia humana, que sin

embargo conservan todavía en buena medida las sociedades indígenas. Por eso, paradójicamente, algunos países desarrollados tienen “índices de satisfacción percibida” (índices de la felicidad) muy inferiores e índices de suicidio muy superiores a la de países en desarrollo, y por supuesto, a la de sociedades indígenas. Según algunos expertos esto se debe en buena medida al crecimiento de los antivalores modernos que priorizan objetivos como el triunfo personal y el enriquecimiento individual por encima de valores tradicionales más vinculados a la comunidad, lo que está produciendo sociedades de individuos solitarios, crecientemente insatisfechos y aquejados de diversas enfermedades psicológicas.

GRANDES RETOS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Numerosos retos y amenazas han surgido con la globalización y el proceso de integración creciente de los indígenas a la sociedad y a la economía de mercado, así como por el cambio de los patrones tradicionales de uso del espacio amazónico y de los recursos naturales, como se ha expuesto en capítulos anteriores. Los enumeraremos de acuerdo a la urgencia y prioridad, según nuestro criterio:

I. SALUD Y SEGURIDAD ALIMENTARIA

1. **Desnutrición crónica y anemia:** Quizás el reto más urgente es enfrentar la gravísima amenaza de la desnutrición crónica y la anemia que afecta a más de la mitad de los niños indígenas. Según datos de la Encuesta Nacional de Hogares (ENDES, 2016), la desnutrición crónica afecta al 55,3% de los niños menores de 5 años (en comparación con el 15,8% de la población no indígena), e incluso es más elevado el porcentaje afectado por la anemia, alrededor del 70% (Flores-Bendezú *et al.*, 2015; ENDES, 2016). Tanto la desnutrición crónica como la anemia afectan seriamente al desarrollo del niño, y en especial del cerebro y, por tanto, limitan su desarrollo intelectual y profesional.

Salvo excepciones, las comunidades indígenas no han enfrentado de forma eficaz esta lacra, y tampoco está en la agenda urgente de sus organizaciones representativas o de la mayoría de las ONG y los proyectos que los apoyan (con la honrosa excepción quizás de UNICEF). Estas alarmantes cifras se mantienen imbatibles en los últimos años a pesar de la substancial inversión del Estado a través de programas sociales como Qali Warma o Juntos, Vaso de Leche, etc., y el Plan Multisectorial de Lucha contra la Anemia, y de algunos proyectos de la cooperación internacional. Los programas de seguridad alimentaria reciben muchas críticas por su enfoque asistencialista y su negativo impacto sociocultural (cambio de los patrones alimenticios) y ambiental (contaminación de comunidades con residuos de envases de alimentos). Probablemente la causa



79



80

IMAGEN 79. La actividad forestal, tal como ha funcionado en el último siglo, no ha beneficiado a las comunidades indígenas; más bien ha degradado sus bosques y ha contribuido a corromper sus relaciones sociales (J. Álvarez, Bajo Napo, 2009).

IMAGEN 80. Tala de un árbol de lupuna (P. Mayor, 2014).

principal de este fracaso en combatir la anemia y la desnutrición esté en el enfoque equivocado de las atenciones, pues se basa en la distribución en las comunidades de alimentos foráneos principalmente ultraprocesados y con poca o nula pertinencia cultural: el ejemplo más llamativo es el de la leche y otros productos lácteos, que son rechazados masivamente porque la mayoría de los indígenas tienen un alto grado de intolerancia a la lactosa.

Las causas principales de la desnutrición y la anemia no solo están en la prevalencia de las enfermedades diarreicas y parasitosis, sino en la escasez creciente de los recursos de flora y fauna que antes eran la fuente principal de las proteínas, grasas y minerales de los que hoy carecen sus dietas, escasez cuyas causas se ha explicado más arriba. Alternativas como promover la crianza de animales (incluyendo el ganado vacuno) o ciertos cultivos no han dado resultados, por su escasa pertinencia cultural. La crianza familiar de peces nativos en estanques solo ha tenido éxito parcial en comunidades donde la escasez de pescado es particularmente grave, como en algunas zonas de selva alta, y especialmente en comunidades Awajún y Wampis de la provincia de Condorcanqui y el distrito de Imaza, en el departamento de Amazonas. Mucho mejores resultados han tenido los proyectos que han puesto énfasis en el manejo comunal y recuperación de los recursos hidrobiológicos (especialmente peces y quelonios acuáticos) y de fauna silvestre, aunque estos proyectos generalmente tienen lugar en áreas protegidas y su zona de influencia.

Cuando los indígenas se concentran en pueblos grandes y ciudades, o consiguen ingresos sostenidos (de las compañías petroleras u otras fuentes similares) rápidamente adquieren los hábitos de consumo occidentales y algunos comienzan a padecer de obesidad, diabetes y enfermedades relacionadas, debido al abuso de las bebidas gaseosas, y las comidas “chatarra” (ricas en azúcares, sal y grasas saturadas, pero pobres en nutrientes esenciales como vitaminas, minerales y proteínas de calidad). Paradójicamente, muchos niños con signos claros de obesidad siguen sufriendo, sin embargo, desnutrición crónica y anemia debido a los malos hábitos alimenticios.

- 2. Nuevas enfermedades:** Otro gran reto reside en enfrentar las nuevas enfermedades transmisibles, incluyendo el sida, la hepatitis B y otras enfermedades de transmisión sexual, que en los últimos años se han convertido en una epidemia en muchas comunidades indígenas por causa del contacto con otras sociedades. Mientras la hepatitis B diezmó al pueblo Kandozi y afecta hasta ahora seriamente a otros pueblos de la región, el SIDA se ha extendido como una epidemia en comunidades Awajún de la provincia de Condorcanqui y el distrito de Imaza, en el departamento de Amazonas. La resistencia de los jóvenes indígenas al uso de profilácticos parece ser una de las causas, además de la creciente movilidad de personas que van y vienen de la ciudad a las comunidades, y viceversa.

3. **Contaminación:** El caso de la comunidad nativa *nahua* de Santa Rosa de Serjali, en Ucayali, donde más del 70% de la población está contaminada con mercurio, sacó a la luz pública el problema de contaminación que aqueja a numerosas comunidades indígenas. Aunque sólo se dispone de información en zonas concretas, donde se hacen estudios aparecen casos alarmantes de contaminación con mercurio y otros metales pesados, así como por otros contaminantes (derivados de hidrocarburos, especialmente), todos ellos con graves efectos sobre la salud. Además de la cercanía a zonas contaminadas, la causa probablemente esté en el alto consumo de pescado por los indígenas, ya que los metales pesados se bioacumulan en los organismos acuáticos a través de la cadena trófica. Es una tarea sumamente urgente impulsar medidas para remediar esta amenaza (por ejemplo, a través de la ingesta de sustancias quelantes como el ácido cítrico, que ayudan a eliminar las sustancias tóxicas) y evitar las fuentes de contaminación, especialmente para niños y madres gestantes (por ejemplo, reduciendo el consumo de peces predadores, que son los que más metales pesados acumulan).

II. ECONOMÍA INDÍGENA

4. **Economía familiar:** El otro gran reto para las comunidades indígenas consiste en obtener recursos económicos necesarios para financiar la creciente necesidad de bienes y servicios occidentales, sin hipotecar su capital natural, y en especial los recursos básicos para su seguridad alimentaria. Tradicionalmente, las comunidades han obtenido sus ingresos económicos vendiendo recursos de flora y fauna provenientes de su territorio, cuando tienen demanda en el mercado. Fueron actores, o más bien víctimas, de las olas extractivistas que sacudieron la Amazonía, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Así participaron en la caza comercial de millones de los mismos animales que les servían de alimento para vender sus cueros; posteriormente ha sido la extracción comercial de madera, y de nuevo de animales y peces para ser consumidos en ciudades. De esta forma, hoy se puede ver a familias indígenas vendiendo a comerciantes o directamente en los mercados de ciudades amazónicas, la escasa carne de monte que consiguen o alguna de las pocas gallinas o chanchos que crían, para poder pagar los bienes de consumo, o algún servicio como un tratamiento de salud o un viaje. Esto lo hacen ante la falta de alternativas más sostenibles. Más adelante veremos que estas alternativas sí existen, y están en la puesta en valor de los recursos de la biodiversidad forestal y acuática, pero requieren de organización, decisión firme de las comunidades de cambiar sus prácticas habituales, y alianzas estratégicas con cooperantes, el Estado y empresas privadas.

Shapiom Noningo, reconocido pensador y líder wampis, resume este reto (Chirif, A. 2018, in litt.): *“Un problema en estos momentos para las familias, todas, en todas las comunidades, incluso las que están más alejadas, es que el dinero ha resultado una necesidad elemental. ¿Por qué? Porque quieren educar a sus hijos. Nadie quiere que sus hijos nazcan, crezcan así como antes, tomando ayahuasca, nada más eso, sino quieren mandar a sus hijos a la escuela. Eso implica costos; secundaria, instituto, universidad. (...) La juventud actual no está esperando discursos, sino quiere dinero hoy día. Y eso, ¿cómo lo consiguen? Tumbo mi árbol, destruyo mis bosques, hago minería. (...) El problema es cómo atender esas necesidades de la economía wampis sin convertirse en un apach que destruye la naturaleza para conseguir dinero. Ese es el punto sensible. ¿Cómo generar otra visión de la economía? Necesitamos dinero. Pero necesitamos dinero no destruyendo, ni destruyendo la propia cultura, sino potenciando incluso la naturaleza y potenciando tus elementos culturales. Ese sería un modelo económico de la nación wampis. Sobre el modelo económico tenemos ideas generales, pero todavía no está consensuado sobre cómo será. Vamos a emprender de aquí para adelante un trabajo para precisarlo, un proceso que podrá durar hasta el 2019 o 2020. ¿Cómo el dinero que necesitamos lo podemos conseguir sin que nos destruya, sin que destruya los bosques, la vida que llevamos? ¿Cómo hacemos esa economía sin destruir a las personas ni a la naturaleza? Una economía ecológica. Eso es lo que llama economía ecosistémica.*

5. **Equidad en acceso a recursos:** Durante milenios, los indígenas amazónicos vivieron en sociedades con igualdad de oportunidades y acceso igualitario a recursos y tecnologías locales, en el que nadie podía prevalecer sobre otros. Hoy, con el acceso limitado a oportunidades de educación superior (solo para algunos), a tecnologías y herramientas caras solo accesibles también para algunos, y acceso al mercado ávido de recursos amazónicos, crecen las oportunidades de progreso personal para una minoría más “empresaria” sobre el resto, a veces a costa del bienestar de toda la comunidad

Como resultado, en un creciente número de comunidades, unos pocos se aprovechan de los recursos forestales o acuáticos que pertenecen a todos, sea a través de la extracción individual o a través de la intermediación (los que compran al resto y revenden con un margen de ganancia). Cada vez con más frecuencia el lugar de los antiguos patrones o “habilitadores” (prestamistas por adelantado de bienes a cambio de extracción de recursos) lo están ocupando indígenas miembros de las propias comunidades. Y así, lo que nunca había tenido lugar en miles de años en la Amazonía ahora está ocurriendo: la aparición de diferenciación social y, en algunos pocos casos, la emergencia de élites en comunidades que históricamente han sido muy igualitarias. Estas élites suelen estar dedicadas al comercio y a la intermediación con los empresarios habilitadores o con comerciantes de las ciudades. Los resultados son bosques cada vez más vacíos de árboles valiosos o de animales grandes, y cochas y quebradas sin peces, tortugas o caimanes.



81



82



83

IMAGEN 81. Es urgente controlar la sobre-pesca y el uso de redes de malla menuda, tóxicos y explosivos, que han provocado el colapso de las pesquerías amazónicas, con graves consecuencias para las comunidades indígenas (J. Álvarez, Puerto de Pucallpa, 2012).

IMAGEN 82. Nativo *matsiguenga* después de cazar un sajino (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 83. Decomiso de varios individuos de paiche. Es necesario regular la extracción de especies de peces de interés comercial y que son importantes para la conservación de los ecosistemas acuáticos (P. Mayor, 2017).

Nadie puede impedir, por supuesto, que una familia se esfuerce más y progrese económicamente. Sin embargo, esto no puede ser a costa de los recursos limitados que son propiedad de toda la comunidad, sean árboles u otros recursos del bosque, oro aluvial (cuyo aprovechamiento generalmente tiene además enormes impactos ambientales) o peces de sus cochas y quebradas. Además, esta explotación insostenible de recursos naturales nunca ha generado una capitalización real ni el surgimiento de una economía sostenible. La adecuación de las normas de control social tradicional a las nuevas realidades (mercado, tecnologías y herramientas modernas, nuevas vías y medios transporte motorizado que facilitan la extracción y la comercialización de recursos) es el gran reto que muchas comunidades no están enfrentando de forma adecuada, con las consecuencias ya descritas: saqueo indiscriminado de recursos naturales vitales para su seguridad alimentaria y para su economía, y que podrían ser en un futuro cercano la base de un desarrollo inclusivo y pertinente culturalmente.

6. **Formalización de la economía:** La formalización es sin duda otro reto para las comunidades indígenas, indispensable en su proceso de integración a la economía de mercado. La formalización del territorio de cada comunidad es un primer paso, que han dado ya la mayor parte de las comunidades. Hoy buena parte de la economía indígena es *sensu stricto* informal. Para acceder a mercados nacionales de forma competitiva, y especialmente a nichos preferentes en mercados globales, es indispensable la formalización de pequeñas empresas y asociaciones de productores, y la constitución de alianzas estratégicas con empresas privadas. Finalmente viene la formalización del aprovechamiento comercial de los recursos, sea forestales o acuáticos, ya que según la ley peruana deben contar con un permiso con su respectivo plan de manejo (o declaración de manejo, para los niveles más bajos de aprovechamiento). Aunque ha habido indudables avances en los últimos años (por ejemplo con la nueva Ley Forestal y de Fauna Silvestre y el Reglamento para la gestión forestal y de fauna silvestre en comunidades nativas y comunidades campesinas - DS N° 021-2015-MINAGRI), la legislación en general sigue siendo excesivamente compleja y poco pertinente culturalmente para la realidad social amazónica, por lo que la formalización es cara y difícil para las comunidades; la simplificación de los trámites administrativos es una tarea pendiente del Estado y debería estar en la agenda de las organizaciones indígenas.
7. **Alianzas con el sector privado:** Para acceder de forma competitiva al mercado, sea de bienes o de productos con valor agregado, de la madera o de otros recursos del bosque, o sea de servicios como el ecoturismo, es muy importante que las comunidades se alíen con empresas que conocen el negocio y saben dónde está la demanda,

y qué productos y en qué condiciones los requieren. No se trata de aliarse con cualquier empresario para caer en las antiguas dependencias de patrones e intermediarios: se trata de buscar las llamadas empresas “Tipo B”, empresas con altos estándares y responsabilidad ambiental y social, que las hay.

Muchos de los proyectos de desarrollo comunitario impulsados tanto por el Estado como por la cooperación internacional y algunas ONG han fracasado porque no han considerado el tema clave del mercado. Desde una comunidad remota es muy difícil que se pueda conocer qué demandan los mercados, cuáles son los canales de comercialización, las características de los productos, etc. Es obvio que quienes más saben de esto son los empresarios, no el Gobierno o alguna ONG, y es por ello que se deben hacer alianzas estratégicas, en términos de equidad y respetando la normatividad nacional y, en especial, el Protocolo de Nagoya, que establece los términos para el acceso y distribución de beneficios de la comercialización de los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales asociados.

Estas alianzas deben ir acompañadas por el uso de sellos, marcas colectivas y otros, así como de tecnologías modernas de trazabilidad, para que los productos provenientes de las comunidades puedan ser diferenciados, se garantice su origen legal y sostenible, y puedan acceder a nichos de mercado con precios y condiciones preferenciales.

8. **Economía ‘mercantil’:** Resistir la tentación del dinero fácil proveniente de actividades como tala ilegal, minería ilegal y narcotráfico, es otro de los grandes retos de las comunidades. El dinero fácil igual se va rápido, y no suele dejar más que estragos y lacras sociales en las comunidades. De forma casi similar, buena parte de los ingresos obtenidos a partir de trabajos eventuales o pagos por derechos de servidumbre (por ejemplo, con compañías petroleras) no suelen dejar beneficios duraderos en las comunidades, y suelen terminar en manos de comerciantes de alcohol y bagatelas.

Paradigmáticos son los casos de comunidades que han participado en acciones de remediación luego de un derrame petrolero. La ola efímera de ingresos altísimos para comunidades en las cuales el dinero es un bien escaso suele desencadenar una fiebre pasajera de derroche en bares, discotecas y otros, montados al paso. Pasada la fiebre las comunidades quedan más pobres aún, con familias desestructuradas, lazos sociales y hábitos culturales destruidos, y hábitos de consumo difíciles de mantener.

III. CULTURA INDÍGENA

Buen Vivir indígena: Conseguir el tan deseado desarrollo económico y algunas de las ventajas de la sociedad de consumo (en bienes y servicios modernos) sin perder la cultura y los valores comunitarios

tradicionales, que han hecho que las sociedades indígenas amazónicas disfruten de una alta calidad de vida pese a sus limitaciones materiales, es sin duda uno de los principales desafíos que afrontan en el siglo XXI las comunidades indígenas. Desafío sin duda alguna difícil, por cuanto la mayoría de los Pueblos Indígenas que han sido subordinados por las sociedades de consumo han ido perdiendo paulatinamente estos valores a la par que su cultura.

Sin embargo, hay que reconocer que en el pasado cercano no se valoraba de forma positiva la diversidad cultural, y más bien se consideraba una rémora. Hoy hay más esperanzas para los pueblos que aún conservan su idioma y cultura, gracias a los movimientos cada vez más fuertes de rescate y revaloración de las culturas tradicionales.

Shapiom Noningo explica esto, de nuevo en un texto citado por A. Chirif: *“El perfil que queremos para el ser Wampis es dentro de las condiciones modernas. El perfil antiguo, originario, no lo vamos a lograr. Queremos un wampis que domine sus elementos culturales básicos, la honestidad, que sea responsable, que sepa vivir en la chacra, en el monte como antes lo hacíamos. (...) Eso está en proceso, pero principalmente se refiere a que los Wampis debemos mantener los elementos básicos culturales, tanto en el comportamiento como en el conocimiento, y el que domina o adquiere selectivamente las habilidades, artes o ciencias de la ciencia occidental, y eso combinado con los rasgos wampis resulta una personalidad holística, una personalidad que sabe de la cultura occidental y que sabe de su cultura y que se desenvuelve en ese sentido. Como tal, respeta la naturaleza, respeta la humanidad en todos los ámbitos, valora todas las culturas del mundo, es solidario, aporta de manera adecuada a las necesidades de la sociedad. Las principales características que tendría que tener ese perfil serían entonces respeto a la naturaleza y a la humanidad, dominio de su cultura y de la cultura de otros pueblos y, si es profesional, tiene que combinar la ciencia wampis y la ciencia occidental, y como resultado respeto mutuo para beneficio de la sociedad.”*

IV. GOBERNANZA

- 1. Defensa del territorio:** La defensa de sus territorios ancestrales y de sus recursos frente a invasores colonos, como madereros, cazadores y mineros ilegales, sin duda constituye un gran desafío para muchas comunidades, especialmente aquellas que se localizan cerca de las carreteras y los ríos más grandes, donde el acceso y la extracción de recursos es más fácil. Las comunidades deben vencer la tentación que suponen la ganancia fácil y a corto plazo. Los invasores a veces actúan por la fuerza, y en respuesta la organización indígena puede y debe actuar coordinando con las autoridades y organizando una defensa articulada que incluya a todas las comunidades de una cuenca (solo así tiene realmente resultados positivos). Muchas veces los invasores entran con ofrecimientos de

bienes y pagos que, aunque nunca se lleguen a cumplir, sirven para seducir a comunidades con pocas oportunidades para acceder a un ingreso económico medianamente sustancial. Es impresionante la cantidad de comunidades que siguen cayendo en la trampa de madereros sin escrúpulos que saquean sus bosques a cambio de bagatelas, y con frecuencia dejan a las comunidades con deudas por multas con la Autoridad Forestal y la Superintendencia Nacional de Aduanas y de Administración Tributaria (SUNAT).

De nuevo, el único freno frente a esta amenaza es combatir de raíz el problema, que es la falta de ingresos monetarios. En parte, la solución a este problema está en la promoción de bionegocios con pertinencia sociocultural y sostenibilidad ambiental.

2. **Dirigencia indígena:** En los últimos años ha surgido una cierta clase dirigente indígena que algunos consideran “profesional”, contraria a las tradiciones de la mayoría de los pueblos amazónicos, que eran sumamente igualitarios. Con las honrosas excepciones de, por ejemplo, los curacas boras, huitotos y ocainas, que ocupaban esa posición por legado de sus padres, y no eran jefes transitorios sino permanentes; en otros pueblos no hubo nunca autoridades permanentes. En los primeros años de la organización moderna (federaciones, consejos, etc.) los cargos eran temporales y rotatorios. Actualmente, algunos de estos nuevos dirigentes se perpetúan en las cúpulas, rotando a veces de unos niveles a otros, o fundando nuevas organizaciones cuando son expulsados de las antiguas, a veces instigados por agentes foráneos interesados en dividir a las organizaciones. Con frecuencia se trata de indígenas jóvenes o de mediana edad que han accedido a estudios o han obtenido experiencias y habilidades en la ciudad que les da un cierto estatus.

Las denuncias de mal manejo y corrupción en la gestión de proyectos menudean, y los conflictos entre dirigencias o con sus bases son relativamente frecuentes, debilitando el movimiento indígena y deteriorando seriamente su credibilidad frente a los propios indígenas como frente a la sociedad nacional. Como consecuencia, muchas comunidades terminan por desconocer a las dirigencias regionales y nacionales.

3. **Manejo de recursos:** Los Pueblos Indígenas amazónicos han sido históricamente muy amigables con su entorno y han hecho gala de una gran racionalidad en el uso del espacio con la dispersión de los asentamientos. Ello les ha permitido disfrutar de un medio ambiente excepcionalmente sano que conservaba sus recursos más preciados. Sin embargo, las nuevas condiciones socioculturales y económicas, que conlleva la generación de nuevas necesidades y la concentración de la población en comunidades, han cambiado totalmente el panorama. A esto se suma el uso de nuevas herramientas y tecnologías (como hachas de acero, motosierras, escopetas de cartucho, redes para pesca y botes motorizados),

nuevos insumos (como sal o hielo para preservar y almacenar la carne o el pescado, de tal forma que permita su transporte y comercialización a lugares distantes), y productos tóxicos industriales de gran impacto (como pesticidas organoclorados y cemento, y explosivos para la pesca). Todo ello ha surgido en un escenario de pérdida de conocimientos y de estrategias de aprovechamiento sostenible de los recursos del entorno.

Además, debemos sumar la acción de actores externos como madereros, cazadores y pescadores ilegales, colonos y agroindustrias que amplían la frontera agrícola aprovechando carreteras mal planificadas, actividades extractivas industriales como minería, petróleo y gas, y la industria de la coca con fuerte impacto especialmente por la contaminación de los cursos de agua y la deforestación en las zonas de cabecera. Si a esto añadimos la demanda regional, nacional e internacional de recursos naturales, la necesidad de generar ingresos económicos por parte de las familias indígenas y la deficiente acción de las autoridades para defender a las comunidades de tantas amenazas externas y garantizar sus derechos territoriales, tenemos la fórmula perfecta para la depredación de los recursos amazónicos.

Incluso prácticas que en el pasado tuvieron escaso impacto sobre la biodiversidad amazónica, por la pequeña escala y escasa población, como el uso de barbasco y otros tóxicos para la pesca, o la tala de palmeras y otros árboles frutales para cosecha de frutos y hojas, con el crecimiento y concentración de la población en comunidades cada vez más grandes provocan daños considerables sobre los ecosistemas. Los bosques, cochas, quebradas y otros humedales accesibles desde estas comunidades grandes se están convirtiendo de forma creciente en auténticos “desiertos alimenticios”, por la escasez de recursos vitales para los indígenas como fauna silvestre, recursos hidrobiológicos, frutos silvestres, hojas de palmeras para techado de casas y elaboración de utensilios y artesanías, o madera de construcción de casas y para la fabricación de canoas y botes. Extirpar estas prácticas destructivas de cosecha, por más que algunas sean tradicionales, y limitar la cosecha de recursos escasos destinados al mercado es, por tanto, otro de los grandes retos de las comunidades. Esto lo han conseguido algunas comunidades, especialmente las vinculadas a áreas protegidas, mediante mecanismos como la implementación de planes de manejo adaptativo de recursos, acuerdos internos para el establecimiento de cuotas de cosecha para recursos escasos y otras medidas, y control y vigilancia comunitarios.

Con la revaloración de la cultura indígena se deberían revalorar también prácticas tradicionales de control de uso de recursos, como no cazar o cosechar más de lo necesario cuando se trata de recursos escasos y valiosos, como la fauna silvestre y los recursos pesqueros. Estas prácticas estaban establecidas de forma implícita en diversos mitos, normas y tabúes, y sabiamente orientadas a no agotar

recursos limitados. Con la creciente demanda desde los mercados y la necesidad de ingresos económicos de las familias, estas prácticas tradicionales deben ser reevaluadas y eventualmente adaptadas a nuevos acuerdos y normas comunitarias de manejo.

- 4. Sostenibilidad ambiental:** Las culturas y sociedades indígenas no se pueden concebir sin un entorno natural saludable y funcional: bosques llenos de animales y frutos, y cuerpos de agua con peces, entre otros tantos recursos que constituyen la base de su economía tradicional. A los impactos del cambio climático, especialmente graves sobre la fauna silvestre y las pesquerías, se suma en los últimos años, la sobreexplotación comercial de recursos y el uso de métodos y prácticas destructivas de cosecha, tanto para autoconsumo como para el mercado, y la ampliación indiscriminada de la frontera agrícola para cultivos comerciales. La contaminación de suelos y ríos por aguas servidas de las comunidades, y por los agroquímicos usados en la agricultura industrial, y por industrias como la maderera y la minera, también están contribuyendo a la degradación ambiental. La creciente contaminación por residuos sólidos provenientes especialmente de ciudades, como plásticos, latas y vidrios, debido al consumo creciente de productos envasados, es también una seria amenaza. Un ejemplo: las bolsas plásticas arrojadas a los ríos son confundidas con alimento por algunos animales, como el manatí o las tortugas acuáticas. Se han encontrado crías de manatí agonizantes debido a que tenían plásticos en su tubo digestivo.

Estos factores están sometiendo a los ecosistemas a presiones insostenibles, y causan pobreza y desnutrición crónica a los indígenas que dependen de ellos. Recuperar la productividad de estos ecosistemas a través de mecanismos reguladores como la cogestión, los acuerdos comunales (normas internas de uso de recursos), el control y vigilancia, y el manejo adaptativo con enfoque ecosistémico de recursos de flora y fauna, es indispensable y urgente para garantizar la seguridad alimentaria y la calidad de vida de los Pueblos Indígenas. En lo que respecta a las amenazas causadas por actores y actividades ajenas a las comunidades, debe ser una prioridad de las organizaciones indígenas colocar estas demandas en sus agendas para negociar con el Gobierno.

En este sentido, para mejorar la sostenibilidad del aprovechamiento de recursos silvestres no basta con manejarlos en el relativamente reducido espacio del territorio titulado a cada comunidad sino que es necesaria una gestión eficaz a mayor escala, de cuenca y de grandes paisajes. Muchas especies de fauna ocupan grandes territorios o realizan migraciones estacionales en busca de alimento o para reproducirse. Es por ejemplo imposible hacer manejo pesquero sostenible restringido a las pocas cochas y quebradas que con frecuencia comprende el territorio de una comunidad. Los peces se desplazan para reproducirse y para alimentarse, a veces decenas o cientos de kilómetros, siguiendo el pulso de crecientes y vacyantes. Por otro lado, se ha demostrado que el aprovechamiento sostenible de

recursos sensibles como fauna silvestre y pesquerías amazónicas, uno de los métodos más efectivos es el modelo “fuente – sumidero” (Chen *et al.*, 2008; MacAlpine *et al.*, 2013). Este modelo abarca la complejidad del ecosistema natural y considera las fluctuaciones y movimientos de las poblaciones de la fauna silvestre. En esta estrategia de manejo se consideran áreas sin caza (fuente) y áreas con caza (sumidero). Las áreas fuente comprenden zonas con mejores condiciones naturales (generalmente mejor conservadas o protegidas por motivos naturales o por la acción del hombre), y en estas áreas los animales pueden reproducirse sin ser depredados. De esta forma se produce un flujo del exceso de animales de la zona fuente hacia una zona menos apta, o donde hay mayor presión extractiva, por lo tanto, con menor densidad de población. Típicamente se considera una zona fuente un área protegida, especialmente cuando tiene zonas de protección estricta. El área sumidero lo constituyen las zonas colindantes, donde hay población que aprovechan recursos, con frecuencia de forma insostenible. Ambas zonas deberían ser adyacentes para que las zonas fuente puedan garantizar el repoblamiento de animales que son sobre-cazados periódicamente.

Debido a los procesos ecológicos de dispersión de semillas, polinizadores, controladores y otros, y a la dinámica poblacional de muchas especies animales (que incluyen desplazamientos estacionales, migraciones, dispersión de juveniles, etc.) la zona sumidero va a contar con un flujo más o menos continuo de nuevos animales que se dispersan desde la zona fuente para compensar las pérdidas sufridas; sin este flujo constante de organismos se produciría la extinción local de muchas especies. Este modelo también funciona cuando las poblaciones locales realizan un aprovechamiento intensivo de recursos en un área, por ejemplo, con actividades como la caza o pesca. En estos casos, aunque la presión de caza o pesca sea “insostenible” localmente en la zona sumidero y sobrepase la capacidad productiva o de carga de los ecosistemas, en conjunto, a nivel de paisaje, la actividad puede llegar a ser sostenible por el efecto compensatorio que supone ese flujo constante de individuos desde la zona fuente.

No es casualidad que las comunidades con mayor abundancia de recursos se localicen en el interior o en áreas de influencia de áreas protegidas donde se aprovechan los recursos bajo normas de manejo que incluyen cuotas de cosecha y áreas donde no se puede extraer ningún recurso, que funcionan como áreas fuente. Debido a causas ideológicas y a malas experiencias previas con áreas protegidas, algunas organizaciones indígenas están rechazando la creación de nuevas áreas protegidas, exceptuando la figura de la reserva comunal, porque consideran que no es compatible con sus aspiraciones de seguir siendo soberanos de su territorio de forma integral. Sin embargo, un número de organizaciones locales y comunidades aún siguen apoyando estas figuras, especialmente las áreas de conservación regional, porque las consideran una herramienta valiosa para proteger, manejar y garantizar la exclusividad del aprovechamiento de recursos en áreas más allá de sus territorios titulados. Otras comunidades optan por figuras contempladas en la normatividad forestal, como concesiones para la conservación o concesiones para el manejo de recursos diferentes a la madera.

OPORTUNIDADES PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A la par que los retos, han surgido en el siglo XXI una serie de oportunidades que auguran un futuro promisorio para los Pueblos Indígenas amazónicos, tanto en términos económicos como socioculturales.

A. Interculturalidad en la política y la sociedad

A diferencia de otros pueblos, un gran número de Pueblos Indígenas amazónicos llegaron al siglo XXI conservando buena parte de su bagaje cultural, cuando los enfoques de interculturalidad se han ido imponiendo en la sociedad, las normas y la política, y han crecido con fuerza los procesos de respeto y revaloración de los pueblos originarios y sus culturas. Varios países amazónicos, incluyendo el Perú, se definen como pluriculturales, y el multilingüismo es aceptado por buena parte de la población y contemplado en las leyes. La educación intercultural bilingüe es ahora una política pública, así como la defensa de la diversidad cultural de los Pueblos Indígenas, aunque no dispongan del presupuesto adecuado. Ésta es una oportunidad para conservar lo que de otro modo parecía condenado a desaparecer, oportunidad que no han tenido en las últimas décadas otros pueblos tradicionales ya integrados a culturas dominantes y que han sufrido fuertes procesos de erosión cultural.

B. Nuevos mercados

Las economías indígenas tradicionales (basadas en la recolección de productos del bosque, caza, pesca y pequeña agricultura familiar) que definen en buena medida sus sociedades y modos de vida, parecían hasta hace unos años condenadas a desaparecer ante el avasallador avance de la economía globalizada. De hecho, muchas formas de economía tradicional ya han desaparecido. Sin embargo, en los últimos años la recuperación de los valores tradicionales y la llamada “revolución natural” han creado un nuevo espacio de oportunidad que los indígenas no deberían desaprovechar.

Especialmente en países del hemisferio norte hay un crecimiento exponencial de la demanda de productos “naturales”; especial relevancia para los amazónicos tiene el crecimiento de mercados para productos sostenibles, *climate smart* (bajos en carbono), y con sellos y certificaciones (“Organic”, “Fair Trade”, Rainforest Alliance”, “Bird Friendly”, entre otros) tendencia que permite valorizar a los productos amazónicos provenientes del manejo comunal sostenible para que alcance precios preferenciales. El desarrollo de estos nichos de mercado hace posible que productos en pequeños volúmenes o muy específicos y caros, que de otro modo jamás podrían competir en mercados globales, puedan ser competitivos. La sostenibilidad del bosque amazónico pasa por establecer alianzas con empresas privadas que promuevan la comercialización de productos sostenibles entre consumidores responsables y sensibilizados para pagar precios más elevados.

C. La economía del cambio climático

El cambio climático global, si bien constituye una clara amenaza para las comunidades indígenas, también representa una oportunidad. Se espera que en el futuro los mercados de carbono, todavía no bien desarrollados, constituyan una fuente substancial de ingresos para las comunidades con territorios cubiertos de bosques, a través de mecanismos como REDD+ (Reducción de emisiones por reducción de emisiones y degradación de hábitats). El uso responsable de estos fondos para financiar un desarrollo sostenible y pertinente culturalmente constituye un reto, ya que existen experiencias no exitosas de manejo comunitario de recursos económicos, por ejemplo, por extraer madera o por uso del territorio comunal para actividades de hidrocarburos.

FORTALECIMIENTO DE LA NORMATIVA E INSTITUCIONALIDAD EN FAVOR DE LOS BOSQUES

Hasta hace pocos años, en Perú (así como en la mayoría de los países amazónicos) era legal asignar grandes extensiones de bosques para fines agropecuarios. Por mucho tiempo incluso hubo políticas y programas para incentivar la ocupación de la Amazonía y la tala de bosques para ampliar la frontera agrícola. A raíz de la Cumbre Rio + 20 (2012) y la Cumbre Climática donde se firmó el Acuerdo de París (2015), la mayoría de los países han asumido compromisos para reducir la deforestación (a la par con otras fuentes de emisión de CO₂) y para fortalecer su marco normativo para proteger los bosques. En el Perú hoy es ilegal talar bosques sin una autorización previa de cambio de uso por parte del Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre – SERFOR, de acuerdo con la Zonificación Ecológica y Económica aprobada por el Gobierno Regional o Local, y previa opinión vinculante del Ministerio del Ambiente.

SENSIBILIDAD GLOBAL HACIA LA AMAZONÍA

No se puede comprender a los Pueblos Indígenas y sus sociedades sin el bosque y los ecosistemas asociados. Por eso una de las peores amenazas para estos pueblos es la deforestación, provocada principalmente por la ampliación de la frontera agrícola y, en el sur del Perú, por la minería aurífera ilegal. Con las evidencias crecientes del papel que cumple el bosque amazónico como reservorio de carbono y de biodiversidad y como regulador climático, se ha incrementado también el interés de la comunidad internacional por ayudar a conservar la Amazonía. Hoy los países amazónicos disponen de substanciales fuentes de financiamiento para apoyar a las comunidades indígenas y campesinas a conservar sus bosques: Fondo Verde para el Clima, Amazon Fund, diversos programas de USAID, y Amazon Andes Fund – AAF, entre otros. En el Perú la Declaración Conjunta de Intención (DCI) entre el Perú, Noruega y Alemania financian un ambicioso programa para la conservación de bosques amazónicos.



84



85

IMAGEN 84. Las nuevas tendencias del mercado que privilegian productos naturales, orgánicos y amigables con el planeta representan una oportunidad para la economía indígena (J. Álvarez. Río Nanay, 2012).

IMAGEN 85. La agricultura comercial como fuente de ingresos, copiada de migrantes de otras regiones, degrada los bosques y no ha traído beneficios a las comunidades indígenas (J. Álvarez. Río Paranapura, 2012).



86



87



88

IMAGEN 86. La agricultura puede cambiar completamente el bosque, como en este caso con la implantación del monocultivo de la palma aceitera (P. Mayor, San Martín, 2015).

IMAGEN 87. Artesana del ACR Tamshiyacu-Tahuayo tejiendo canastos de fibra de chambira, que luego se exportan a los EE.UU. Una actividad con pertinencia cultural y de género, y ambientalmente sostenible (J. Álvarez, 2005).

IMAGEN 88. Los frutos de palmeras amazónicas silvestres, como el aguaje, representan quizás la mayor oportunidad para una economía verde indígena, dado el enorme potencial productivo y la creciente demanda de mercado por estos productos (J. Álvarez, bajo Pastaza, 2015).

NUEVAS TECNOLOGÍAS PARA TRAZABILIDAD, CONTROL Y VIGILANCIA

Ciertamente el bosque amazónico sigue perdiéndose a un ritmo alarmante. Sin embargo, aunque se siguen talando bosques violando la ley, cada vez existen más herramientas, sobre todo las de teledetección y otras tecnologías modernas, que auguran un mejor control de la deforestación en un futuro próximo, al menos de las grandes operaciones de tala ilegal y de tala de bosques para instalar monocultivos. Además, ya existen tecnologías que permiten mejorar la trazabilidad de la madera, a través del uso de microchips y del mapa genético de cada especie (biotecnología en experimentación en estos momentos).

Algunas de estas herramientas ayudan a mejorar la trazabilidad de los productos forestales aprovechados bajo manejo, dando credibilidad y ayudando a diferenciar las cadenas de valor vinculadas a comunidades. Esto es sumamente importante cuando se trata de competir en mercados inundados de productos similares, muchos de ellos ilegales o sin certificación de origen o sin ningún sello.

ESCENARIOS POSIBLES PARA LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL SIGLO XXI

Varios escenarios se vislumbran de lo que podría ser el futuro de la mayoría de las comunidades indígenas en las próximas décadas:

1. El escenario más negativo y pesimista es el de comunidades asentadas en el borde de carreteras y cercanas a ciudades y zonas de expansión de fronteras agrícolas. Este escenario ya está ocurriendo de forma creciente conforme avanzan las vías de penetración y las olas extractivas, y se caracteriza por el alto grado de sobreexplotación de recursos silvestres y la degradación de los bosques y cuerpos de agua. Con frecuencia este escenario se asocia a elevadas tasas de deforestación, erosión cultural y alta incidencia de plagas sociales como delincuencia, alcoholismo, desintegración y violencia familiar, prostitución, pobreza familiar, desnutrición infantil, etc. Debido a la sobre-caza y la sobre pesca, las comunidades se convierten en auténticos “desiertos alimenticios”, después de intensos pero breves períodos de bonanza (derivados por ejemplo de la venta de sus recursos forestales o el alquiler de sus tierras a colonos) y devienen en bolsones de pobreza. Estas comunidades, con un capital natural degradado o perdido, se dedican a actividades no muy acordes con su cultura tradicional (ej. agricultura comercial de bajísima rentabilidad) o alquilan su fuerza de trabajo a terceros, generalmente en condiciones muy desventajosas, y con frecuencia vinculados a actividades ilícitas. La calidad de vida es muy baja, y la tasa de migración muy alta. Muy pocos jóvenes

permanecen en la comunidad e intentan acceder a una educación superior, pero finalmente no suelen retornar a sus comunidades y la población local termina envejeciendo.

El reto de estas comunidades consiste en vencer la inercia de imitar lo que hacen los mestizos y colonos, y retornar en la medida de lo posible a prácticas tradicionales que mejoren el control del territorio y promuevan una economía basada en el manejo adecuado de los recursos de flora y fauna. En áreas degradadas con suelos apropiados se puede promover la reforestación con especies de rápido crecimiento y mercado asegurado, como por ejemplo bolaina (*Guazuma crinita*) o capirona (*Calycophyllum spruceanum*). Incluso el palo de rosa puede ser cosechado con alta rentabilidad para extraer aceite esencial en plazos de 6 a 10 años. El establecimiento de cultivos comerciales de moda, como café, cacao, sachá inchi y palma aceitera, debe evaluarse teniendo en consideración no solo la aptitud de los suelos, sino aspectos comerciales como distancia al mercado, posibilidad de obtener certificaciones y sellos que ayuden a obtener precios preferenciales, y otros. Cabe resaltar que, aunque estos cultivos hayan sido alternativas económicas viables para colonos en ciertas zonas, no necesariamente lo son para comunidades indígenas, cuyo perfil como se ha dicho no es precisamente “agricultor”, ni son alternativas replicables en cualquier lugar, como demuestran los reiterados fracasos en diversas zonas.

El conocido antropólogo A. Chirif resume este proceso de forma lúcida: *“Las sociedades indígenas han ido perdiendo de manera acelerada el elemento central de su articulación: la reciprocidad, (...) que no solo compromete a personas vinculadas por lazos de parentesco y alianza, sino también entre ellas y los seres de la naturaleza. La irrupción del dinero y de los bienes de mercado ha sido fundamental en este proceso, y (...) se trata de sucesos de un pasado que está terminado. El mercado está imponiendo de manera inexorable una tendencia hacia la individualización de las relaciones sociales y económicas. La gente caza y pesca pensando en que puede vender carne y pescados, dependiendo de los volúmenes, en los mercados locales o de la región. El hecho de no compartir va debilitando la estructura interna de la sociedad. Incluso al interior de las comunidades se va desarrollando, a pequeña escala, la comercialización de productos que antes se reciprocaban”* (Chirif, A. 2018, in litt.).

El escenario más generalizado actualmente, y que es probable que se prolongue por varias décadas más, es el de comunidades asentadas en las riberas de ríos y quebradas y relativamente alejadas de grandes ciudades y carreteras, con relativamente bajas tasas de deforestación, pero con territorios también crecientemente degradados por la tala selectiva de árboles maderables (incluye también la tala de palmeras para cosecha de frutos y hojas), y la sobreexplotación de recursos pesqueros y de fauna silvestre,

aunque no a los niveles de las comunidades citadas antes. Si no se toman medidas adecuadas, esta tendencia a la degradación, repercutirá seriamente sobre su seguridad alimentaria y calidad de vida.

La degradación de los recursos silvestres es consecuencia no solo del crecimiento de la población, sino de la extracción de recursos con fines comerciales (sin manejo y con frecuencia utilizando técnicas destructivas de cosecha), tanto por foráneos como por los mismos indígenas, para satisfacer la creciente voluntad de acceder a bienes y servicios modernos. Desgraciadamente, algunos de los recursos más comerciales y demandados desde las ciudades constituyen fuentes de alimento para las comunidades, hoy en día insustituibles. En estas comunidades también están creciendo las tasas de desnutrición infantil y de anemia, y permanecen imbatibles los niveles de pobreza, empujando a un creciente número de jóvenes a buscar mejores oportunidades en las ciudades o a través de actividades ilícitas.

2. Un tercer escenario, más esperanzador, es el que se presenta en algunas comunidades más organizadas, con control efectivo sobre su territorio, donde el acceso a los recursos es regulado y se aplican medidas o planes de manejo de recursos de flora y fauna. Un número significativo de estas comunidades se localiza dentro de áreas protegidas o en su área de influencia, donde han intervenido diversos proyectos de desarrollo local orientados a la conservación y con un enfoque de respeto a la biodiversidad y al entorno. Esto es un gran avance, puesto que buena parte de los problemas económicos de las comunidades tienen su origen en la llamada “tragedia de los bienes comunes”, el saqueo indiscriminado de recursos naturales por parte de propios y extraños.

En el siglo XX se han observado continuos fracasos en los proyectos de desarrollo impulsados con comunidades indígenas, con más buena intención que conocimiento de los factores condicionantes ambientales y sociales, y que generalmente han sido réplicas de proyectos agropecuarios de la Costa o de los Andes. Sin embargo, en los últimos años se ha implementado un número creciente de intervenciones con un enfoque más pertinente culturalmente, orientadas a mejorar la gestión de los bosques y los cuerpos de agua, y a dar valor agregado a recursos de la biodiversidad.

Este enfoque se inició originalmente en áreas naturales protegidas como la Reserva Nacional Pacaya - Samiria y la entonces Reserva Comunal Tamshiyacu - Tahuayo, hoy ACR Tamshiyacu - Tahuayo (Loreto) y la Reserva Nacional Tambopata (Madre de Dios), donde las restricciones legales no permitían promover un modelo de desarrollo agropecuario que implicase la alteración de los ecosistemas. En estas áreas los proyectos de conservación y de desarrollo, junto con el servicio de áreas naturales protegidas, promovieron el aprovechamiento comercial de recursos silvestres tales como castaña

(en Madre de Dios) o peces, crías de taricaya, frutos de palmera y fauna silvestre (en Loreto). Estas experiencias posteriormente fueron replicadas con éxito en otras áreas, como por ejemplo en áreas de conservación regional de Loreto, donde se comenzó a trabajar el enfoque denominado “de conservación productiva”, promoviendo el manejo y agregación de valor de recursos silvestres tales como fibras de la palmera chambira (*Astrocaryum chambira*), para elaborar canastas ornamentales y utilitarias, ecojoyas con semillas de palmeras (especialmente yarina, *Phytelephas macrocarpa*), y torneados de maderas duras de árboles muertos, entre otras líneas. Estas experiencias se desarrollaron de forma paralela a estrategias de manejo comunal adaptativo de recursos clave para la seguridad alimentaria, como la fauna silvestre, los peces y otros recursos hidrobiológicos, y los frutos silvestres.

La ruta que adopten las comunidades indígenas depende de ellas mismas, orientadas por sus dirigentes más visionarios, y de su capacidad para organizarse y frenar la inercia aplanadora de la globalización. Esta decisión será fundamental para que estas comunidades consigan conservar lo más valioso de su herencia cultural y social, y se integren en términos de respeto y equidad a la sociedad nacional.

LA ECONOMÍA VERDE INDÍGENA

El tercer escenario es el que esperamos que ocurra. Un mundo amazónico donde los Pueblos Indígenas y la biodiversidad vayan de nuevo de la mano, donde el uso sostenible de los recursos sea la norma, y donde se conserve tanto la biodiversidad amazónica como las culturas indígenas. Lo que realmente es sorprendente es que este tercer escenario está ya ocurriendo en Loreto, y se está ampliando cada vez más. Es el principio de una ‘economía verde indígena’.

Una ‘economía verde indígena’ se basa en el uso sostenible y la conservación de la biodiversidad. Actualmente en la Amazonía peruana se están desarrollando diferentes experiencias de economía indígena impulsadas por comunidades indígenas. La razón principal que explica el desarrollo de esta economía indígena verde en la Amazonía peruana es múltiple, e incluye razones económicas, culturales y biológicas. Lo que está claro es que la economía verde indígena se parece más a la economía de los tiempos precolombinos que a la típica de una economía impulsada por el mercado en los últimos 200 años y basada en la sobreexplotación de los recursos naturales.

En Loreto es posible apreciar el desarrollo de una economía verde indígena, y usaremos esta región como ejemplo para mostrar cómo está cambiando el paradigma. La primera reserva comunal surgió en las cuencas de los ríos Tamshiyacu y Tahuayo a principios de los 90, y fue creada a iniciativa de las comunidades indígenas locales que aspiraban a recuperar sus derechos tradicionales de uso de sus tierras ancestrales. Esto incluía

el uso de recursos, especialmente pescado, carne de monte y recursos forestales diferentes a la madera, como frutos, hojas y fibras de palmeras. La población local de esta reserva comunal trabajó con biólogos y conservacionistas que ayudaron a desarrollar el aprovechamiento sostenible de la fauna, los recursos pesqueros y los frutos silvestres.

Posteriormente se han creado varias áreas de conservación regional con ese enfoque de cogestión, donde las comunidades indígenas impulsan programas de manejo de fauna, pesquería, tortugas acuáticas, y frutos y hojas de palmeras, entre otros recursos. Algunos de esos programas de uso sostenible involucran el comercio internacional regulado de fauna silvestre, como son los programas de manejo y comercio de cueros de pecaríes, y de crías de taricaya, ambos regulados por la Convención CITES, con cadenas de custodia, certificación y verificación. Algunas comunidades indígenas también se han involucrado en el comercio nacional de productos originados en un manejo sostenible, como la carne de monte que se vende certificada en elegantes restaurantes en Lima.

Más recientemente, comunidades indígenas y ribereñas vinculadas con la RN Pacaya-Samiria, la RN Pucacuro y el ACR Alto Nanay-Pintuyacu-Chambira en Loreto, así como comunidades shipibo en Ucayali y awajún en San Martín, se han involucrado con algunas empresas que están comercializando productos innovadores de frutos amazónicos, como bebidas y otros productos de aguaje, camu camu y ungurahui (FRUTAMA, AJE GROUP, Recursos Frutales Amazónicos, Organic Rainforest, FrutiAwajún). La alianza de comunidades con empresas privadas con reconocida responsabilidad ambiental y social para transformar y comercializar productos de la biodiversidad amazónica, abre un nuevo escenario para las comunidades indígenas, por la garantía de acceder a mercados a una escala sin precedentes. La multinacional de matriz peruana AJE GROUP lanzó al mercado sus bebidas de aguaje y camu camu con gran éxito en marzo del 2019, y espera lanzar pronto bebidas de otras frutas amazónicas. Justamente el tema de mercado ha sido siempre una de las principales causas de fracaso de la mayoría de los emprendimientos indígenas. Los frutos de palmeras silvestres, como se ha dicho, son quizás el recurso natural renovable más abundante del que dispone el Perú, y podrían sacar de la pobreza a miles de comunidades si se consolidan estas cadenas de valor, y si como todo parece indicar los consumidores respaldan estos productos amigables con el ambiente y con las comunidades indígenas.

El mercado local de carne de monte, pescado y productos de palmeras es importante, y muchas comunidades indígenas dependen de él para su economía familiar. Estos recursos son extraídos por los pobladores con métodos tradicionales, que como se ha dicho son sostenibles, en reservas nacionales, áreas de conservación regional y territorios indígenas. Los indígenas manejan sus bosques para aprovechar la fauna silvestre, sus lagos para aprovechar el pescado, suben las palmeras para cosechar sus frutos, y manejan nidadas de taricaya para aprovechar parte de sus huevos y crías. Todo este aprovechamiento de recursos silvestres se basa en el manejo, no en la sobreexplotación.

SUPERANDO UN PASADO RECIENTE NO TAN SOSTENIBLE

La sobreexplotación de los productos amazónicos se remonta al periodo misionero de los siglos XVIII y XIX, cuando los Pueblos Indígenas que vivían las reducciones misioneras de Loreto extrajeron grandes cantidades de aceite de huevos de tortugas que fueron enviadas a Quito para las lámparas de la catedral y de otras iglesias. Posteriormente, con la extracción de caucho se inició la economía de mercado en la Amazonía, aproximadamente en la década de 1880. Los Pueblos Indígenas se vieron involucrados, unas veces voluntariamente y otras veces forzados, a trabajar en la industria del caucho. Se creó rápidamente mucha riqueza en Iquitos, y muchos indígenas trabajaron con las compañías caucheras, como empleados o como proveedores de materia prima. La extracción de caucho era bastante sostenible en general, porque la resina se extrae *sangrando* el árbol, sin necesidad de talarlo. Sin embargo, la producción de otras resinas, como la shiringa y la balata, requería la tala del árbol para extraer el látex.

Cuando el negocio del caucho colapsó, la economía de la región Loreto entró en recesión y se necesitó buscar nuevos productos para mantener el crecimiento económico. A lo largo del siglo XX se comenzó a recolectar una amplia variedad de recursos, pero casi todos acabaron siendo sobreexplotados. Las comunidades indígenas trabajaron bajo el infame sistema del patronazgo, que aseguraba el suministro a los mercados de recursos naturales, incluyendo pieles y cueros de animales, carne de monte, madera, aceite de palo de rosa y carne de paiche, entre otros. Animales como la nutria gigante, el caimán negro, el jaguar y el ocelote o tigrillo fueron cazados casi hasta la extinción por culpa de sus pieles. Las maderas más finas fueron sobre explotadas, primero en las riberas de los ríos más grandes, luego en las zonas más alejadas de la selva. Las tortugas fueron diezmadas por los acopiadores de sus huevos, y muchos lagos fueron sobre-explotados. Con la Convención CITES en 1974, aparecieron las primeras regulaciones y continuaron las regulaciones nacionales, el Convenio de Diversidad Biológica de 1992 y, más recientemente, con el Acuerdo sobre el Cambio Climático firmado en París en 2015.

En la década de 1980 se impulsó el modelo de conservación comunitaria, siendo la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) un actor clave en las primeras etapas. El interés de los Pueblos Indígenas, que aspiraban a manejar sus recursos en sus territorios tradicionales, fue la principal razón para crear las primeras áreas de manejo comunal. Durante la década de los 1990s los Pueblos Indígenas junto con profesionales estudiosos de los bosques y de la vida silvestre desarrollaron el concepto del uso sostenible y del manejo. Se creó COMFAUNA-CIMFAUNA, un foro para investigadores en fauna silvestre y para organizaciones indígenas, con el fin de desarrollar diferentes modelos de manejo comunitario de fauna silvestre en la Amazonía y en toda Latinoamérica. A lo largo de 25 años COMFAUNA-CIMFAUNA ha ayudado a expandir el manejo de fauna silvestre y las reservas comunitarias e indígenas a lo largo del continente.

La explotación insostenible de recursos del siglo XX está siendo reemplazada por el uso sostenible, gracias al manejo que hacen las comunida-

des indígenas en el siglo XXI. Esto es un auténtico cambio de paradigma en la economía rural amazónica, impulsado por el deseo de los Pueblos Indígenas de manejar y conservar los recursos de sus territorios ancestrales, evitando sobre-explotar los recursos para el mercado.

En Loreto hay tres tipos de áreas comunitarias/indígenas, incluyendo las áreas de conservación regional comunal, las reservas nacionales co-manejadas y los territorios indígenas. Los gobiernos regional y nacional han realizado esfuerzos importantes para apoyar la creación de estas áreas co-manejadas con las comunidades, y continúan creando nuevas áreas. Actualmente, alrededor del 50% de Loreto es un área indígena o comunitaria donde la población local está manejando los recursos naturales de forma bastante sostenible, lo que significa que la mitad de la región ya forma parte de la economía verde indígena.

Loreto alberga dos grandes paisajes, con diferentes recursos, nivel de fragilidad y resiliencia, y culturas indígenas. Como consecuencia, estos dos grandes paisajes tienen diferentes economías y estilos de manejo de recursos: uno lo constituyen los bosques de tierra no inundable o de altura, y otro los bosques y otros ecosistemas inundables. El manejo indígena de los recursos naturales difiere bastante entre ambos paisajes.

Los bosques de altura son bosques que nunca se inundan, generalmente son paisajes colinosos, con bosques altos, elevados niveles de CO₂ almacenado por encima del suelo, suelos muy pobres en general, y surcados por pequeños ríos y quebradas. Las familias que viven en estos bosques suelen consumir con frecuencia carne de monte, aunque también la comercializan en mercados urbanos. Aunque también se consume pescado, se realiza en menor medida que en las áreas inundables.

La agricultura y la extracción de productos forestales no maderables son con frecuencia las actividades económicas más importantes para la gente que vive en los bosques de altura. Desde tiempos precolombinos, los Pueblos Indígenas han puesto en práctica sistemas agroforestales en los suelos pobres en nutrientes de los bosques de altura. Estos sistemas agroforestales replican el crecimiento sucesional natural que conserva los nutrientes en la materia viva, y se basa en el sistema de tala y quema tradicional. Los Pueblos Indígenas cultivan sus huertos con una combinación de especies que permite la producción agrícola en tiempos diferentes, y permite que las plantas absorban nutrientes a medida que la parcela agroforestal se va transformando en un bosque lleno de plantas útiles. Las familias suelen tener huertos en diferentes estadios de crecimiento, incluyendo su propia chacra o parcela recientemente sembrada, y parcelas en distintas etapas de recuperación o "empurmado", algunas de estas con plantas sembradas por sus padres e incluso por sus abuelos. De hecho, algunos antropólogos sugieren que gran parte del bosque amazónico ha recibido la influencia de la agroforestería indígena en algún momento en el pasado.

Los bosques inundables siguen períodos de inundación estacional que pueden durar hasta seis meses al año, y constituyen un tercio de la región de Loreto. La gente que vive en estos bosques también se ha adaptado a estos cambios estacionales, y aprovecha los recursos naturales que proceden directamente de la extracción del bosque como los que provienen de

la agricultura. El período de inundación dificulta la actividad de la pesca, porque los peces se dispersan por los bosques inundados. Sin embargo, durante este periodo la caza requiere menor esfuerzo debido a que los grandes animales de caza, como los venados, los pecaríes y los tapires, se refugian en las 'restingas' o áreas no inundadas. Por el contrario, durante la época de vaciante es más difícil obtener la carne de animales silvestres debido a que estos se dispersan en grandes extensiones de bosque, mientras que los peces se convierten en una presa fácil, porque al disminuir el nivel del agua del río, estos se refugian en las cochas o lagos, los caños o canales y en los mismos cauces de los ríos. De esta forma, las comunidades indígenas que habitan los bosques inundables cambian sus prácticas de caza y pesca siguiendo el pulso del agua, mostrando un mayor énfasis en la caza durante la época de creciente, y en la pesca durante la época de vaciante.

La pesca y la agricultura son las actividades económicas más importantes para los Pueblos Indígenas que viven en las áreas inundables. En las áreas inundables la agricultura es muy productiva porque los suelos son muy ricos en nutrientes, pero solo pueden producir cosechas de periodo corto debido a las inundaciones anuales. Cuando las aguas blancas de los grandes ríos inundan la llanura, depositan sedimentos ricos en nutrientes que fertilizan de modo natural a los suelos, y la población indígena puede cultivar una gran variedad de cosechas, que incluye maíz, frijol, yuca, melón, sandía, maní y papaya, entre muchas otras.

ADAPTÁNDOSE A LOS EFECTOS SINÉRGICOS DEL CAMBIO CLIMÁTICO

En la actualidad, los indígenas de las llanuras inundables sufren el impacto del cambio climático y se están intentando adaptar a los cada vez más frecuentes extremos climáticos. Las grandes inundaciones diezman a la fauna silvestre, y las sequías arrasan con los peces. En los últimos años, las crecientes y sequías con niveles extremos de agua que han batido récords históricos, provocan que las familias indígenas tengan mayores dificultades para conseguir alimento. La principal causa de las fluctuaciones en las poblaciones de animales silvestres en los bosques inundables es el nivel del agua durante la creciente máxima. Inundaciones extremas y prolongadas causan una gran mortandad por la competencia inter e intra-específica, la depredación y el ahogamiento, a medida que el agua cubre las áreas de refugio (restingas) durante la época de creciente. Las poblaciones de fauna silvestre se han visto diezmadas en los bosques inundables especialmente durante las grandes crecientes de los años 2012 y 2015, lo que ha provocado un descenso de las poblaciones de fauna silvestre del 95%.

El pueblo Kukama, que habita en la cuenca baja de los ríos Marañón y Ucayali en Loreto, se ha adaptado al colapso de las poblaciones de fauna silvestre disminuyendo drásticamente su actividad de caza. Actualmente el costo que requiere organizar un viaje de caza es más alto que la ganancia de la caza, debido a la escasez de animales que podrían ser cazados. A medida que la gente ha reducido la presión de caza, se ha incrementado



IMAGEN 89. Niños *yahua* abrazando a un mono choro (*Lagothrix poeppigii*). Los pueblos Indígenas dependen de una relación equilibrada con la fauna que les rodea (P. Mayor, 2008).

la frecuencia de la pesca, compensando en cierto modo la disminución de la provisión de carne de monte. La reducción de la presión de caza de los *kukama* ha sido una acción de manejo correcta.

A su vez, esta reducción de la presión de caza está permitiendo la recuperación de las poblaciones de pecaríes, venados y grandes roedores durante los años de crecientes normales. Es muy importante no cazar excesivamente durante este periodo de recuperación, y esto es exactamente lo que los *kukama* están haciendo, de nuevo adoptando decisiones correctas de manejo de sus recursos naturales.

Las acciones correctas de manejo impulsadas por los Pueblos Indígenas están probablemente vinculadas a sus raíces precolombinas. Las creencias ancestrales que se remontan a los tiempos previos a la llegada de los europeos concuerdan con el uso sostenible de recursos y los principios de una economía verde. Por el contrario, la economía orientada al mercado del siglo XX no consideró estas creencias ancestrales de los Pueblos Indígenas y provocó la sobreexplotación de muchos recursos. Cuando los Pueblos Indígenas se han visto involucrados en las actividades de conservación y de manejo comunitario en reservas y en sus propios territorios, han sido capaces de incorporar sus prácticas y conocimientos ancestrales que están creando la economía verde indígena actual.

Si hay una esperanza a la vista para la Amazonía, sus bosques y humedales, su increíble biodiversidad y su no menos asombrosa sociodiversidad, es en el modelo la “economía verde indígena”.

SEGUNDA PARTE
Clasificación lingüística de los
Pueblos Indígenas de la Amazonía

Introducción

La Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1993) sugiere que la diversidad genética de especies y ecosistemas no es un simple fenómeno natural, sino también cultural, es decir, resultado de la acción humana. De acuerdo con estos estudios, las poblaciones humanas no solamente conviven con los bosques tropicales y conocen los seres que las habitan, sino también los manejan. Las poblaciones locales amazónicas manipulan los elementos componentes de la Amazonía desarrollando un aumento de las comunidades vegetales y animales. De este modo, aquello que los biólogos y ecólogos denominan biodiversidad, traducida en largas listas de plantas y animales, descontextualizado del dominio cultural, es diferente al concepto de biodiversidad considerado por los antropólogos.

Desde hace miles de años, con la llegada de las primeras oleadas sucesivas de migración, los aborígenes han evolucionado creando patrones propios de cultura. Las comunidades de las zonas bajas de los bosques tropicales amazónicos tienen ciertos perfiles culturales comunes para los grupos ribereños, y lo mismo ocurre en tierra firme interfluvial; pero divergen en cuanto a idiomas y dialectos. Estos grupos han sufrido presiones internas, conflictos y desplazamientos antes del contacto con la cultura occidental. En la parte periférica andina de la cuenca se han desarrollado culturas muy distintas, como la *aymara*, la *kichwa* y la *chibcha* que han tenido influencias innegables sobre los grupos aborígenes. La convivencia actual de comunidades colonas e indígenas es resultado de sucesivas olas migratorias.

Hasta antes de la llegada de la civilización europea, cientos de grupos aborígenes habitaron las tierras que hoy conforman la Amazonía peruana. Muchos fueron registrados bajo el concepto de etnias, según el misionero o explorador que hubiera tomado contacto con ellos. Hoy reivindican los términos que usan para autodenominarse a sí mismos.

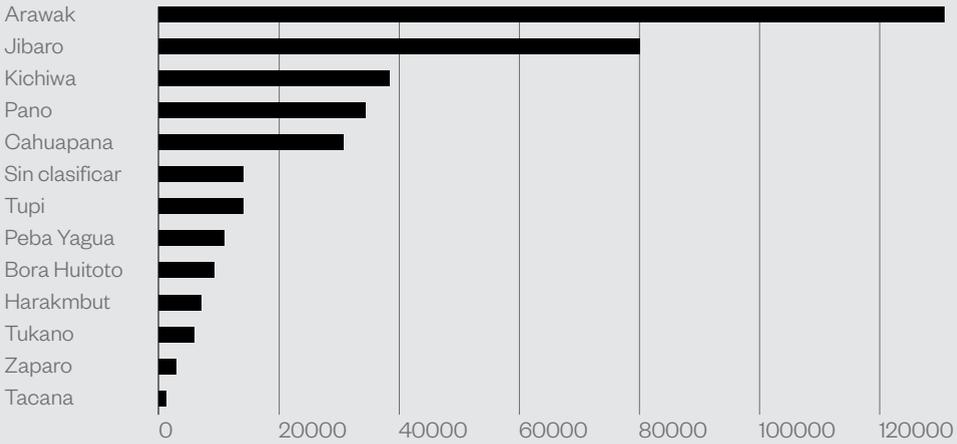
Con los años, una reclasificación más bien lingüística ha dado nuevas luces sobre sus costumbres seminómadas y, sobre todo, los parentescos y orígenes que aún comparten algunos de estos grupos. De esta forma, presentamos la clasificación actual de la configuración étnica y lingüística de los grupos nativos amazónicos de Perú (Tabla 7). Debido a las continuas invasiones de la región por parte del imperio incaico en primer lugar, los conquistadores españoles después, y olas migratorias de colonos en busca de la riqueza sobre la base de la extracción de recursos naturales, aunque a veces, estos Pueblos Indígenas pueden distribuirse de forma diseminada en la vasta región peruana y también en los países vecinos.

La historia conocida de los pueblos amazónicos está relacionada con la historia de la colonización y la exploración del territorio. Las misiones supusieron un centro de atracción para algunos grupos; otros, diezmados por la explotación o por la confrontación directa con los colonizadores, fueron capturados y forzados a buscar el caucho para los acopiadores.

En otros casos, muchas comunidades optaron por apartarse de las zonas ocupadas por la cultura foránea o perecieron ante las enfermedades nuevas portadas por los blancos. Estos nomadismos y traslados involuntarios configuraron el mapa en el que actualmente se distribuyen los distintos grupos de comunidades indígenas.

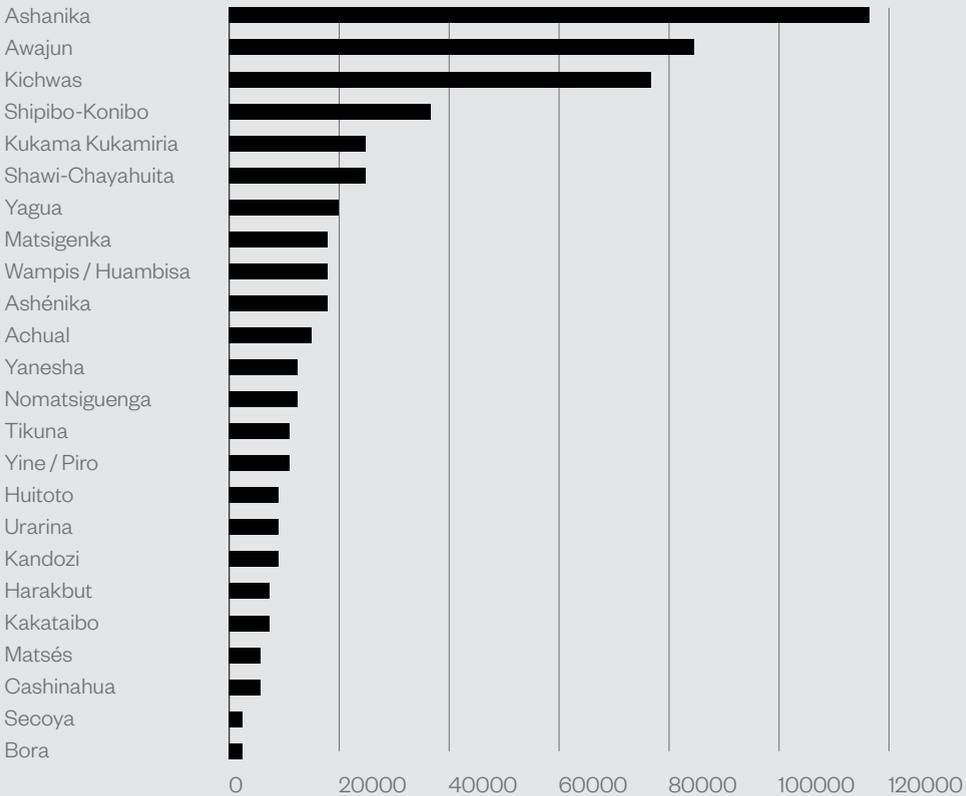
De los miles de comunidades diferenciadas que, se supone, hubo antes del contacto con occidente, hoy solo quedan unos cientos que han sido agrupados en cuatro categorías según el grado de contacto con la sociedad envolvente: *aislados*, que tienen contactos esporádicos y conservan con mayor grado su identidad étnica y cultural; los de *contacto intermitente*, es decir, aquellos cuyos territorios comienzan a tomar contacto directo con la civilización occidental, pero aún conservan su identidad; los de *contacto permanente*, que son los grupos que ya han perdido su autonomía socio-cultural y sufren un proceso de absorción, lo que deviene en una pérdida de su integridad étnica, y, finalmente, *los integrados*, grupos que ya han perdido su identidad étnico-cultural y, aunque generalmente marginados, viven inmersos en la sociedad urbana actual.

FIGURA 13. DENSIDAD POBLACIONAL (NÚMERO DE PERSONAS) EN ORDEN DECRECIENTE DE LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA.



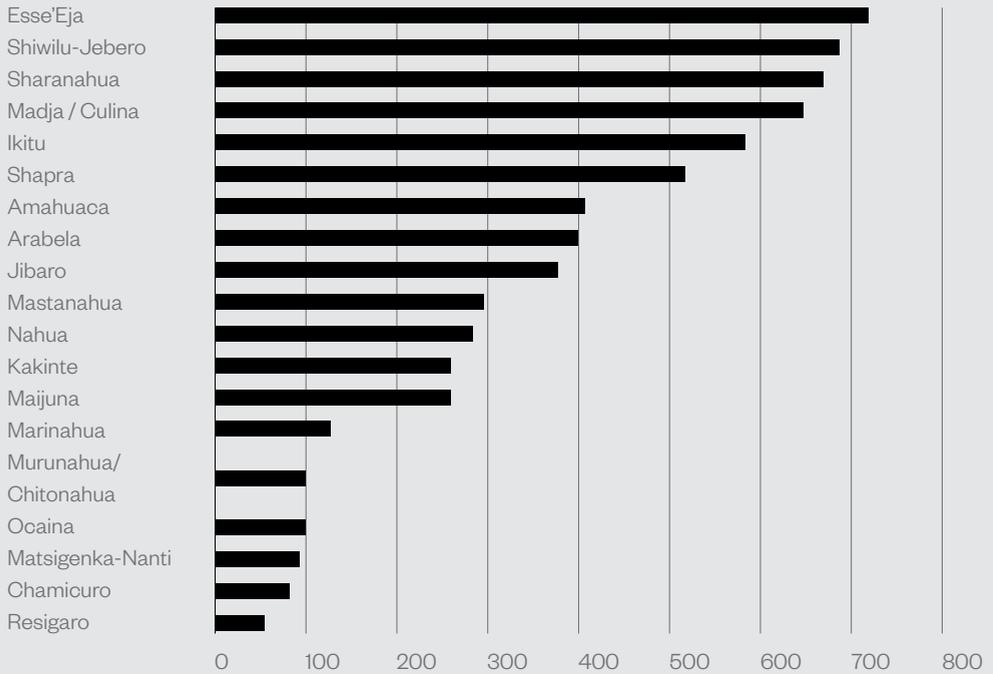
FUENTE. INEI (2009) y Ministerio de Cultura de Perú (2017)

FIGURA 14. DENSIDAD POBLACIONAL (NÚMERO DE PERSONAS) EN ORDEN DECRECIENTE DE LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA.



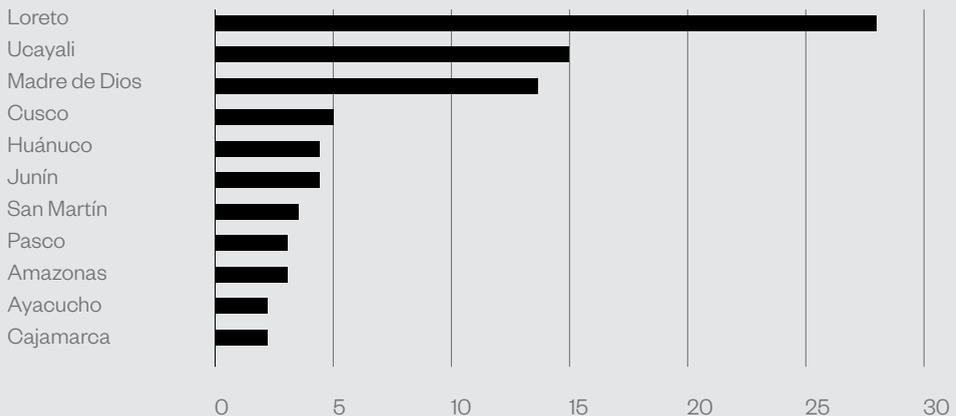
FUENTE. INEI (2009) y Ministerio de Cultura de Perú (2017)

FIGURA 15. DENSIDAD POBLACIONAL (NÚMERO DE PERSONAS) EN ORDEN DECRECIENTE DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS MINORITARIOS DE LA AMAZONÍA PERUANA (CON MENOS DE 1.000 PERSONAS).



FUENTE. INEI (2009) y Ministerio de Cultura de Perú (2017)

FIGURA 16. DIVERSIDAD DE PUEBLOS INDÍGENAS (EN PORCENTAJE) PRESENTES EN LOS DIFERENTES DEPARTAMENTOS.



FUENTE. INEI (2009)

FAMILIA	LENGUAS Y DIALECTOS	POBLACIÓN TOTAL (%)	NÚMERO DE COMUNIDADES (%)
ARAWAK MAIPUREN	Culina	634 (0.1%)	7 (0.4%)
	Asháninka	114.183 (23.0%)	462 (25.7%)
	Asheninka	15.083 (3.0%)	
	Caquinte	254 (0.1%)	
	Chamicuro	63 (0.0%)	1 (0.1%)
	Matsiguenga	15.649 (3.2%)	40 (2.2%)
	Nomatsiguenga	11.147 (2.2%)	22 (1.2%)
	Yanesha Amuesha	11.316 (2.3%)	42 (2.3%)
	Piro / Yine	7.822 (1.6%)	17 (0.9%)
	Resígaro	37 (0.0%)	1 (0.1%)
BORA HUITOTO	Bora	1.382 (0.3%)	6 (0.3%)
	Huitoto	5.422 (1.1%)	22 (1.2%)
	Ocaina	97 (0.0%)	2 (0.1%)
CAHUAPANA	Chayahuita	25.239 (5.1%)	124 (6.9%)
	Jebero	693 (0.1%)	1 (0.1%)
HARAKMBUT	Amarakaeri	4.215 (0.8%)	5 (0.3%)
	Arasaeri		2 (0.1%)
	Toyoeri		NO HAY DATOS
	Wachipaeri		3 (0.2%)
JIBARO	Achual - Achuar	12.761 (2.6%)	57 (3.2%)
	Awajún	83.732 (23.0%)	281 (15.6%)
	Kandozi	4.826 (1.0%)	46 (2.6%)
	Jíbaro	354 (0.1%)	1 (0.1%)
	Huambisa	15.546 (3.1%)	61 (3.4%)
	Shapra	520 (0.1%)	NO HAY DATOS
PANO	Amahuaca	404 (0.1%)	6 (0.3%)
	Capanahua	986 (0.2%)	4 (0.2%)
	Cashibo - Cacataibo	4.083 (0.8%)	8 (0.4%)
	Cashinahua	2.507 (0.5%)	19 (1.1%)
	Mastanahua	303 (0.1%)	NO HAY DATOS
	Mayoruna - Matsés	2.602 (0.5%)	16 (0.9%)
	Nahua - Morunahua	385 (0.1%)	NO HAY DATOS
	Sharanahua	669 (0.1%)	13 (0.8%)
	Shipibo - Conibo	35.239 (7.2%)	104 (5.8%)
	Yaminahua	887 (0.2%)	5 (0.3%)
PEBA YAGUA	Yagua	19.793 (4.0%)	41 (2.3%)
KICHWA	Kichwa, Lamas	53.826 (10.9%)	202 (11.2%)
	Kichwa, Pastaza y Tigre		
	Kichwa, Napo		
SHIMACO	Urarina	5.188 (1.0%)	53 (2.9%)
TACANA	Ese' Ejja	722 (0.1%)	3 (0.2%)
TIKUNA	Tikuna	8.330 (1.7%)	25 (1.4%)
TUKANO	Maijuna	253 (0.1%)	4 (0.2%)
	Secoya	1.407 (0.3%)	9 (0.5)
TUPÍ GUARANI	Kukama-Kukamiria	25.323 (5.1%)	59 (3.3%)
ZÁPARO	Arabela	403 (0.1%)	2 (0.1%)
	Iquito	575 (0.1%)	3 (0.2%)
TOTAL		495.979	1786 (100%)
TOTAL		4.295.931	

LOCALIZACIÓN

Ríos Purús y Santa Rosa, cerca de la frontera con Brasil.

Río Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Satipo, Pichis, BajoUrubamba, Alto Ucayali, Pachitea y Yurúa.

Pampa Hermosa, Bajo Ucayali. en extinción.

Ríos Camisea, Picha, Manu, Urubamba, Mishagua.

San Martín de Pangoa, en Satipo, Junin.

Junín, Pasco (cabeceras de los ríos Pachitea y Perené).

Ríos Bajo Urubamba y Ucayali medio (Coshibatay).

Río Ampiyacu.

Ríos Putumayo, Ampiyacu.

Ríos Ampiyacu, Putumayo, Napo.

Ríos Yaguayacu, Ampuyacu y Putumayo.

Ríos Paranapura, Cahuapanas, Sillay y Shanusi.

Distrito de Jeberos.

Ríos Madre de Dios y Colorado.

Río Arasa, Cuzco, Madre de Dios.

Cuenca del Toyo, Madre de Dios.

Ríos Madre de Dios y Keros.

Ríos Morona, Macusari, Tigre, Huasaga, Corrientes.

Area del río Marañón. Ríos Potro, Mayo y Cahuapanas.

Ríos Morona, Pastaza, Chitoyacu, Chapuli.

Ríos Tigre, Corrientes y Macusari.

Ríos Morona y Santiago.

Ríos Sicuanga y Pushaga, tributarios del río Morona.

Ríos Sepahua, Curiuja, Alto Ucayali, Inuya, Purús.

Área de los ríos Tapiche -Buncuya.

Ríos Aguaytía y San Alejandro.

Ríos Curanja y Purús.

Ríos Purús.

Distrito Yaquerana, Loreto.

Cabeceras del río Embin.

Río Alto Purús.

Río Medio Ucayali.

Huacapishtea y Mayupa.

Noreste del río Amazonas, de Iquitos a la frontera con Brasil.

Yanahuanca, Vilcabamba, Tapoc, Chacayán, Páucar, Goyllarisquizga.

Ríos Pastaza, Tigre, Huasaga, Urituyacu.

Región del río Napo.

Ríos Pucayacu, Chambira, Urituyacu y Corrientes.

Ríos Tambopata y Heath.

Noreste del río Amazonas.

Ríos Yanayacu, Sucusari, Algodón y Putumayo.

Boca de Angusillay Santa Marta, Río Napo.

Áreas de los ríos Ucayali, Marañón y Huallaga.

Río Arabela (tributario del Napo).

Río Nanay.

AMAZONÍA PERUANA**PERÚ**

NOTA. No se encuentran en la tabla pukiriri (Familia Harakmbut) con 1 comunidad (%0,1) y resigaró con 1 comunidad (%0,1); Existen 21 comunidades donde Pueblos Indígenas diferentes comparten el mismo territorio. Los Pueblos indígenas inapari, muniche y vacacoha no han sido observados en los últimos censos realizados. Existen grupos en aislamiento voluntario de ischoonahua, marinahua, mach piro, matsigenka-nanti. Es importante destacar que existen grandes diferencias entre los censos de 2007 ,1993 y los datos del Ministerio de Cultura. Todo ello parece indicar que los censos actuales aún no deberían considerarse definitivos. No obstante, se espera que la fiabilidad de los últimos censos sea considerablemente mayor.



MAPA 1. Mapa de distribución de los Pueblos indígenas pertenecientes a la familia Kichwa: *kichwa lamistas* (1), *kichwa del Napo* (2) y *kichwa del Pastaza y del Tigre* (3).

Familia Kichwa - Quechua

Se asientan prácticamente en toda la Amazonía y sus concentraciones mayores están en las provincias de Napo, Pastaza, Tigre y Sucumbíos. Comprende tres pueblos que comparten una misma tradición lingüística y cultural: el pueblo *kichwa de Lamas*, el pueblo *kichwa de Napo*, y el pueblo *kichwa del Pastaza y del Tigre*. Según el censo realizado en 2007 (INEI, 2009) su población conjunta es de unas 80.000 personas, según Ministerio de Cultura de Perú (2017) es 53.826 personas (10,9% de la Amazonía peruana).

Poco se sabe al respecto de su origen. Algunos investigadores sostienen como hipótesis un origen preincaico ya que los pueblos amazónicos mantenían relaciones comerciales y culturales con indígenas serranos y con los Chinchay del Perú. En estas relaciones empleaban el *kichwa* como lengua. Otros plantean que podrían tener descendencia incaica, cuando se asentaron en su actual territorio, en su proceso de expansión al este de los Andes. Finalmente hay quienes manifiestan que su origen es resultante de las migraciones y desplazamientos de poblaciones *kichwa* de la sierra en épocas coloniales, favorecido por el proceso de quichuización implementado por los misioneros jesuitas. Por lo tanto, los actuales *runa kichwa* amazónicos, son el resultado de un antiguo y complejo proceso de relaciones interétnicas con los ancestrales habitantes de la región: *záparo*, *omagua*, *tukano*, *achuar*, *achual*, *siona*, *secoya* e inclusive *kichwa* de la Sierra.

La *Runa Shimi*, “lengua de la gente”, perteneciente a la familia lingüística *kichwa*, adquiere características lingüísticas propias y diferentes al *kichwa* serrano, del cual es posiblemente originario.



IMAGEN 90. Indígenas *kichwa* (grabado de Marcooy, 1875).



IMAGEN 91. Dos hombres *kichwa lamista* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

Kichwa Lamista

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se encuentra en la Región de San Martín. Con 16.929 personas censadas constituye el 5,1% de la población indígena (INEI, 2009; Mora, 1994).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Considerados descendientes de los *chancas*, grupo resistente a los incas, los *kichwa lamistas* son el resultado de un largo proceso de transformación al que fueron sometidos diferentes grupos indígenas amazónicos conocidos como *motilones*.

Lamas, origen de esta etnia, es una de las ciudades más antiguas del oriente peruano y data de tiempos inmemoriales empezando con los primeros pobladores primitivos que llegaron en oleadas migratorias establecidos en varios lugares de lo que hoy es San Martín. Entre los Pueblos Indígenas que abarcaron esta parte de la selva están los *caribe*, los *tupí guaraní* y los *arawak*. Cuando los *chancas* llegaron a la región, esas etnias abandonaron su territorio y se reubicaron en la colina donde hoy se encuentra la ciudad de Lamas.

Hacia 1538, el Corregidor de Cajamarca y Chachapoyas Riva Herrera inició la conquista armada de los territorios al este de la recién fundada ciudad de Moyabamba, llegando hasta el Medio Huallaga. Durante esta campaña fue fundado un fuerte alrededor del cual fueron reunidos seis diferentes grupos: *tabalazos*, *lamas*, *amasifuynes*, *cascabosoas*, *jaumuncos* y los *payanos*, además de miembros de otras tribus como *suchichis* y *muniches*. Estas poblaciones fueron repartidas en encomiendas. Posteriormente, bajo el régimen misional jesuita les fue impuesto el *kichwa* como *lingua franca*. En 1650 un grupo de evangelizadores españoles erigirían sobre este fuerte la ciudad de Lamas con el nombre de "La ciudad de Triunfo de la Santísima Cruz de los Motilones de Lamas". Después de la conquista española, parte de la población natural se desplazó a los espacios periféricos de la nueva ciudad donde formaron su espacio residencial de acuerdo a sus costumbres y ancestros. Hoy en día el principal grupo étnico de la zona es el *kichwa lamista*, que aún conserva el idioma *kichwa lamista*.

Durante el siglo XVII, estos indígenas pacificados se transformaron en una unidad territorial. Tras la Independencia del Perú, como resultado del Decreto Bolivariano de privatización de tierras comunales en Los Andes, se produjo una corriente migratoria hacia esta región promovida a través de diferentes leyes dadas durante el Gobierno de Castilla. El resultado de esta migración, a fines del siglo XIX, ha sido que la población indígena de Lamas devino en una minoría étnica, siendo el *kichwa* y la vestimenta introducida en la etapa misional los diacríticos étnicos básicos.

A partir de 1960, como consecuencia de nuevas olas migratorias hacia la ceja de selva promovidas por el Estado -y que tiene como expresión la construcción de la Carretera Marginal de la Selva- se produjo una serie de cambios en la región que afectan a los *kichwa lamistas*: deterioro de los recursos naturales, expansión de la creciente ganadería y agricultura de corte comercial, explotación de coteles e incremento del narcotráfico.

A partir de 1996, el Estado creó territorios comunales pertenecientes a las comunidades nativas, entregando así títulos de propiedad a nombre del Estado.

ESTRUCTURA SOCIAL

En este grupo étnico, las categorías fundamentales de la organización social son el *ayllu*, el *barrio* y la división en *mitades*.

El *ayllu* está constituido por la parentela de un individuo, es decir, por sus parientes tanto del lado paterno como materno, lo que se denomina un grupo cognático de parentesco. Este se encuentra organizado alrededor de un individuo generalmente masculino, mayor de edad y de gran prestigio. Representa un grupo espacialmente localizado en virtud de una regla de residencia post-matrimonial patri-virilocal. Muchas veces estas unidades localizadas giran en torno a un chamán. Si bien el *ayllu* es una organización bilateral (porque se contempla al padre y a la madre), este presenta un cierto sesgo patrilateral debido a que los derechos del uso de la tierra y de los utensilios son transmitidos patrilinealmente, teniendo como punto de referencia la figura paterna, al igual que los apellidos. Por otro lado, las hijas reciben posesiones femeninas de su madre.

Los *ayllu*, en grupos espacialmente localizados, se encuentran ubicados dentro de *barrios*. Estos son unidades sociales y territoriales que pueden ser definidas como *ayllus* extendidos. Los *barrios* a su vez se encuentran agrupados en dos conjuntos que constituyen las *mitades endógamas* (alianzas matrimoniales entre los *ayllus* de una misma mitad), como a través del antagonismo entre los *ayllus* de una u otra mitad que tiene expresión en grandes luchas rituales, en las que los miembros de un determinado *ayllu* se alían con los de la mitad a la que pertenecen contra los de la mitad opuesta.

Si bien la terminología de parentesco señala la distinción entre primos paralelos y cruzados, el matrimonio entre estos últimos está prohibido, permitiéndose el matrimonio solo entre individuos de *ayllus* distintos. La regla de residencia es patri-virilocal, es decir, el nuevo matrimonio vivirá en el barrio al que pertenezca el varón.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La economía de los *kichwa lamistas* depende principalmente de la horticultura de roza y quema. La caza y la pesca aún son importantes. Actualmente ya no se practica la recolección. La crianza de aves de corral, de animales

menores y de ganado vacuno ha cobrado gran importancia en la economía de este grupo. Productos agrícolas como maíz, frijol yuca, plátano, café y tabaco, además de aves de corral y ganado, son comercializados por los lamistas en Tarapoto. Los *kichwa* pertenecientes a estos territorios comunales acuden a la ciudad de Lamas para utilizar a la misma como su lugar de referencia de intercambio comercial y de inter-relación con la población no *kichwa*.

ESCOLARIDAD

En cuanto al nivel de educación, la instrucción primaria es el nivel más elevado para el 62% de la población, en tanto que un 17% no ha asistido a la escuela. La educación secundaria representa el nivel de instrucción más elevado para el 19% de esta población, en tanto que solo un 2% accedió a estudios superiores. Del total de personas con estudios superiores, el 66% no tienen estudios universitarios y únicamente el 20% culminó su carrera universitaria (lo cual supone un 0,6% de la población total).

Esta etnia tiene una lengua vernácula, la *kichwa lamista*, que es hablada en San Martín, Sisa y Lamas, por unas 14.000 personas.

VULNERABILIDAD

Por su alto volumen poblacional, buen nivel de organización y baja incidencia de presiones externas significativas, se les puede considerar en una situación de *baja vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

Etimológicamente *Urku* es una palabra utilizada por la etnia *kichwa lamista*, que significa “cerro”, y que simboliza la Selva Alta donde se origina la gran cuenca amazónica.

La organicidad de los *kichwa lamistas* se manifiesta en la comunidad (*llakta* o pueblo), el sector, la microcuenca y las familias, sin límites que dividan una con otra, todo está entrelazado, formando el *pacha* o tejido; con caminos anchos para relacionar las comunidades, caminos angostos para relacionar las familias cercanas o las chacras, y los caminos mucho más angostos todavía para relacionarse con el monte. Es en estas *pachas* en donde se manifiesta la diversidad agrícola.

Mantienen la interdependencia entre las colectividades naturales, rotando monte-chacra, chacra-monte para la regeneración de la vida, ciclicidad que vigoriza la semilla (hombre-planta). Asocian y rotan las chacras y los chacareros, buscan la familiaridad intra e inter-específica entre los cultivos y rotan si no hay familiaridad cercana.

En la vida comunitaria de los *kichwa lamistas*, los *runa* participan uniéndose de diferentes maneras para criar la chacra, en los grupos denomina-



92



93

IMAGEN 92. Niña lamista con vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 93. Mujeres lamistas (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

dos como los *chuklla-chukllas*, *maqui-maquis* o los *choba-chobas* (que en *kichwa* significa ‘mano a mano’ o ‘pelo a pelo’). Los grupos se manifiestan con mucha elasticidad y dinámica, con uniones pequeñas de 1 a 2 personas y/o familias, a grupos grandes de 20 a 30 personas y/o familias, variando según el tipo de cultivo o la actividad chacarera a realizar. En esta organicidad está expresada la colectividad natural mediante la relación interdependiente entre la naturaleza, los *runas* y las deidades, viviendo en ciclicidad y en asociación unos con otros. La naturaleza se manifiesta mediante los *sachas* y los *llactinos* o pueblerino (de *llakta*), que son considerados como las crías de los *aukas* o antiguos y de las ánimas del monte; las deidades son los *maman* que se denominan los *mamanyados*, *machuyados* o *supayados* (de *supay* que es el espíritu); y los humanos que son los *wiwas* (o sea son los criados de los *runa*); estas tres comunidades se crían en la chacra y el monte.

En este mundo viviente, como es el de los *kichwa lamistas*, se relaciona mejor quien mejor sabe conversar. Saber conversar es saber relacionarse con los signos que nos da el entorno, tener resaltadas todas las sensibilidades para relacionarse en forma holística: uno mismo no es uno solo, sino que se es la trama de la vida: en uno anida la colectividad natural, como puede anidar en una planta de maíz, de yuca, etc.

En este mundo viviente, como es el de los *kichwa lamistas*, se relaciona mejor quien mejor sabe conversar. Saber conversar es saber relacionarse con los signos que nos da el entorno, tener resaltadas todas las sensibilidades para relacionarse en forma holística: uno mismo no es uno solo, sino que se es la trama de la vida: en uno anida la colectividad natural, como puede anidar en una planta de maíz, de yuca, etc.

El *tantankuna llakta* es el espacio en el que se vinculan los *kichwa lamistas* con los montes, los pozos, las comunidades, y todo lo que en él habita, mediante diferentes caminos.



IMAGEN 94. Familia *kichwa* del río Napo (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

Kichwa del Napo

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Habitán los ríos de Napo y Tahuamanu. También se encuentran en Ecuador, en el Alto Napo y afluentes (ríos Ansuy y Jatun Yacu). Con un total de 19.118 individuos, que incluyen a los denominados *kichwas* santarrosinos, los *kichwas* del Napo representan el 5.7% de la población indígena (INEI, 2009). En Ecuador se les conoce también como *quijos kichwa*, y tienen una población de aproximadamente 70.000 personas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los *kichwa del Napo* son descendientes de los *quijos*, ubicados tradicionalmente en el actual territorio del Ecuador. Fueron traídos al Perú por los patronos caucheros donde se unieron a poblaciones que habían perdido su identidad originaria; pero se cree que estos grupos pertenecían a grupos como *omagua*, *archidona*, *sonus*, *vacacocha*, *záparo*, *aushiris*, *semingayés* y algunas familias *jíbaro*.

A lo largo de su historia han sufrido constantes episodios de abuso y explotación. De esta forma, desencadenaron grandes rebeliones como la de Ávila y Archidona en 1578 y la de los *quijos* en la escasez de mano de obra en la producción de la *shiringa* (caucho). Intentando evitar estos abusos, un grupo se desplazó a la Región de Madre de Dios, dando lugar a los llamados *kichwa santarrosinos*.

Tanto los colonos como los misioneros jesuitas implantaron la lengua *kichwa* entre estos grupos para facilitar el trabajo evangelizador. Como resultado de esta actividad misionera se conserva muy poco de su cultura nativa originaria, aunque aún emplean el *kichwa* como lengua franca.

En 1972, dos individuos *kichwa del Napo* asistieron al congreso de líderes *shipibo* de ese año y pocos meses después promovieron la organización de un congreso similar entre sus paisanos. En dicha asamblea decidieron elegir a sus propios líderes y liberarse de los patronos que aún les sometían. Desde entonces han desarrollado actividades como la extracción de la madera, la ganadería, la agricultura y el comercio de pieles de una forma cada vez más independiente.

ESTRUCTURA SOCIAL

En el sistema de parentesco de los *kichwa del Napo*, la unidad fundamental es el grupo de consanguíneos bilateral denominado *ayllu*. Si bien no existe una regla prescriptiva de matrimonio, el tabú del incesto se extiende a los consanguíneos bilaterales de primer grado y a los individuos con los que



95



96

IMAGEN 95. Comunidad *kichwa* del Napo (Carlos Mora).

IMAGEN 96. Mujer e hija *kichwa* del Napo en la cocina (Cristina López Wong, 2007).

se establece un parentesco simbólico (compadres). Este compadrazgo se establece mediante el apadrinamiento del matrimonio, el bautismo y la primera comunión. El patrón de residencia post-matrimonial es uxorilocal.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La horticultura de roza y quema constituye una de sus principales actividades económicas. En los huertos siembran yuca, plátano, maní, maíz, camote, caña de azúcar y frutales. La caza, la pesca y la recolección representan asimismo actividades importantes para su subsistencia. La crianza de animales menores sirve para complementar la dieta en la medida en que los recursos de la caza y la pesca se tornan cada vez más escasos.

Los *kichwa del Napo* suelen comercializar arroz, yute, maíz y frutas diversas, así como pieles y maderas finas. Esta última actividad en gran medida se realiza bajo el sistema de habilitación por parte de los patrones.

ESCOLARIDAD

Entre los *kichwa del Napo* los analfabetos representan el 36% de la población. Se observa también un bajo nivel educativo, ya que el 30% de dicho grupo no ha asistido nunca a la escuela. La instrucción primaria resulta ser el mayor nivel de instrucción alcanzado para el 5.7% de esta población. En tanto que un reducido porcentaje (4,6%) accedió a cursar estudios superiores.

A pesar de disponer de escasa información referente a la infraestructura educativa, número y origen de los docentes, el programa de educación bilingüe dirigido por los maestros indígenas en las comunidades *kichwa runa* es uno de los pioneros en Perú.

VULNERABILIDAD

Por su alto volumen poblacional, buen nivel de organización y baja incidencia de presiones externas significativas, se les puede considerar en una situación de *baja vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

La teoría social de su parentesco (Uzendoski, 2006) representa una filosofía que define el cuerpo y su relación con el cosmos. El parentesco se basa en el problema de que ninguna experiencia humana se da por construida; la realidad humana tiene, por tanto, que ser constantemente re-creada.

Ninguna relación de sangre existe sin una relación de afinidad. Por lo tanto, la afinidad justifica la consaguinidad. Una relación de afinidad es una relación que se forma con el "otro", ya sea un ser humano o un espíritu de la selva; y este tipo de relación debe producirse y crearse por la acción

humana, pero nunca llega a representar perfectamente la consanguinidad.

Las relaciones de sangre compartida forman la base de la familia, o el *ayllu*. Sin embargo, la circulación de sustancia material (*yahuar*) no se puede separar de la circulación de la sustancia del alma (*samai*) que circula entre todos los seres vivos, la naturaleza y cualquier objeto chamánico, especialmente las piedras. La persona se forma de su sustancia física y del alma, y estos dos aspectos son igualmente importantes en las formas del parentesco. Por ejemplo, después del nacimiento de un hijo los padres tienen que ayunar y seguir las prácticas del *couvade* (en caso contrario el niño va a crecer torcido y puede enfermarse o morir por falta de energía vital que se transmite desde los padres al niño). Los padres contribuyen con la "sustancia de alma". También los chamanes manipulan este modelo de parentesco para formar alianzas y conexiones de consanguinidad.

Por otro lado, el amor o *llakina* produce no solo relaciones sociales sino también circula como la presencia afectiva del poder. Ellos ven la génesis de la vida misma formada por actos de amor. El amor, como sustancia de vida y parentesco, circula como poder entre todos los seres vivos y divinos. Dar amor o pensar bien de una persona es transferirle un poco de fuerza, poder o energía.

Todo el mundo manipula este modelo de parentesco espiritual a través de rituales, afectividad social, lugar de residencia, memorias, sueños y pensamientos. Por ejemplo, aunque el *ayllu* se basa en la idea de consanguinidad, tiene que ser producido a través de prácticas y símbolos de la afinidad. La boda tradicional también sigue esta lógica donde los participantes dicen que el fin es transformar dos familias (*ayllu*) en una. Lo ideal es transformar la afinidad en consanguinidad.

Además, el *samai* puede transferirse a otra persona o mejorar a un enfermo, como en los rituales de curación chamánica. Las personas más fuertes o los chamanes han acumulado mucho *samai* (alma). Una persona recibe su *samai* inicial de sus padres y de la línea familiar que está conectada a los tiempos míticos. A través de sus vidas, el *samai* va creciendo y una persona puede recibir más *samai* de cualquier otra persona que se pone de acuerdo para dárselo. Por ejemplo, un joven le pide a un anciano soplarle en la corona para recibir su poder. Los chamanes son las personas que tienen más *samai*.

Kichwa del Pastaza y el Tigre

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en las Regiones de Loreto y San Martín, en los ríos Tigre, Pastaza, Marañón, Huallaga y Corrientes. Datos estimados de su población en los años 1970s señalan que fluctuaba entre 4.000 y 8.000 personas (Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). En la reconstrucción de la información censal de 1981 efectuada por Mora (1994), se registró un total de nueve asentamientos de este grupo con un volumen poblacional de 1.395 personas. En los años 1990s, los 2.175 individuos representaban solo el 0,90% de la población indígena censada (INEI, 1993). El censo de INEI (2009) establece una población de 116 personas. Existe de esta forma una gran diferencia entre censos.

En Ecuador se les conoce como canelos *kichwa*. Su población suma alrededor de 10.000 personas distribuidas en la región comprendida entre Puyo y las cabeceras del Bobonaza, así como en el área comprendida entre los ríos Bobonaza y Curaray.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

De manera similar a los *kichwa del Napo*, los *kichwa del Pastaza* constituyen una población compuesta por familias que perdieron su identidad étnica. Proviene de los grupos *canelo*, *coronado*, *urarina*, *romayna*, *shimiagés*, *arabela*, *murato* y *achual*, a los que durante el período misionero les fue impuesto el idioma *kichwa*.

Las crónicas misioneras del siglo XVIII no reportan la existencia de grupos de habla *kichwa*. Es muy posible que estos pueblos recibieran la influencia *kichwa* debido a presiones de los misioneros. La enseñanza del *kichwa* era utilizada por los jesuitas para eliminar la enorme diversidad de lenguas que hablaba la gente de esa región. No obstante, se cree que ese proceso fue iniciado por los propios *inkas* en tiempos pre-colombinos.

En los siglos XVII y XVIII, los dominicos emprendieron la tarea de formar misiones constituyendo entre otras la de los *canelo* (así denominada por la abundancia de canela en sus tierras) sobre el río Bobonaza y la de Andoas en el río Pastaza. Estas agrupaciones, debido a las guerras y epidemias, fueron reubicadas en repetidas ocasiones. Los dominicos fueron más efectivos que los jesuitas a la hora de mantener sus misiones, tal vez gracias a que el área donde se establecieron sirvió como zona de refugio para pueblos afectados por las correrías y los traficantes de esclavos. Posteriormente, estos pueblos serían absorbidos por la población pre-existente mediante un proceso de transculturación (Revee, 1988). De esta forma, las misiones dominicas parecen haber contribuido al proceso de etno-génesis *kichwa* debido a los matrimonios entre *canelo*, *achual*, *kichwa del Napo* y *záparo*.

Durante el período colonial se desarrollaron importantes intercambios comerciales, que permitieron que tanto los *canelo-kichwa* como los *kichwa del Napo* se trasladaran a los ríos Huallaga y Marañón en busca de sal y curare.

En el transcurso del siglo XVIII se observó de forma simultánea una importante caída poblacional y el desarrollo de grandes movimientos migratorios, producto del traslado masivo de pueblos provenientes de otras áreas amazónicas. Sin embargo, en el siglo XIX se evidenció una recuperación demográfica en el área del Bobonaza-Curaray por el hecho de ser una zona de refugio.

La explosión del caucho a finales del siglo XIX afectó severamente a la población establecida en dicha área, al ser trasladados importantes contingentes poblacionales desde los ríos Pastaza y Bobonaza a las cuencas de los ríos Tigre y Ucayali. Con la caída del “boom” del caucho, estas comunidades participaron en la explotación de la leche caspi y otras resinas.

La guerra con Ecuador en 1941 produjo la ruptura de importantes relaciones interétnicas en el área de los ríos Napo, Curaray y Pastaza, sobre todo en el ámbito de los circuitos comerciales para la adquisición de sal y curare, así como para el desarrollo de los intercambios matrimoniales.

En los últimos años, la actividad maderera en la zona del Pastaza y, posteriormente, la explotación petrolera en las cuencas del Tigre y del Pastaza impactaron la estructura socio-económica de este grupo. La organización de federaciones *kichwa* en la década pasada constituyó un importante avance en la tarea de reivindicación de los derechos de esta población.

ESTRUCTURA SOCIAL

El sistema de parentesco está caracterizado por relaciones de tipo bilateral. Existe una marcada diferencia entre parientes cruzados y paralelos. De esta forma, los primos paralelos son clasificados como hermanos y los cruzados como parientes lejanos, e incluso no son denominados con términos *kichwa*.

El *ayllu* es el universo social básico de todo individuo, es su familia extensa; mientras que la *llakta* es la unidad residencial del *ayllu*. Esta situación difiere a la existente en la región andina, donde el *ayllu* constituye también la unidad territorial (Reeve, 1988).

Los matrimonios son arreglados por los padres de los cónyuges, existiendo por parte del novio el servicio a la familia de la esposa. El compadrazgo se presenta como una forma de extender el *ayllu* y se mantiene mediante continuos y mutuos obsequios de bienes y servicios, siendo considerado como un lazo de consanguinidad.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La economía de los *kichwa* del Pastaza y del Tigre se basa en la horticultura de roza, la caza y la pesca. Los principales productos cultivados en los huertos son la yuca, plátano, maíz, arroz y algodón. La caza y la pesca son

actividades desarrolladas tanto de manera individual como colectiva. La recolección representa una actividad cada vez menos importante.

La principal actividad económica orientada hacia el mercado es actualmente la extracción de madera, realizada individualmente dentro del sistema de habilitación de los patrones.

ESCOLARIDAD

Este grupo presenta un alto porcentaje de analfabetos (47%) entre la población. Esta situación está estrechamente relacionada al bajo nivel educativo de la misma, ya que un 32% no ha asistido a la escuela. El 56% de la población solo ha estudiado educación primaria, incompleta en muchos casos. Las personas con educación secundaria representan el 34% y las que cursaron estudios superiores supone el 1,8% de la población. Carecemos de la información sistemática relativa a la infraestructura escolar y al personal docente.

VULNERABILIDAD

Este grupo relativamente pequeño se encuentra en una zona de intensa explotación petrolera, pudiendo considerarse en una situación de *alta vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

El mundo fue creado por *Yaya* (Dios), flotando sobre el agua. Está sostenido por él, por eso se teme que en cualquier momento pueda hundirse. *Yaya* puede hablar para que no pase nada y las cosas obedecen y se calman. Dios puede soltar el mundo para que se hunda cuando hay mucha maldad de la gente.

Los *kichwa del Pastaza* creen que el mundo está dividido en cinco partes: *Yakuruna Wasin* o lugar del agua; *Runapa Kawsana Allpa*, donde vive la gente; *Wayyra Kawsana*, donde está la tierra sin vegetación, las nubes, el aire y la lluvia; *Wañushkakunala Runankunawan Llaktan*, lugar de los muertos; y *Yayanchikpa Runankunawan Llaktan*, lugar de *Yaya* (Dios), el sol, la luna y las estrellas.

En *Yakuruna Wasin* o lugar del agua, formada por cochas y ríos, vive el *Yakuruna*, 'gente del agua' o dueño del agua, sobre el lagarto que es su canoa. Él cuida toda clase de peces y animales. Las rayas le sirven de sombrero, las carachamas son sus zapatos y los peces macanas son su machete.

La gente vive en *Runapa Kawsana Allpa*, junto con los animales y los seres de la naturaleza. Para entrar en el monte desconocido, primero debemos pedir permiso al dueño del monte que es *Sacharuna* (hombre de monte, gente de la selva). Solo así se podrá andar sin miedo, porque si no se hace así se puede enfermar o se puede perder siguiendo el sonido



97



98



99



100

IMAGEN 97. Mujer *kichwa* del Pastaza (Claudia Ríos, 2008).

IMAGEN 98. Niña *kichwa* del Pastaza (Claudia Ríos, 2008).

IMAGEN 99. Hombre *kichwas* del Pastaza en una minga (Claudia Ríos, 2008).

IMAGEN 100. Reunión de *kichwas* del Pastaza en la casa comunal (César Ching, 1996).

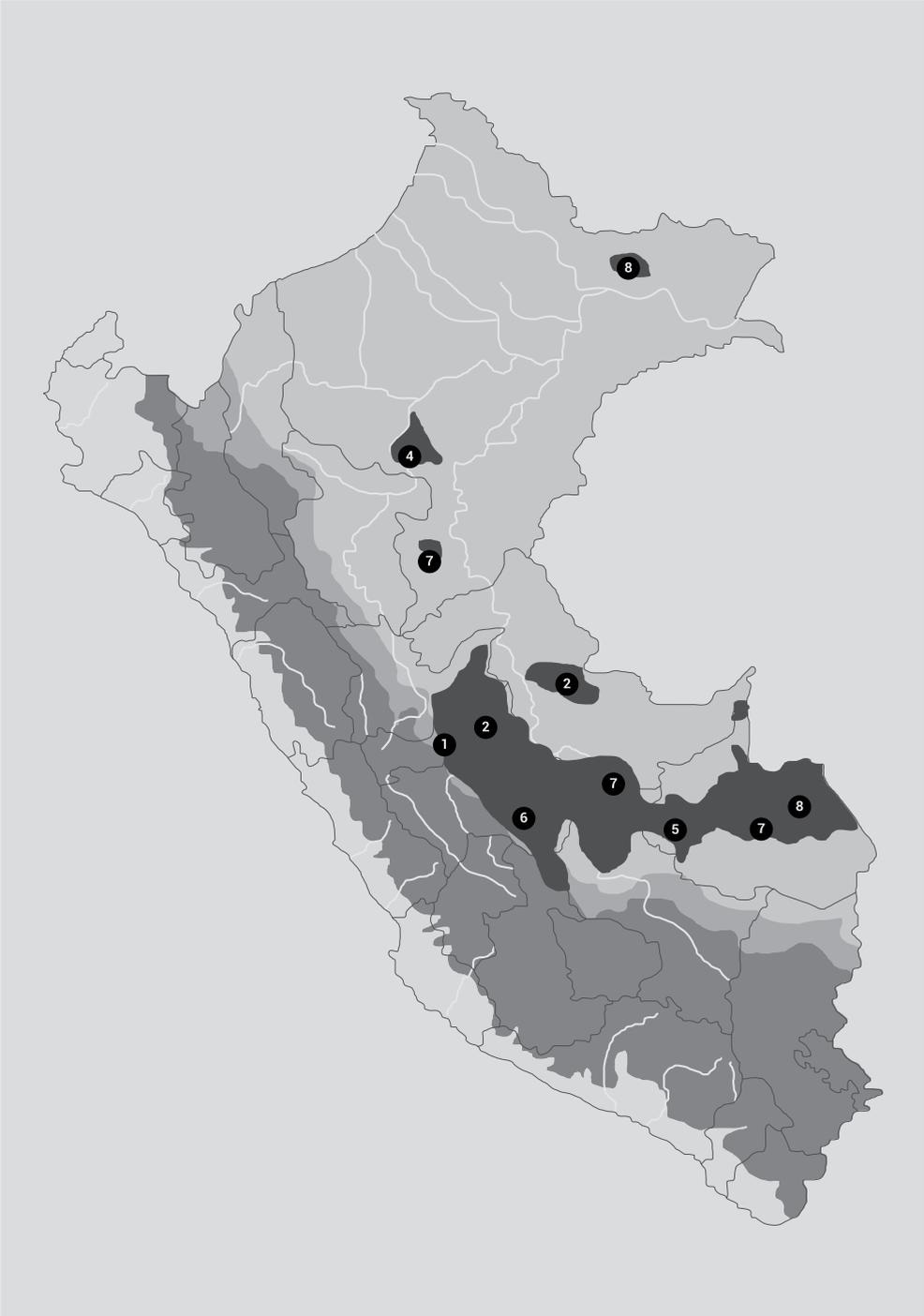
de cualquier animal. De esta forma les roba y les lleva hasta su casa (las aletas de la lupuna).

No hay muchos brujos, con lo que para curarse el *kichwa* llama a las madres de las plantas. Ellas curarán a través de los sueños. En ocasiones para aprender se toma toé. En las purmas (chacras abandonadas) viven las almas de los muertos malos. Ellos hacen daño y asustan a la gente. Se presentan como personas y parecen amigueras, pero pueden enfermar y matar a las personas. El mes de la creciente del agua es el mes de los muertos. Entonces se recuerda a los muertos. Se cocina lo que le gustaba al difunto, se toca tambor y flauta, se ríe y se come.

En la *Wayyra Kawsana* solo hay tierra, pero sin plantas. En este espacio vive el aire, su madre es *Wayra mama*. Cuando sopla fuerte es porque anda con muchos malos espíritus. Los brujos entonces aprovechan para hacer daño a la gente. En este espacio también se encuentra la madre del rayo (*Illapa mama*). Ella era una mala persona. La gente empezó a perseguirle y él escapó al lugar donde termina la tierra y empieza el cielo, al lugar libre de plantas, animales y personas. Allí se escondió detrás de las nubes. Cuando llueve, esa agua son las lágrimas que caen de sus ojos al darse cuenta de que hace daño a las personas.

En *Wañushkakunala Runankunawan Llaktan* habitan las almas buenas. Es un lugar maravilloso con cosas bonitas, caza y pesca en abundancia. En este espacio hay un camino que lleva a un lugar oscuro donde se dirigen las almas malas. Allí lloran sin parar.

En *Yayanchikpa Runankunawan Llaktan* vive Yayá junto con el sol, la luna y las estrellas. El sol y la luna son varones y las estrellas son mujeres. Antes, *Yaya* vivía trabajando la chacra. Cuando su papá cazaba alguna presa pequeña, él la convertía en gran presa. Como la gente le tenía envidia, él quería salir del lugar. Para eso plantó un pijuayo. Cuando creció ese pijuayo subió y desde la altura convirtió a esa gente en largartos, boas y anguilas. El pijuayo creció hasta llegar hasta el cielo y allí quedó. *Yaya*, desde arriba, protege para que no pase nada malo con los animales.



MAPA 2. Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Arahua-Arawak*: *amuehas-yanesha* (1), *asháninka* (2), *culina* (3), *chamicuro* (4), *matsiguenga* (5), *nomatsiguenga* (6), *piro-yine* (7), y otros grupos menores –*iñapari*, *resígaló*- (8).

Familia Arawak Maipuren

Comprende alrededor de 80 lenguas y dialectos que actualmente se hablan en las Guayanas, Venezuela, Colombia, Brasil y hasta las estribaciones de los Andes peruanos. La mayoría de sus hablantes forman parte de pequeños grupos tribales.

Antes de la conquista española, las lenguas arawakanas se hablaban en regiones muy dispersas y discontinuas entre sí, abarcando desde el Caribe hasta el Gran Chaco y las fuentes del río Xingú, y desde la desembocadura del Amazonas hasta las laderas de los Andes.

El origen de la familia probablemente sea el bajo Amazonas, entre la desembocadura del río Negro y la isla de Marajó, desde donde se habría dispersado siguiendo los afluentes del Amazonas. Como dato que infiere la antigüedad de esta familia podríamos decir que el grado de divergencia interna de las lenguas de este tronco se calcula en 45 siglos.

Dentro de las lenguas arawakanas se incluyen diversos Pueblos Indígenas, como los *culina*, *asháninka*, *chamicuro*, *matsiguenga*, *nomatsiguenga*, *yanesha amuesha* y, finalmente, *piro/yine*.



IMAGEN 101. Diseño de una cushma o túnica yine (Cotton INIT SAC).

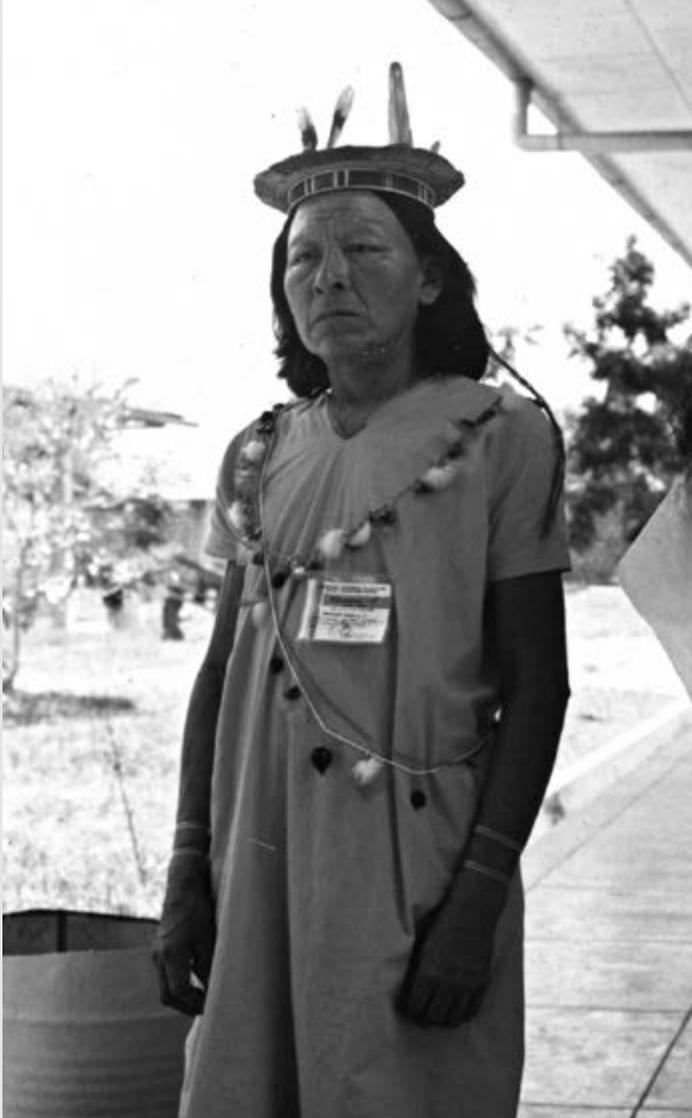


IMAGEN 102. Representante *amuesha* en una reunión federativa indígena (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

Amuesha

LOCALIZACIÓN Y CENSO

También denominados *yanesha*, *amage* o *amuexia*, se ubican en los ríos Palcazú, Pichis, Pachitea, Huancabamba, Cacazú, Chorobamba, Yurinaqui, en la Región de Huanuco (Distrito de Yuyapichis), Región de Junín (Distrito Perené) y Región de Pasco (Distritos de Oxapampa, Palcazu y Villa Rica). Sus comunidades están situadas en un rango de altitud que va de los 200 a los 1.600 metros sobre el nivel del mar.

Se tiene información demográfica sobre este grupo desde inicios del siglo XVIII gracias a los registros llevados a cabo por los misioneros franciscanos. Diversos autores coinciden en señalar que a fines de los 1970s, el volumen de población *amuesha* se ubicaba entre 4.000 y 5.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). En 1994 se censaron 25 asentamientos *amuesha* con un total de 6.097 personas. Según censos realizados en 2007 (INEI (2009) cuentan con una población de 7.523 individuos (1.146 familias), pertenecientes a 42 comunidades; según información del Ministerio de Cultura de Perú (2017) este grupo está formado por 11.316 personas. Es un grupo relativamente pequeño pues constituyen apenas el 2,3-4,0% de los habitantes indígenas censados en la Amazonía del Perú.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los *amuesha* fueron contactados inmediatamente después de la Conquista entre 1553 y 1576. El primer contacto fue realizado por el fraile Diego de Torres de la Orden Religiosa Militar de La Merced. Tras esta primera expedición, dominicos y franciscanos intentaron sin éxito establecer misiones en la región. Pero no fue hasta principios del siglo XVIII cuando la administración colonial decidió apoyar con dinero y hombres armados los esfuerzos misionales. Entonces los franciscanos lograron un control más regular de los *amuesha* bajo la dirección de un experimentado misionero, el Padre Francisco de San Joseph. En 1707 este misionero ingresó en el territorio *amuesha* desde la ciudad de Huánuco. Entre ese año y 1715, funda cinco misiones en dicha zona: Cristo Crucificado del Cerro de la Sal, Nuestra Señora de Quimiri, San Antonio de Eneo, San Joaquín de Nijandaría y Purísima Concepción de Metraro.

Asegurado el control del área entre la ciudad de Huánuco y estas misiones, los franciscanos buscaron extender su dominio sobre el cercano Cerro de la Sal y las rutas de acceso a este lugar, al que acudían todos los años los *campa asháninka*, *piro*, *shipibo* y *conibo*, vecinos de los *amuesha*, pretendiendo así extender el control colonial sobre el resto de las sociedades indígenas de la Montaña Central.

Numerosas epidemias diezmaron la población en las mencionadas misiones, dando origen a revueltas que condujeron finalmente a la gran rebelión de 1742, liderada por Juan Santos Atahualpa. A partir de dicho levantamiento la Montaña Central se mantuvo cerrada. Este hecho coincidió con la demanda nacional e internacional de productos tropicales como la zarzaparrilla, quinina, tabaco, aguardiente, café y coca. A partir de ese año, diversos gobiernos estimularon la colonización de la región como medio para asegurar el control e integración del territorio del naciente estado peruano. Con este fin, se fundó la Sociedad de Inmigración y Colonización bajo cuyo auspicio fueron asentados en el extremo norte del territorio *amuesha*, área del Pozuzo, campesinos alemanes procedentes del Tirolo.

Hacia 1880, el precio internacional del café se incrementó atrayendo a gran número de colonos a los valles de Paucartambo y Chanchamayo. A pesar de haber sido diezmadados por nuevas epidemias entre 1879 y 1880, los *amuesha* se enfrentaron a los colonos. Sin embargo, las epidemias recurrentes fueron interpretadas como una venganza de los colonizadores y depusieron las armas.

Pocos años después, ante el "boom" del caucho, el Estado financió la apertura de la llamada Vía Central, un camino de herradura que conectaba la ciudad de Tarma en los Andes con las orillas del río Pichis, medio de comunicación entre Lima e Iquitos, en aquel entonces el centro económico de esta industria. Paralelamente, los *amuesha* fueron reunidos en las misiones de Quillazú, San Luís de Achualo y Sogormo.

En este contexto, la Peruvian Corporation, una empresa británica conformada por acreedores del estado peruano, recibió una concesión de 500.000 hectáreas para la producción de café en territorio de los *amuesha* y los *asháninka*. No obstante, los *amuesha* no sufrieron los abusos impuestos a otros Pueblos Indígenas de la Amazonía peruana durante el auge del caucho a fines del siglo XIX. A partir de 1860 la afluencia de colonos andinos y europeos al área que ocupaban empujó lentamente a muchos de ellos hacia las cuencas de los ríos Palcazu y Pachitea.

Durante la primera mitad del siglo XX continuó la apropiación gradual y la fragmentación del territorio *amuesha* por parte de los colonos. La llegada del hombre occidental representó para los *amuesha* la pérdida de territorios y el cambio de hábitos de vida, pues fueron agrupados en pueblos y, extensos territorios suyos pasaron a propiedad de los colonos. En 1974, con la Ley de Comunidades Nativas, fragmentos del territorio tradicional fueron entregados en propiedad a las comunidades existentes que para ese entonces habían constituido la primera expresión representativa de carácter étnico en la Amazonía peruana, el Congreso Amuesha. De esta forma, la Ley de Comunidades Indígenas reparó en parte la situación de desposesión al conceder en propiedad a los grupos *amuesha* algunos territorios. Pocos años más tarde, esta sería reemplazada por la Federación Yanasha.

Durante los años 1980, los *amuesha* recibieron el impacto del fenómeno de la violencia política, aunque en menor medida que los *asháninka*. Asimismo, de manera más reciente, se han visto afectados por el narcotráfico que se ha extendido en la región.

ESTRUCTURA SOCIAL

Esta población está dividida en al menos 42 pequeños grupos, cuyo tamaño varía entre dos y más de cien familias. Veintiocho de estos grupos son comunidades reconocidas y tituladas por el estado peruano en los últimos 30 años. Los *amuesha* comparten algunas comunidades tituladas con el pueblo *asháninka*.

Los *amuesha* están constituidos por familias extensas basadas en la co-residencia de un grupo de hermanos. La regla de descendencia es bilateral. La terminología de parentesco es de tipo Dravidio, donde se define como matrimonio preferencial aquel con el primo cruzado del sexo opuesto. Presentan la regla de servir a los padres de la novia. Sin embargo, no existe una verdadera regla de residencia post-matrimonial uxorilocal, tendiendo a la residencia en el territorio de la familia más prestigiosa, sea la del hombre o de la mujer. Los hombres prestigiosos o poderosos buscarán retener a sus hijos con ellos dando lugar así los hermanos co-residentes al surgimiento del núcleo de un asentamiento.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La agricultura constituye la actividad económica más importante entre los *amuesha*, siendo sus principales cultivos: yuca, plátano, pituca, sachapapa, camote, maíz, arroz y frutales. La agricultura comercial ha logrado un gran desarrollo en este grupo especialmente en las comunidades de Oxapampa y Villa Rica dedicadas al cultivo del café y el achiote. Asimismo, venden frutas, maíz y arroz. En los últimos años, ante la demanda nacional e internacional de uña de gato, algunas comunidades *amueshas* han optado por la extracción y comercialización de este producto.

La caza se practica cada vez menos debido a la creciente escasez de animales en su territorio como producto de la colonización. La pesca es poco frecuente y escasea por estas mismas razones. En algunas zonas del territorio tradicional, la caza, la pesca y la recolección ya no se realizan al haberse agotado los recursos. En 1988, sobre un territorio de 34.774 hectáreas se estableció, en el Distrito de Palcazu, la Reserva Comunal Yanasha con la finalidad de proteger la fauna que sirve de sustento a las comunidades *amuesha* de la zona.

Como fuente alternativa de proteína animal, muchas familias crían gallinas y animales menores. La ganadería ha logrado un cierto desarrollo, principalmente en las comunidades del Palcazu. Una modalidad bastante extendida de esta actividad es el sistema de tenencia al partir introducido por los colonos ganaderos. La explotación maderera con fines comerciales es también una actividad importante.

Durante la década de los 1980s, los *amuesha-yanasha* constituyeron una cooperativa forestal para la extracción, transformación y comercialización de la madera. Otro proyecto importante de este grupo ha sido el Comité de Artesanos de la comunidad de Tsachopén para la elaboración de piezas de cerámica.



IMAGEN 103. Representante *amuesha* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

ESCOLARIDAD

Las comunidades *amuesha* tienen uno de los más elevados niveles de alfabetismo (78%) entre la población. Se observa un alto grado de escolaridad. Al menos el 49% ha cursado estudios primarios. La educación superior sigue siendo una meta difícil de alcanzar, solo el 7% de la población ha accedido a ella.

La actividad docente es ejercida mayoritariamente por maestros mestizos que representan el 60% del total. En secundaria, el porcentaje de profesores mestizos alcanza el 80% del cuerpo docente. En las comunidades *amuesha* existen 10 centros de educación inicial, 45 escuelas primarias y 9 colegios secundarios. Las escuelas de educación primaria presentan un importante déficit de personal docente, existiendo como promedio menos de dos profesores por escuela.

VULNERABILIDAD

Las diversas presiones circundantes, particularmente referidas a los procesos de colonización, narcotráfico y violencia política, hacen que este grupo se encuentre en una situación de *vulnerabilidad media*.



104



105

IMAGEN 104. Niños *asháninka* en la escuela (Jaime Razuri).

IMAGEN 105. A la izquierda indígena *asháninka*, a la derecha indígena *caquinte*. En ocasiones el grupo *caquinte* ha sido incluido dentro del grupo *asháninka* (Cristina López Wong, 2009).

Asháninka

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en las Regiones de Ayacucho, Cusco, Huánuco, Junín, Pasco y Ucayali; en los ríos Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Satipo, Pichis, Bajo Urubamba, Alto Ucayali, Pachitea y Yurúa, así como en sus principales afluentes.

Los datos de los centros poblados censados en 1981 indican un total de 33.279 *asháninka* censados en 208 asentamientos. En 1986, la población *asháninka* fue estimada en 20.000 individuos, aunque su cálculo incluía la población indígena de otros grupos. Otros estudios muestran una dispersión muy grande de los datos con estimaciones de población entre 10.000 y 55.000 personas (Varese, 1973; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). De acuerdo con la información en el censo de 1993, los *asháninka* constituyen el grupo indígena más importante de la Amazonía peruana con 88.703 personas, que representan el 26% del total de la población indígena censada (INEI, 2009). El Ministerio de Cultura (2017) considera que hay 114.183 *asháninkas* y 15.083 *ashéninkas* (o *asháninkas del Gran Pajonal*), totalizando el 26,0% de la población indígena amazónica en Perú.

Conocidos como *kampas* en Brasil, en el Estado de Acre se encuentran distribuidos en pequeñas localidades a lo largo de los ríos Breu, Amônia y Arara, afluentes de los ríos Envira y Yurúa. Su población brasileña se estima en 689 personas. Es muy probable que la presencia *asháninka* en Brasil se deba a la acción de los patrones caucheros, quienes los trasladaron desde el Gran Pajonal. Sin embargo, algunas fuentes refieren la presencia de *asháninkas* en territorio brasileño desde finales del siglo XVII e inicios del XVIII, en un territorio ampliamente dominado por los grupos *pano* (Kitaka, 1991).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En épocas anteriores fueron denominados como *andes*, *atis*, *chunchos*, *chascosos*, *kampas*, *campas*, *tampas*, *thampas*, *komparia*, *kuruparia* y *campitis*; los *asháninka* han sido tradicionalmente más conocidos como *campas*. Este grupo estaba organizado en pequeños grupos residenciales compuestos por alrededor de cinco familias nucleares bajo la dirección de un jefe local. Las migraciones, ya sea por violencia política como por interés en la extracción de recursos forestales, han provocado que se movilicen y compartan territorios con otras etnias. Hasta hace poco todos estos grupos eran considerados como grupos diferentes debido a variables dialectales.

Los primeros testimonios de la presencia *asháninka* en la Amazonía que nos han llegado hasta el presente son armas de bronce, como por ejemplo hachas encontradas en el territorio que ocupan desde antes quizás del surgimiento del Imperio Inca. Algunos contactos con dicha cultura son evidentes, a juzgar por el desarrollo de técnicas textiles y musicales. Estas

rutas de intercambio continuaron siendo empleadas por los comerciantes de la zona de Tarma tras el contacto europeo con la finalidad de obtener herramientas de metal.

A partir de 1635, los *asháninka* comenzaron a ser evangelizados por dominicos y franciscanos, siendo estos últimos quienes constituyeron efectivamente la presencia del Estado colonial español en dicho territorio a través del Convento de Ocopa en el valle de Mantaro. Los franciscanos fundaron inicialmente una misión para los *kampas* y *amuesha* cerca del actual pueblo de La Merced, trazándose como objetivo el control del Cerro de la Sal y, en último término, el dominio del intercambio de bienes entre las etnias de la Selva Central. Hacia 1640, los franciscanos controlaban siete centros en dicha zona. Sin embargo, fueron destruidos por una rebelión provocada en gran medida por la llegada de mineros españoles a la zona. En 1671, los franciscanos restablecieron las misiones cerca del Cerro de la Sal y fundaron otras a lo largo del río Perené. En 1674 se produjo un levantamiento dirigido por Fernando Torote, jefe *asháninka* instigado al parecer por los *piro*, quienes temían la interferencia de los franciscanos en el intercambio de sal entre ellos y los *asháninka*.

En 1709, un nuevo intento de evangelización dirigido por el Padre Francisco de San Joseph logró avances sustantivos que llevaron al establecimiento en 1739 de 38 misiones que agrupaban a 8.500 nativos. Sin embargo, las epidemias que asolaron los pueblos, así como la rebelión de Juan Santos Atahualpa, forzaron el término de la actividad misionera, cerrándose la región a colonos y misioneros durante cien años.

En 1869 la resistencia armada de los *asháninka* se vio quebrada en el valle de Chanchamayo y se fundó la ciudad de La Merced cerca de la antigua misión franciscana de Quillazú. Las hostilidades continuaron hasta el establecimiento en 1889 de la Peruvian Corporation, empresa de capitales ingleses a la que se le concedieron 500.000 hectáreas en los márgenes de los ríos Perené y Ene en el territorio *asháninka*. Con esta concesión se inició en la Selva Central la moderna penetración colonizadora que continúa hasta nuestros días.

Con el inicio del "boom" del caucho, en los valles adyacentes al Perené, se instauró el comercio de esclavos *campas*, especialmente de mujeres y niños, que continuó hasta los años 1950s. Hacia 1920, los misioneros adventistas iniciaron un trabajo misional en la zona que fue continuado en 1950 por el Instituto Lingüístico de Verano. En 1965, los *asháninka* se vieron envueltos en la violencia generada por los enfrentamientos entre las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el ejército peruano. En 1974 el estado peruano creó la Ley de Comunidades Nativas que otorgó a los grupos indígenas garantías sobre sectores del territorio tradicional. Las aldeas que habían aparecido como resultado de las etapas de contacto anteriores se acogieron a esta legislación y, bajo la presión de la colonización del territorio por los campesinos andinos, fueron reconociéndose otros asentamientos. Entre 1986 y 1996, los *asháninka* se vieron involucrados en la violencia desatada tanto por los grupos de Sendero Luminoso como por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, así como en las acciones desa-

rolladas por las fuerzas antsubversivas para controlar estos movimientos. Se calcula que cerca de 10 mil *asháninka* fueron desplazados forzosamente, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por los diferentes grupos agresores. También se estima que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades *asháninka*.

En los últimos años, las acciones de explotación de hidrocarburos en las cuencas de los ríos Ene, Tambo, Perené y Pichis representan nuevos riesgos para la sociedad *asháninka*.

Hoy en día sus costumbres han cambiado en varios aspectos debido a la introducción de usos occidentales. No obstante, han conservado su idioma y, en muchas comunidades, su vestimenta, sus creencias religiosas y prácticas culturales, así como el uso de plantas medicinales y la consulta al líder espiritual, el *sheripiari* o 'tabaquero'.

ESTRUCTURA SOCIAL

El promedio de habitantes por comunidad es de 171 personas, con un amplio rango entre 10 y 600 personas por comunidad, con 1.284 personas censadas la más poblada de todas.

La tasa bruta de mortalidad asciende a 31,39%. Este grupo ha soportado casos masivos de fallecimientos debido al grave impacto de las acciones terroristas sobre la población *asháninka*.

Los *asháninka* presentan una regla de descendencia de tipo bilateral según la cual reconocen como cualitativamente iguales las relaciones del lado del padre y de la madre. Así, el grupo está constituido por todas las personas con las que un individuo establece un vínculo genealógico, parentela cognática egocentrada que está constituida por la combinación de las redes de parientes del padre y de la madre del individuo.

La terminología de parentesco *asháninka* corresponde a la prescriptiva de tipo Dravidio, que se caracteriza principalmente por separar a los parientes en dos grandes categorías: consanguíneos y afines en las generaciones de ego -o individuo de referencia-, los padres de este y sus hijos, para luego unir el conjunto en las generaciones de abuelos y nietos -asimilación por bifurcación. Según esta terminología se señala como matrimonio preferencial aquel con la prima cruzada, hija del hermano de la madre/hija de la hermana del padre. Sin embargo, en la vida real la esposa es la prima cruzada verdadera solo en un porcentaje mínimo de los casos registrados.

Si bien se dan casos de intercambio de hermanas entre dos individuos, estas constituyen situaciones estadísticamente marginales. En este sistema, al lado de la regla matrimonial señalada, existe también otra por la cual el individuo debe "casarse lejos", es decir debe contraer matrimonio fuera del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. Existe, asimismo, la regla del 'servicio de la novia' según la cual un hombre debe quedarse a vivir en el asentamiento de su suegro por un tiempo variable que generalmente termina poco después de nacer el primer hijo. La definición posterior de la residencia, virilocal o uxrilocal, se encuentra

fuertemente influida por la variable del poder. Así, un padre poderoso y de gran prestigio como el jefe *pinkatsari*, o como el chamán *sheripari*, o como hasta en un pasado reciente, el guerrero *ovayeri*, retendrá a sus hijos en su grupo residencial. El grupo de hermanos constituirá a menudo el núcleo de un asentamiento.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La agricultura es la principal actividad económica de los *campa asháninka*, siendo los principales cultivos la yuca, plátano, maíz, maní, sachapapa, pituca, camote, arroz, frijol, cítricos, caña de azúcar, piñas y frutales. La agricultura comercial ha logrado un gran desarrollo en este grupo, especialmente en las comunidades localizadas en los valles de los ríos Perené y Satipo, dedicadas al cultivo del café y el achiote.

La caza es también una actividad económica importante. La pesca se realiza con frecuencia tanto en su modalidad individual como colectiva. A fin de complementar la cantidad de proteína obtenida en estas dos últimas actividades, los *asháninka* crían hoy en día aves de corral. La ganadería, impulsada por misioneros evangélicos y el Instituto Lingüístico de Verano, es una actividad que ha tenido un elevado grado de aceptación por algunas familias. Una modalidad bastante extendida de esta actividad entre los *asháninka* es el sistema de tenencia al partir, introducido por colonos ganaderos.

La extracción maderera con fines comerciales es también una actividad importante para este grupo, en especial en la zona del río Tambo y Alto Ucayali. Esta se realiza dentro de la esfera de habilitación de los patrones. En esta zona, además, muchos *asháninka* participan estacionalmente como obreros en la extracción de madera.

Los *asháninka* han sufrido en los últimos años, por parte del grupo terrorista Sendero Luminoso, uno de los más bárbaros y repudiables genocidios en la historia de América Latina. Gran parte de su territorio, además, ha sido usado en las últimas décadas para plantaciones de coca por narcotraficantes y por colonos inmigrantes de la sierra en busca de nuevas tierras para la agricultura. La supervivencia de los grupos *asháninka* y su medio ambiente, así como su altamente desarrollado conocimiento del bosque amazónico, que les permitió vivir de manera compatible con la naturaleza, están en serio peligro debido principalmente a la presencia de colonos foráneos y de grupos narcoterroristas en la zona. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación de todos los pueblos del Perú, los *asháninka* fueron los más golpeados por el conflicto armado de las décadas de 1980 y 1990. Los masivos desplazamientos territoriales y la reubicación de cientos de familias *asháninka*, como consecuencia de dicho fenómeno, han tenido un impacto importante en la dinámica demográfica de esta sociedad.

Por otra parte, el hecho de que el medio ambiente donde viven haya cambiado como consecuencia de la incursión de los colonos les impide continuar como antes. La caza, la pesca y la recolección ya no se pueden

realizar como antaño y la sedentarización acarrea otras necesidades. Ahora deben sembrar, comerciar y elaborar artesanías para su venta. También deben instruirse, para conservar su cultura ancestral. Por eso han formado organizaciones que defienden sus derechos y buscan acceder a los conocimientos occidentales. Por ejemplo, la comunidad de Marankiari Bajo o Marankiaroni ("territorio de la serpiente" en lengua *asháninka*) situado en el Distrito de Perené, tiene una emisora de radio, un centro cultural con computadoras y un programa de tele-educación satelital.

ESCOLARIDAD

El nivel educativo alcanzado por esta población es bajo. El 32% no posee nivel alguno de instrucción y el 51% tiene como máximo nivel alcanzado la educación primaria. Solo el 9% de la población accede a estudios secundarios y el 1% al nivel de educación superior, del cual únicamente el 23% culminó sus estudios universitarios (68 personas).

De los 332 centros educativos que funcionan en las comunidades *asháninka*, el 73% son de nivel primario y solo en el 7% se imparte educación secundaria. En total hay 575 maestros y, de ellos, solo 232 son indígenas.

Esta etnia presenta una lengua vernácula llamada *asháninka* perteneciente a la familia lingüística *arawak*. En Perú es hablada por aproximadamente 41.000 *asháninkas*.

VULNERABILIDAD

Debido a su numerosa población, así como a su gran distribución territorial, este grupo se encuentra afectado por una enorme diversidad de factores circundantes: colonización, narcotráfico, violencia política y reciente explotación petrolera, pudiendo ser considerados en situación de *vulnerabilidad media*.

COSMOVISIÓN

Los *asháninka* creen que el dios Sol vivo estaba siempre arriba antes de que existiera este mundo. Como tiene poder, desprendió una partícula de su corona que se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo. De ahí crecieron las plantas y todas las cosas que hemos visto. Luego salieron los *asháninka*. Hasta hoy en día esa partícula es finita, como una chispa. Existen chispas pequeñas que se apagan y otras capaces de convertirse en fuego. Por eso, hay niños que mueren antes de su edad y ancianos que viven muchos años.

El agua es aliento del Sol vivo que ha hecho rodear su planeta para que vivieran todas las aves, animales y toda la gente. El espíritu del agua es el aire, de esta forma el aire vuelve a ser agua.

El mundo está sostenido por dos ejes. Uno de ellos fue puesto por el dios Sol para que no se vuele la tierra, para que toda la gente esté tranquila. Por eso él puso los cerros Intatoni y Antamaraka, rocas sólidas por donde sale al agua para regar toda la faz de la tierra. En el otro eje, por donde se hunde el sol, están los cerros Omoro y Otsiriko. Los que sostienen estos ejes por debajo para que la tierra no se vuele son seres invisibles que se llaman *Nabieri* (debajo del cerro Omoro) y *Pachakama* (debajo del cerro Otsiriko). Sosteniendo el otro eje están otros dos seres poderosos que se llaman *Inkari* (debajo del cerro Intatoni) e *Inkami* (debajo del cerro Antamaraka). Estos seres cuidan la entrada y salida del agua. Si ellos descansan, la tierra se ahogaría en pleno caos.

En las puntas altas del cerro Antamaraka está el cóndor real mirando hacia abajo. ¿Por qué mira? Porque también hay un gallinazo negro que mira al cóndor para saber si hay un muerto abajo. Se comunican para comer junto al muerto y compartir. Por eso, el *asháninka*, viéndoles, los imita. Así, cuando ve cualquier paisano, aunque sea de otro pueblo indígena, lo invita, lo hace dormir en su casa y calienta fuego.

Anteriormente las plantas también eran personas. Posiblemente porque *Nabieri* y *Pachakama* se han descuidado, se inundó el mundo arrasando lo que había encima de la tierra. Desde entonces se empezó a perder comunicación con las plantas. Por eso las plantas ya no se comunican y por eso ahora las personas mueren tristes

Cuando uno muere, su alma debe ser primero probada antes de ser transportada a otra tierra encima de este mundo, *Janabeni*. Allí corre el agua que los *asháninka* llaman *Jananeria*. Cuando uno la toma, nunca jamás volverá aquí a la tierra, sino que vivirá por siempre. Cuando el alma del muerto sale del cuerpo debe purificarse saltando y brincando en medio del fuego ardiente. Luego sigue su camino hasta llegar al espacio donde están las nubes (*Menkoreenka*). Más allá está *Janabeni*. Allí las almas viven tranquilas, con seres buenos y tratables. Cuando muere una persona mala, su alma se queda donde están sepultados y se transforma en cualquier forma: ave, añuje, venado,...

Tsomiri es quien domina a todos los seres vivientes del agua. Su cabeza parece hacha, tiene ojos negros y su cuerpo es negro y medio amarillento. Para que los seres vivientes de la naturaleza no nos molesten debemos darles alguna cosa. Luego, los espíritus nos dan en función de lo que antes le entregamos.

Culina

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en los ríos Alto Purús y Santa Rosa en la Región de Madre de Dios. Los *culinas* viven también en Brasil, en el Estado de Amazonas (cuenca de los ríos Alto Purús, Chandles, Acarauá, Tarauacá y Envira, y en el Estado de Acre (Municipio de Feijó). Se les conoce como *kulina*, *kurina* o *medihá*, *madija* y su población en Brasil se estima en 865 personas. En la Región de Ucayali con únicamente 417 personas, los *culina* representan el 0,1% del total de la población indígena censada (INEI, 2009). El Ministerio de Cultura (2017) eleva su población a 634 habitantes.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Este grupo fue severamente afectado por el auge del caucho, sufriendo un fuerte proceso de reducción demográfica. Adicionalmente, a mediados del siglo XX, una fuerte epidemia de sarampión causó una elevada mortalidad entre la población *culina* (Wise y Ribeiro, 1978).

Las primeras informaciones (s. XIX) sobre los *culina* los describen como una sociedad guerrera de agricultores y cazadores que habitaban los ríos Yurúa y Purús, y que atacaban frecuentemente a sus vecinos. En 1869, el explorador inglés Chandless hizo una breve reseña de este grupo. Posteriormente, el sacerdote francés Constantin Tastevin, quien exploró la región entre 1908 y 1914 con fines misionales, los encontró en la zona de los ríos Xirúa y Tarauacá, afluentes del Yurúa en Brasil. Es solo a partir del inicio de la explotación intensiva de los recursos de esta zona con el "boom" del caucho, cuando se establecieron relaciones permanentes entre los *culina* y los patrones caucheros.

Después de este período, los *culina* se aislaron nuevamente en el bosque llevando una vida seminómada y evitando contacto con los blancos. En 1940 se instalaron en la zona del Alto Purús adoptando elementos de la cultura material de las poblaciones ribereñas, tales como la canoa y la red de pesca.

En 1954, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano se establecieron en un lugar denominado Shamboyacu en las cercanías del río Purús, y después de un tiempo se trasladaron con la población *culina* a un lugar llamado San Bernardo.

ESTRUCTURA SOCIAL

Constituidas en pequeños núcleos poblacionales, las comunidades *culinas* tienen en promedio 75 personas. De acuerdo a los trabajos de Adams y Woods (1972), los *culina* practican el matrimonio bilateral de primos cruzados. Sin embargo, en ocasiones se observa el intercambio matrimonial múltiple ya sea en forma de poliginia, sororato o levirato.



IMAGEN 106. Mujer *culina* en su *maloca* (ILV, 1970s).



IMAGEN 107. Hombres y mujeres *culina* tomando masato (IIV, 1970s).

La sociedad *culina* está dividida en unidades sociales que reciben nombres de animales o plantas. Estas divisiones constituyeron en el pasado los grupos político-territoriales.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Los *culina* practican la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Los principales productos cultivados en los huertos son el plátano, yuca, maíz, maní, papaya, zapallo, arroz y caña de azúcar. La caza tiene una importancia considerable en la subsistencia de este grupo. La pesca se realiza tanto de manera individual como colectiva.

De manera creciente vienen criando aves de corral para su venta y consumo. Asimismo venden a los regatones arroz, maní, plátano, papaya y harina de yuca en forma de fariña (harina de yuca). En ocasiones venden también carne de monte. Producen madera bajo habilitación de ciertos patrones. Muchas de estas transacciones son realizadas con comerciantes brasileños, aunque también comercian con peruanos asentados en Puerto Esperanza.

ESCOLARIDAD

La población se caracteriza por tener un 42% de analfabetismo e índices muy bajos de escolaridad. Además, el 37% no posee ningún nivel educativo y el 26% tiene como máximo nivel la primaria. Por otro lado, el 29% ha efectuado estudios secundarios y menos del 6% de la población ha accedido a los estudios superiores no universitarios. De siete docentes que imparten instrucción inicial y primaria, solo tres son indígenas. No se imparte instrucción secundaria en las comunidades *culina*.

VULNERABILIDAD

Por su reducido volumen demográfico, este grupo puede ser considerado de muy *alta vulnerabilidad*.

Chamicuro

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en la zona de Lagunas por el río Huallaga (Loreto). Solo existe una comunidad reconocida de este grupo que tiene 63 personas censadas (comunidad donde convive con el grupo *kukama-kukamiria*). Esta comunidad parece disminuir porque en 1981 albergaba 123 personas (Mora, 1994), y el Ministerio de Cultura (2017) considera en la actualidad una población de 63 habitantes.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En el período del primer contacto europeo, los *chamicuro* (también denominados *camikódio* o *chamicolos*) habitaban en la cabecera del río Samiria. Eran enemigos acérrimos de los hoy desaparecidos aguano y muy temidos por los españoles. Se tiene muy pocas constancias escritas sobre su historia. En 1784 se dijo que los *chamicuro* eran por lo regular de hermoso aspecto, pero que los excedían los aguano por lo blanco de los rostros y lo rubio de su pelo.

En el siglo XIX fueron las naciones *pano*, *kukama-kukamiria* y *chamicuro* quienes denunciaron el comportamiento de los misioneros de la zona. Según ellos, el control que ejercieron los misioneros sobre las comunidades locales les permitió conseguir productos naturales sin ninguna inversión. A cambio, los misioneros pagaron este trabajo en productos obteniendo beneficios siempre a costa de los indígenas. Por otro lado, el misionero presionaba a los curacas, mandones o capitanes de las naciones nativas a efecto de que le diesen "indios bogas" y canoas para su trabajo evangelizador o comercial, mientras que el gobernador responsabilizaba a las autoridades nativas para que nadie navegase por los ríos sin su conocimiento o autorización.

Durante el período del caucho, muchos *chamicuro* fueron llevados por los patrones al río Yavarí y al río Napo. Hacia 1920, un gran número de familias se trasladaron a Iquitos y a otros caseríos de la población ribereña.

En 1968, fueron diezmados por una epidemia de viruela y únicamente sobrevivieron 500 nativos. Estos se trasladarían junto con los aguano a Santiago de la Laguna en el río Huallaga, donde permanecen hasta la fecha. En la actualidad también se encuentran establecidos en la comunidad de Pampa Hermosa, un ex-fundo en que trabajan bajo el mando de un patrón. Reciben una fuerte influencia de los *kukama-kukamiria*, de quienes son vecinos y han perdido también el uso de su propia lengua.

ESTRUCTURA SOCIAL

Se observa un claro predominio de población masculina (58%). A pesar de su reducida población, se aprecia un patrón de distribución por edad similar al de otros grupos indígenas, con el 52% de la misma con menos de 15 años, en tanto que solo el 6,3% es mayor de 64 años. La tasa bruta de mortalidad es del 7,94%.

No se tienen datos sobre su organización social.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La principal actividad para la subsistencia de los *chamicuro* es la horticultura de roza y quema, y los principales productos son la yuca, plátano, maíz, maní, camote, haba, taro, calabaza y tabaco.

La caza y la pesca son también importantes para la subsistencia, y se ha extendido entre las familias de este grupo la crianza de aves y animales menores como fuente complementaria de proteínas.

El arroz, yute, maní, maíz, plátano y yuca son comercializados en el poblado de Lagunas o vendidos a los regatones que transitan por la comunidad. Extraen madera de manera individual con fines comerciales y entregan la producción a los patrones.

ESCOLARIDAD

El nivel de escolaridad alcanzado para el 47% de la población es de instrucción primaria, el 40% nunca asistió a la escuela y apenas un 3% recibió estudios superiores. Dos profesores, un indígena y otro mestizo imparten la educación inicial. No se imparte educación bilingüe.

Este grupo presenta una lengua nativa (*chamicuro*) que se encuentra en peligro crítico ya que se estima que solo 10-20 personas la están utilizando. Se ha elaborado un diccionario *chamicuro*, sin embargo, los niños ya no hablan el idioma puesto que únicamente utilizan español. Existen controversias en cuanto a si la lengua aguano es el mismo idioma.

VULNERABILIDAD

Por su reducido volumen demográfico y su eventual asimilación a la sociedad kukamiria, este grupo se encuentra en una situación de *vulnerabilidad muy alta*.

Matsiguenga

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se encuentran en las zonas de los ríos Urubamba y afluentes, Picha, Camisea, Timpía y Manu, en las Regiones de Cusco y Madre de Dios. En 1924, el misionero Navarro estimó su población en tan solo 3.000 ó 4.000 individuos. Sin embargo, a finales de los años 1970, las estimaciones consideraron un censo poblacional entre 7.000 y 12.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Wise y Ribeiro, 1978).

En los censos realizados en 2007 se estimó un total de 11.279 *matsiguen-gas* o *matsigenkas* (3,4% de la población indígena amazónica) (INEI, 2009), y según el Ministerio de Cultura (2017) hay 15.649 habitantes (3,2%). Este total lógicamente no incluye la población aislada cuyo volumen no es posible determinar, pero se estima que el grupo *matsiguenga-nanti* posee una población de 94 personas.

Es importante señalar la existencia de otros pequeños grupos de los llamados *kugapakori*, que viven en situación de aislamiento en las partes altas de los tributarios del margen derecho del Bajo Urubamba. Los censos anteriores no incluyen a los *kugapakori*, aunque se cree que cuentan con una población aproximada de 240 individuos (INEI, 2009).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las primeras tentativas del Imperio Inca de avanzar hacia el territorio de los *matsiguenga* se atribuyen al Inca Cápac Yupanqui. Éstos, sin embargo, solo llegaron a conquistar aldeas de población andina en aquellos lugares de altura que les permitía dominar geográficamente los bosques al norte del Cusco, desde donde desarrollaron relaciones de intercambio con los *matsiguenga*. No existen indicios de que se haya producido una relación de subordinación ni que los *matsiguenga* hayan alguna vez entregado un tributo al Inca. Se sabe por tradición que los *incas* y *matsiguenga* iniciaron pactos donde intercambiaban productos como coca de los *matsiguenga* y oro de los *incas*. Por eso en el lenguaje de ambos grupos comparten palabras.

El Imperio Inca avanzó hasta la zona de Paucartambo-Tono-Marcapata durante los gobiernos de Viracocha y Pachacútec. Se construyó en esta zona una red de caminos que en época de la Conquista europea fueron empleados por Manco Inca en la resistencia armada de Vilcabamba.

Los primeros contactos con los colonizadores europeos se realizarían a partir de 1650, cuando los jesuitas fundaron en la zona norte del Cusco algunas haciendas que les permitían financiar las escuelas que tenían establecidas en la sierra. De esa época datan dos expediciones: en 1572 al mando de Martín García Loyola, y en 1715 dirigida por el jesuita Cristóbal de Quevedo: pero no se hicieron grandes esfuerzos por evangelizar a estas poblaciones.



108



109

IMAGEN 108. Indígenas *matsigenka* en una reunión comunal (Cristina López Wong, 2009).

IMAGEN 109. Niños *matsigenka* (Carlos Mora, 1990s).



110



111

IMAGEN 110. Cazador *matsigenka*
(P. Mayor, 2007).

IMAGEN 111. Adolescente *matsigenka* sosteniendo su
sajino como mascota (Harriet Fields y Hattie Kneeland,
1966, fotos donadas por David Fauss).

Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, los franciscanos condujeron a 44 *matsiguenga* a su nueva misión de Cocabambilla pero algunos años después este centro desapareció por dificultades administrativas. Dos misiones fundadas por los mismos franciscanos al norte del Pongo de Mainique corrieron la misma suerte.

A fines del siglo XIX, al cobrar valor en el mercado mundial la quinina y el caucho, el interés de los andinos por la región del Urubamba aumentó considerablemente. Los caucheros esclavizaron a los *matsiguenga* obligándolos a recolectar y procesar este producto. De esta forma se desbastaron muchos establecimientos nativos a lo largo del Urubamba. Paralelamente, se intensificó una mayor presencia de colonos y regatones en el valle, quienes por su posición de control del transporte y poder económico impusieron un intercambio de productos con los indígenas en un contexto de clara desigualdad. La búsqueda de estos productos trajo como resultado una alta tasa de mortalidad entre los *matsiguenga* debido a la cacería de esclavos que obligó a muchos de ellos a refugiarse en zonas aisladas. Muchos *matsiguenga* murieron a causa de las epidemias de malaria y viruela que se desataron en esos años.

En 1900, el papado designó a los dominicos el deber de evangelizar esta región. En 1902, se fundó la primera misión en Chirumbia, territorio *matsiguenga*. En 1918, se establecieron otras misiones cerca del Urubamba, como las de Koribeni y Timpia. A partir de 1940, fecha en que la malaria fue temporalmente erradicada, campesinos andinos empezaron a dirigirse hacia las tierras bajas, migración que se aceleró en 1955 como resultado de las hambrunas en la sierra. En 1958, se abrió una carretera a Koribeni y, en 1962 se construyó un puente que dio mayor impulso a este movimiento migratorio.

A partir de 1980, el territorio *matsiguenga*, ubicado en el Bajo Urubamba, ha sido objeto del desarrollo de actividades de explotación de hidrocarburos. En la actualidad, esta etnia se desarrolla sobre uno de los más importantes yacimientos de producción de gas y condensados de la Amazonía peruana.

Finalmente, en 2003 se estableció la Reserva Comunal Matsiguenga en la parte media del lado oriental de la Cordillera de Vilcabamba, en la Región de Cusco, con una superficie de 218,905.63 has. Esta reserva fue creada con la finalidad de conservar la diversidad biológica de esta zona en favor de las comunidades nativas *matsiguenga* de esta región del país. La parte media y alta de la Cordillera de Vilcabamba son muy importantes para las comunidades nativas ya que representan una fuente de recursos, utilizados como alimento, medicina y para la construcción de viviendas, además de poseer un importante significado mágico-religioso.

ESTRUCTURA SOCIAL

En los asentamientos *matsiguenga* hay un promedio de 271 personas, aunque los establecidos en la zona del Manu son más pequeños con solo 100 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 11,3‰.

Su organización social se encuentra constituida por parentelas cognáticas, cuyos miembros se encuentran dispersos en diferentes asentamientos. Los *matsiguenga* dividen los espacios sociales en dos mitades, consanguíneos y afines de acuerdo a una terminología de parentesco de tipo Dravidio.

Un individuo debe casarse según una regla de exogamia, fuera del ámbito social de los consanguíneos e incluso fuera de donde un pariente haya contraído matrimonio. Esto implica casarse lejos del propio asentamiento y el de aquellos donde se hayan casado sus hermanos y parientes.

Siguiendo estas reglas, los padres de la joven elegida son inmediatamente asimilados a las categorías de esposos de la hermana del padre/hermano de la madre y esposa del hermano de la madre/hermana del padre y esta a la categoría de prima cruzada bilateral, de acuerdo al uso flexible de la terminología de parentesco. Todo ello conlleva una red de alianzas muy extendida. La regla de residencia post-matrimonial es uxori-local y provoca una gran dispersión de los miembros de la parentela cognática y una máxima extensión del espacio social.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Los *matsiguenga* basan su economía en la agricultura, complementándola con la pesca, caza, recolección y con la fabricación de artesanías (en pequeña escala). Mantienen una economía de subsistencia, orientada principalmente a satisfacer sus necesidades familiares. Los principales cultivos son la yuca, sachapapa, pituca, camote, maní, maíz y plátano. La cría de aves de corral y animales menores, como cuyes, se ha extendido entre las familias.

Actualmente los *matsiguenga* producen cacao, café y achiote para el mercado. Algunos, debido a la influencia de los dominicos, han iniciado experiencias en la ganadería. Producen también madera de forma individual dentro del sistema de habilitación de los patronos. Asimismo, se encuentran trabajando temporalmente para las empresas petroleras.

ESCOLARIDAD

El analfabetismo es del 20%, con diferencias significativas entre la población femenina y masculina (27% frente a 17%, respectivamente). El 41% de la población tiene solo primaria como más alto nivel educativo, en tanto que el 20% no posee ningún nivel educativo. A la instrucción secundaria solo ha accedido el 32% y a la superior apenas el 6% de la población, sin que la mayoría de estas personas haya concluido sus estudios superiores. Solo 15 personas cuentan con estudios universitarios completos.

Hay un total de 80 maestros que imparten enseñanza en las escuelas de las comunidades *matsiguenga*, 58 de ellos son indígenas, pero solo 6 enseñan en las escuelas secundarias. El 81% de los maestros de nivel primario son indígenas. De un total de 32 comunidades censadas, 25 tienen escuelas primarias y solo en 4 funcionan los colegios secundarios.

Poseen una lengua vernácula (*matsiguenga* o *machiguenga*) utilizada de forma habitual por 12.000 personas. La mayor concentración de parlantes se encuentra en la cuenca del río Urubamba, en la Región del Cusco, y una pequeña cantidad, en la cuenca del Manu, en la Región Madre de Dios. Los *matsiguenga* presentan muchos lazos con los *asháninka* que en lengua nativa significa “hermanos”; mientras que la palabra *matsiguenga* significa “gente”.

VULNERABILIDAD

Este numeroso grupo se encuentra en un área de actividades extractivas de largo aliento (madera) y otra de más reciente aparición, la explotación de hidrocarburos, por lo que se le puede considerar en una situación de *vulnerabilidad media*.

Nomatsiguenga

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en los ríos Alto Pangoa, Sanibeni, Anapati, Kiatari, en la Región de Junín. Se encuentran en los Distritos de Mazamari, Pangoa y Satipo.

Se cree que aproximadamente la mitad del grupo falleció en 1956 debido a una severa epidemia de sarampión que afectó la cuenca del Pangoa (Wise y Ribeiro, 1978). A fines de los años 1970s, los datos estimados fluctuaban entre las 2.500 y las 6.000 personas (Uriarte, 1976; Wise y Ribeiro, 1978). Poco después, en 1981, se describieron 18 asentamientos *nomatsiguenga* con un total de 6.147 personas.

En la actualidad cuentan con una población de 8.016 individuos comprendidos en 22 comunidades, y constituyen el 2,4% de la población indígena según el censo de INEI (2009), y 11.147 habitantes (2,2%) según el Ministerio de Cultura (2017).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La historia de los *nomatsiguenga*, también denominados *atiri*, se encuentra estrechamente ligada a la de los *asháninka*. Hacia 1635, los franciscanos dieron inicio a la actividad misionera en la zona del llamado Cerro de la Sal en la selva central, fundando la misión de Quimiri a orillas del río Chanchamayo. A fines de 1637, Gerónimo Jiménez y Cristóbal Larios exploraron el río Perené y fueron muertos por los nativos.

En 1641, Illescas realizó una expedición y murieron a manos de los *shipibo* del río Ucayali. En 1673, retornaron los franciscanos y reconstruyeron la misión de Quimiri. En un nuevo intento de avanzar en este territorio crearon la misión de Santa Cruz de Sonomoro desde la cual llevaron a cabo la evangelización de las poblaciones ubicadas en el actual territorio de los *nomatsiguenga* (Pangoa, Miniaro y Anapati).

Hacia 1742 se produjo el levantamiento encabezado por Juan Santos Atahualpa, que determinó la salida de los misioneros y provocó que esa parte de la selva central se cerrara a nuevas entradas por espacio de un siglo. Así, en 1868, después de quebrarse la resistencia *asháninka* en la zona de Chachamayo, se fundó la ciudad de La Merced, dándose reinicio al proceso de colonización. Mucho más tarde, en 1914, se produjeron nuevos levantamientos ante los abusos cometidos por colonos y caucheros.

A fines de los 1960s, los *nomatsiguenga* se vieron involucrados en la violencia desatada en la zona por los enfrentamientos entre el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el ejército peruano. Esta situación cambió en los 1980s, con la incursión en la zona de los movimientos subversivos Sendero Luminoso, Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y las fuer-



112



113

IMAGEN 112. Hombre *nomatsiguenga* con vestimenta tradicional (Carlos Mora, 1990s).

IMAGEN 113. Hombres *nomatsiguenga* (Carlos Mora, 1990s).



114



115

IMAGEN 114. Familia *piro-yine* frente a su casa comunal (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 115. Hombre *piro-yine* trabajando en su chacra (P. Mayor, 2007).

zas armadas que los combatían. Hasta los primeros años de la década de 1990 se registraron en la zona dolorosas masacres.

La temprana colonización de la Selva Central y la construcción de la carretera Huancayo-Satipo determinó el cambio en las comunidades cercana a la vía. Sin embargo, las que se encontraban en la cordillera del Ene quedaron libres de estas influencias. La red de vías que se fue construyendo en la zona los ha ido incorporando de manera creciente al mercado. El principal producto comercial de este grupo es el café. El comercio tradicional descrito para el caso de los *asháninka* tuvo la misma importancia para la gente de este pueblo. Ambos, por su proximidad lingüística y cultural, se convirtieron en ayumparis (socios) privilegiados.

Para defender sus derechos como pueblo han formado la Unión Indígena *Asháninka Nomatsiguenga* "Kanjuja" del valle de Pangoa. En la actualidad, viven en contacto con los colonos quechua y mestizos que se han apropiado de gran parte del territorio tradicional.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *nomatsiguenga* suelen estar compuestos por 500 personas, mostrando una concentración poblacional bastante más elevada que sus parientes *asháninka*.

La tasa bruta de mortalidad es alta (31,8‰), muy similar a la de los *asháninka*. En los últimos años se ha observado entre los *nomatsiguenga* una alta mortalidad debido en su mayoría a la violencia política.

Los *nomatsiguenga* presentan un tipo de descendencia de tipo bilateral. El matrimonio preferencial se realiza entre primos cruzados, dándose también entre miembros de generaciones alternas, que es la generación de los abuelos y/o la de los nietos. El matrimonio endógamo se da por regla general pero no de manera exclusiva.

Los lazos de parentesco se extienden también a individuos con quienes una persona no tiene ninguna relación consanguínea o de afinidad. Las relaciones de compadrazgo y las establecidas con los compañeros de trueque son importantes en la sociedad *nomatsiguenga*.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Los *nomatsiguenga* dependen para su subsistencia de la horticultura de roza y quema. Los principales cultivos son yuca, plátano, pituca, sachapapa, camote, maní, maíz, arroz y frutales. La agricultura comercial ha pasado a ser una actividad importante para este grupo, especialmente la producción del café. También extraen madera, aunque esta actividad no resulta de gran importancia debido a la escasez del recurso en su territorio.

La caza se practica cada vez con menor frecuencia debido a la caída de las poblaciones de animales en su territorio. La pesca registra un comportamiento similar. Muchas familias recurren a la crianza de gallinas y animales menores como cuyes, conejos y cerdos como fuentes alternativas de proteína animal.

ESCOLARIDAD

La población presenta una tasa de analfabetismo del 41%, siendo del 50% para la población femenina. Se evidencia un bajo nivel de instrucción con un 48% de la población con educación primaria, en tanto que el 27% no posee instrucción escolar alguna.

La educación secundaria, impartida exclusivamente en una comunidad, ha permitido que el 22% de la población acceda a ese nivel de estudios. Las barreras económicas y culturales no facilitan el acceso a los centros educativos secundarios ubicados en las ciudades cercanas. La educación superior representa una opción solo para el 2% de la población.

La instrucción escolar es impartida en las escuelas, ocho de las cuales son de educación primaria. De los 27 profesores que enseñan en las escuelas *nomatsiguenga*, 20 son mestizos, incluida la totalidad de quienes enseñan en los centros de educación inicial.

VULNERABILIDAD

Esta etnia es relativamente numerosa y se encuentra ubicada en una región de gran presión colonizadora y de marcada presencia de actividades vinculadas al narcotráfico y a la violencia política, por lo que su situación se considera de *alta vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

La cosmovisión *nomatsiguenga* tiene cinco etapas:

En *Sharinkabeni*, en el centro de la tierra, en el subsuelo, donde está la candela, hay personajes que se llaman *kibinti* y cuidan este hogar.

En la tierra y sus ríos, en el mundo acuático, está la *Itimaiti Jokataguetchari* que significa “la ciudadela de los muertos que han sido naufragados”, donde hay seres como el *Kiatsi* y el *Kimosito* que tienen largas barbas como las culebras que les permiten atrapar a alguna persona que pasa por ahí. *Kiatsi* vive en las profundidades de los ríos y de los lagos. Según la creencia su pelo es largo, sus barbas largas como las culebras que le permiten atrapar a su presa, a cualquier persona que pasa por ahí. Pero *Kiatsi* no ataca por atacar, sino porque tiene bastantes hijas. Cuando quieren casarse con un *nomatsiguenga*, *Kiatsi* provoca un remolino y toda la tripulación naufraga. Los hombres que desaparecen son los que se quedan para casarse con las hijas del *Kiatsi*.

En los cerros viven las aves sagradas, por ejemplo, la golondrina, el pajarito de siete colores y muchas que no se pueden nombrar en castellano, solamente en el idioma *nomatsiguenga*.

En el aire, o sea en todo el espacio donde están las nubes, también hay una ciudad donde viven las aves carroñeras como el gallinazo y los buitres.

En el cielo vive el ser supremo *Tosorintsi*. Según la creencia *nomatsiguenga* no se sabe cuántas etapas hay más arriba del cielo.

Cuando un hombre *nomatsiguenga* muere, al resto se le prohíbe llorar. Si lloran el difunto se va a vivir a los cerros, donde su alma se encuentra con una laguna inmensa que no puede cruzar. Ahí deambula perdido en la selva por culpa de nuestro llanto. Si no lloran se va de frente donde las aves sagradas le dan de comer de todo. En las profundidades de los ríos hay una ciudadela donde viven las almas de los náufragos, y ellos no van al cielo porque sus almas están pedidas por los seres que viven en las profundidades de los ríos.

Cuando salimos a contemplar el firmamento, vemos estrellas grandes y otras muy pequeñitas. Las pequeñitas son estrellas de la tierra que están al final, más allá del cielo; las más grandes están en el cielo más cercano a nosotros.

Piro

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en los ríos Urubamba, Cushabatay, Madre de Dios y Las Piedras pertenecientes a las Regiones de Cusco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali. Conocidos en Brasil como *manetireni*, se ubican en el río Purús, entre la boca del río Iaco y del Curinaha y en los ríos Maloca y Caspa.

Las estimaciones en las últimas décadas indican una población entre 1.700 y 5.200 personas (Varese, 1972; Wise y Ribeiro, 1978). En 1981 existían 14 asentamientos empadronados con una población total de 1.767 personas (Mora, 1994). En la actualidad, según el censo de INEI (2009) hay un total de 2.553 personas censadas en Perú, que representan el 1,1% de la población indígena censada, y 7.822 habitantes (1,6%) según el Ministerio de Cultura (2017). La población *piro* en Brasil es de unas 3.261 personas y existe un pequeño grupo en Bolivia de 155 indígenas.

Otros nombres utilizados para nombrarlos son *chontakiro*, *manchineri*, *manitenéri*, *maxinéri* y *shimirinchi*. Ellos se auto-denominan *yineru* ("verdaderos hombres") o *yine*; su lengua recibe el nombre de *yineru-tokanu* ("lengua de la gente").

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Tradicionalmente, los Pueblos Indígenas *matsiguenga*, *yine/piro*, *amahuaca*, *asháninka*, *caquinte*, *nahua*, y *kugapakori* han ocupado la cuenca del río Urubamba ubicado entre la región central y sur del Perú.

Los *piro* tuvieron sus primeros contactos con los españoles a mediados del siglo XVII, cuando los misioneros franciscanos y jesuitas llegaron a las zonas del río Tambo y el Alto Ucayali. En los últimos años del siglo XVIII, el jesuita Richter visitó este grupo y redactó un catecismo en su idioma nativo.

Desde el siglo XVIII se registran las primeras entradas de los misioneros, pero con pocos resultados por la resistencia de los Pueblos Indígenas asentados en la cuenca del Urubamba. Por ello esta región se ha mantenido en aislamiento e incomunicación con la sociedad nacional. A fines del siglo XVIII, los *piro* extendieron su territorio hacia los ríos Tambo, Ucayali y Cujar. En 1795 se fundó la primera misión *piro* y, en 1809, la segunda. Tras las guerras de la Independencia del Perú y el cierre de la sede misional de Santa Rosa de Ocopa, a inicios del siglo XIX, las misiones sufrieron un acusado retroceso. No obstante, la actividad misional con los *piro* continuó a cargo del Padre Plaza desde la misión de Sarayacu.

A fines del siglo XIX tienen lugar las incursiones de los caucheros que organizaron campamentos multiétnicos que afectaron los patrones tradicionales de organización y convivencia de cada pueblo, y generaron su dispersión territorial al ser trasladados hacia lugares donde se encontraban los manchales de shiringa. Los *piro* se vieron envueltos en la violencia desatada por los patrones caucheros, siendo reclutados como mano de obra

para la extracción de gomas y como cazadores de esclavos. Una proporción importante de este grupo fue llevada fuera de su territorio tradicional por los patrones provocando su dispersión. Paralelamente, se intensificó la presencia de colonos, quienes por su posición de control del transporte y poder económico impusieron un intercambio de productos con los indígenas en un contexto de clara desigualdad.

A partir de 1950 comienza la acción evangelizadora por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y las misiones dominicas, bajo cuya asesoría se constituyó una serie de asentamientos que, en 1975, se acogieron a la Ley de Comunidades Nativas.

Las actividades exploratorias de la petrolera Shell en Camisea durante los años 1981 a 1987, se desarrollaron dentro de un contexto regional de un fuerte dinamismo de la economía, asentamientos de nueva población colona, presencia de empresas madereras y pequeños extractores, y entrada de comerciantes. Esta situación causó graves impactos negativos sobre la vida de los Pueblos Indígenas. Los factores regionales y la ausencia de mecanismos de diálogo y negociación entre Estado, empresas y Pueblos Indígenas fueron las causas de una constante vulneración de los derechos de los indígenas en la cuenca del Urubamba.

En los años 2003, 2004 y 2005 hubo enfrentamientos con los madereros, con algunos muertos de los madereros, mas no se sabe cuántos indígenas. Son luchas desiguales de armas de fuego contra arcos y flechas. Los indígenas no se declaran violentos, pero hubieron de enfrentar una condición de injusticia social y explotación inapropiada de sus propios recursos.

ESTRUCTURA SOCIAL

El 46% de las personas tienen menos de 15 años de edad, lo cual sugiere que es un grupo étnico en crecimiento. Apenas el 2% de las personas tiene más de 65 años. La tasa bruta de mortalidad es bastante elevada (29‰).

Los *piro* están organizados en seis clases matrilineales. La terminología de parentesco es de tipo Iroquesa, subrayando la diferencia entre primos paralelos y cruzados. Se atribuye a los *piro* un modelo de matrimonio referencial con la prima cruzada. Por su parte, Gow (1991) encuentra que un criterio importante en la elección de la pareja es la lejanía social entre los individuos. Es posible que el parentesco pudiera ser un criterio válido en el pasado, pero hoy en día rechazado al ser considerado como incesto.

Con respecto a la residencia post-matrimonial, en la mayoría de los casos es matrilocal, aunque no existe una verdadera regla. La pareja, después de un tiempo, puede construir su propia casa, si bien no lejos de la del suegro. No existe formalmente el servicio por la novia, no existe la idea de deuda del yerno con los suegros por la entrega de una mujer como esposa, pero se espera que el yerno ayude a sus suegros. Más bien se da una relación de asistencia mutua, el suegro ayuda a la nueva pareja hasta que esta tenga su propia chacra, pero el yerno deberá compartir el dinero que obtiene del trabajo de la madera con el suegro y sus cuñados.

La relación del yerno con los suegros suele ser de respeto, sobre todo entre el yerno y la suegra. Está prohibido bromear con la suegra o conversar

entre risas con ella. Hasta cierto punto se trata de una actitud de reverencia con la mujer más cercana. Por el contrario, la relación entre cuñados y cuñadas es muy jovial. El hermano de la madre (relación avuncular) es quien hace las veces de padre en este sistema.

Los *piro*, asimismo, han desarrollado formas de parentesco espiritual del tipo compadrazgo. Esta relación se establece a través del corte del cordón umbilical del recién nacido por el compadre.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La actividad más importante para la subsistencia de las familias de los *piro* es la horticultura de roza y quema. Los productos más importantes son yuca, plátano, arroz, maíz, camote, pijuayo, sachapapa, taro, calabaza, algodón y frijol. La recolección está dirigida principalmente a la obtención de frutos como aguaje y ungrahui. Los *piro* venden a los revendedores o directamente en los centros poblados de Atalaya y Sepahua: maíz duro, frijol, arroz y harina de yuca o fariña.

La caza y la pesca son igualmente consideradas esenciales para la subsistencia. La crianza de animales menores y de ganado vacuno se aprecia con frecuencia en las comunidades de este grupo.

La extracción de la madera es realizada también con fines comerciales. Se entrega la producción a los patrones, y en ocasiones se vende directamente en los centros poblados.

ESCOLARIDAD

La población *piro* presenta un índice de analfabetismo del 25%. Para la población femenina este índice es del 30%. El porcentaje de población que no ha cursado estudios es relativamente bajo (7%) y el 35% de la población tiene educación primaria como el nivel más alto de instrucción. El 49% de esta población ha cursado estudios secundarios y un 8% alcanza estudios superiores.

De las 15 escuelas primarias (6 colegios secundarios y 9 centros de educación inicial) hay un total de 87 maestros, 56 de ellos indígenas, y desarrollan sus actividades docentes en las 15 comunidades censadas. Se evidencia entre los *piro* una alta calificación entre los docentes indígenas; 14 de ellos imparten instrucción en colegios secundarios.

Presentan una lengua vernácula (*yine-tokanu*) que ha sido poco estudiada.

VULNERABILIDAD

Por encontrarse en un área de actividades extractivas, principalmente de extracción de madera y explotación de hidrocarburos, se les puede considerar en una situación de *vulnerabilidad media*.



MAPA 3. Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Jíbaro*: *achual* (1), *awajún* (2), *kandozi* (3), *huambisa* (4) y *jíbaro-shiwiar* (5).

Familia Jíbaro

Se asientan en el norte de la Amazonía peruana, en territorio fronterizo con Ecuador. Comprende cinco pueblos principales que comparten una misma tradición lingüística y cultural: *achual*, *awajún*, *kandozi*, *huambisa* y *jíbaro-shiwiar*.

Poco se sabe al respecto de su origen. Esta tribu derrotó a los conquistadores españoles. Los *untsuru chuara*, tal como se denominan los *jíbaro* en su lengua, es la única nación indígena de América que conserva casi intactas sus costumbres y su libertad. Algunas partes de sus dominios siguen siendo inaccesibles para los blancos, lo que acrecienta el mito de este pueblo. El mito de los feroces reducidos de cabezas, indomables, que no aceptan la autoridad de un cacique y que hacían cosas en común solo por interés, comenzó a principios de siglo XX, cuando exploradores europeos volvieron de sus viajes por la selva con *tsantas* (cabezas humanas reducidas). No obstante, es importante destacar que estas reducciones de cabeza no eran simples torturas de ganadores, sino que tenían un sentido religioso y de respeto hacia los guerreros vencidos.

Fueron los españoles quienes les dieron el nombre de *jíbaro* o *xivaro* como sinónimo de salvajes, horrorizados porque después de matar a sus enemigos practicaban el ritual del *tsantsa*. Esta práctica se realizaba, y probablemente aún se realice entre los *jíbaro* más aislados, decapitando el cadáver. A continuación se curtía la piel con hierbas, taninos y chamizos. De ese modo, se reducía de tamaño, se colocaba una piedra pequeña como nuevo esqueleto, y se conservaba el cabello de la víctima. Finalmente, se cosían los ojos y la boca.

La tradición se encuentra ligada estrechamente a su religión y se asentaba en la creencia de que había tres almas: *neka*, la *arutam* y la *muisak*. El alma *neka* es la innata, mientras que la *arutam* es la que se debe adquirir en un proceso muy largo. La última es la más relacionada con la ceremonia *tsantsa*, ya que se desarrolla en la cabeza. Para ellos, el alma *muisak* reside en la cabeza de los enemigos y permite que, una vez muertos, puedan volver para vengarse. Por ello hacen el proceso de reducción de cabezas. Estas cabezas son un trofeo (en las celebraciones se las colocaban en la cintura porque así expresaban que eran grandes guerreros) y además encerraban en ellas el espíritu del enemigo.

El gran guerrero es aquel que mata a más enemigos. De cada victoria se conserva un testimonio: una cabeza cortada y luego reducida. Por lo tanto, esta costumbre no tiene por único objeto hacer alarde de trofeos de guerra durante las fiestas tradicionales. Pretende, además, que el espíritu del muerto, el *muisak*, no vuelva para vengarse del asesino. Por ello, el guerrero que mataba a un enemigo debía llevar a cabo un complejo ritual, destinado a encerrar el alma del muerto en su propia cabeza, cuidadosamente reducida.



116



117



118

IMAGEN 116. Hombres *achual* en la *maloca* en una conferencia indigenista (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 117. Hombres *achual* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 118. Soga de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), planta utilizada en muchos ritos chamánicos (P. Mayor, 2011).

Achual

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Conocidos como *achual* o *achuar*, son un pueblo amazónico asentado a ambos lados de la frontera peruano-ecuatoriana. Se calcula que el 80% de su población habita en territorio peruano. En Perú están ubicados en los ríos Huasaga, Morona y Pastaza en la Región de Loreto. Los estimados poblacionales para los *achual* en los años 1970s consignaban una población entre 2.000 y 5.000 personas. De este total el 63% se localizaba en la cuenca del Pastaza (Uriarte, 1976; Wise, 1978). Según el censo de INEI (2009) su población consta de 12.761 personas censadas (3,3% del total de la población indígena amazónica), y según el Ministerio de Cultura (2017) hay 12.761 habitantes (2,6%). También se encuentran en Ecuador, donde se estima una población de 700 personas.

Los *achual* comparten lenguaje, cosmovisión, rasgos culturales y pasado histórico con los *awajún* y *wampis*. Se caracterizan por su enorme cohesión debido a sus matrimonios de primos cruzados e intercambio de hermanas. Tradicionalmente vivían en enormes casas ovaladas, multifamiliares, amplias y con cerco de guerra. Sin embargo, hoy en día predomina la casa unifamiliar.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El territorio tradicional no está bien delimitado, se supone que se encuentra por las estribaciones de la Cordillera hacia el oeste y se extiende hasta las cuencas del río Pastaza, Upano, Zamora, y en los ríos tributarios del Morona que se encuentran en Ecuador.

El proceso vivido por los *achual* se vincula estrechamente a la historia del conjunto de los grupos *jíbaro*, junto a quienes resistieron los intentos de dominación. A finales del siglo XV, con anterioridad al contacto europeo y bajo el gobierno del Inca Túpac Yupanqui, se realizaron dos expediciones a la región de las sociedades *jíbaro*. Una tercera se efectuó bajo el gobierno de Atahualpa tras haber vencido a su hermano Huáscar.

Las primeras expediciones españolas hacia esa región datan de inicios de la década de 1540. En 1549 fundaron las ciudades de Logroño y Sevilla de Oro. En 1557, Juan Salinas de Loyola entró en la zona *jíbara* fundando Santiago de las Montañas. En 1559 se produjo la reacción *jíbara* a estos avances; los *tsumunu achuala* y los *achual* reunieron a 20.000 guerreros que destruyeron estos asentamientos.

En 1682, el Padre Lucero realizó una expedición sin armas ni soldados a la región ocupada por los grupos *jíbaro*, fundando la misión de Naranjo de Jíbaros en el río Santiago. Esta misión se trasladó posteriormente al lugar donde cien años antes se localizaba Logroño.

En 1767, el Padre Camacho realizó una nueva entrada sin armas a la región acompañado de algunos *murato-kandoshi*. Este misionero logró el traslado de 130 *jíbaro* a la reducción de Nuestra Señora de los Dolores de Muratos en el río Pastaza. En 1767, asimismo, se había dado inicio a la reducción del Sagrado Corazón de Jesús de los Jíbaros.

Después de la expulsión de los jesuitas los *achual* quedaron en relativo aislamiento, hasta que en 1868 el estado peruano proclamó, al igual que el Estado brasileño, la libre navegación en los ríos del territorio nacional. En el contexto del "boom" del caucho, a fines del siglo XIX, esas disposiciones permitieron el establecimiento de una cadena de extracción, entre los puertos de Londres y Nueva York, y la región ocupada por los *jíbaro*. Sin embargo, en el caso de los *achual*, ante la fuerte resistencia de este grupo los patrones caucheros no se resolvían a llevar a cabo correrías en su territorio, por lo que optaron por llegar a un arreglo, mediante el cual en las fronteras de este se llevaban a cabo intercambios de caucho por escopetas, herramientas de acero y telas, si bien en términos siempre ventajosos para los patrones.

Con el fin del período del caucho, los *achual* se dedicaron hasta 1950 al comercio de balata y lechecaspí, en condiciones similares a aquellas descritas para la producción del caucho. De esta forma se entablaron transacciones comerciales basadas en un proceso de habilitación-trueque-enganche donde se entregaban herramientas, armas y vestidos a cambio de lechecaspí. A partir de los 1950s algunos patrones ya se habían instalado entre los *achual*, controlando la extracción de madera, pieles, barbasco, carne de monte y pescado.

Posteriormente, se dedicaron con mayor intensidad a la comercialización de la madera, siempre bajo el dominio de los patrones locales, que desarrollaron mecanismos de habilitación y enganche. En 1964, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano iniciaron trabajos con los *achual* y su actividad llevó a la concentración de esta población en grandes asentamientos. En ese mismo año, en Ecuador, crearon la Federación de Centros *Achual*, primera organización autónoma de este tipo en América Latina. Después de dieciocho años, estos se disolvieron produciéndose nuevamente la dispersión de los *achual*.

Durante los 1970s se construyó un ramal del oleoducto nor-peruano que atraviesa el territorio *achual* y se realizaron importantes actividades de prospección y exploración petrolera que tuvieron fuerte impacto sobre su sociedad. A inicios de los 1980s, los madereros recibieron concesiones forestales en el territorio tradicional *achual*, siendo algunos de ellos expulsados por la fuerza. Durante esos años se reinició asimismo la actividad petrolera aunque por un corto período.

A mediados de los 1980s, veinte comunidades nativas se asentaron en los alrededores de los ríos Pastaza, Huasaga, Huitoyacu, Manchari, Situiche y Anasu, produciéndose un proceso de nucleación que les permitió acceder a servicios de educación, salud, mecanismos legales de titulación de tierras, concesiones forestales, registro civil, entre otros.

En la actualidad, varias empresas han retomado el interés por explorar el área tradicional de los *achual*, encontrando fuerte resistencia de parte

de la población, en la que desempeñan un papel importante las organizaciones *achual* (federaciones) creadas en los 1990s.

La principal asociación federativa es la FENAP (Federación de Nacionalidad Achuar del Perú), que comprende a organizaciones como Achuarti Takat Irunturtau (ATI), la Asociación Indígena del Morona (AIM) y la Organización Achuar Chayat (ORACH), así como a las 45 comunidades ubicadas en las cuencas de los ríos Huasaga, Manchari, Huituyacu y Morona. Todas ellas están interesadas en incorporar un mayor número de profesores bilingües, e incrementar los colegios de secundaria y las postas médicas en las comunidades.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *achual* cuentan en promedio con 152 personas, variando los rangos desde asentamientos de una sola familia (8 personas) hasta un total de 320 habitantes.

Si bien comparten lenguaje, rasgos culturales, cosmovisión y acontecimientos históricos con los *awajún* y *wampis*, también se caracterizan por su particular cohesión proveniente de vínculos de consanguinidad y afinidad que entrelazan a los diversos grupos locales *achual*. Los términos de referencia de parentesco siguen una terminología bilateral. Los matrimonios corresponden al modelo clásico de la alianza bilateral entre primos cruzados, con un ideal marcado de proximidad geográfica y genealógica. Sin embargo, se ha observado también un ideal opuesto de matrimonio distante.

Las aldeas locales son unidades agnadas, unidas entre sí por matrimonios poligínicos sororales, siendo el patrón de residencia patrilocal. La poliginia no es exclusividad de los jefes.

En este sistema son las mujeres las que circulan entre las unidades locales y son absorbidas por los grupos agnados. El levirato es una institución de importancia en esta sociedad y, a menudo, es fuente de conflictos. Existen otras formas de matrimonio exógamo considerados de naturaleza política.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La horticultura de roza y quema es fundamental en el sistema de subsistencia *achual*, siendo los principales productos: yuca, papaya, piña, frijol, plátano, arroz, achiote y maíz. Actualmente, los *achual* dedican un 80% de sus chacras a cultivos de subsistencia y un 20% a cultivos comerciales.

La caza y la pesca constituyen igualmente actividades de importancia para su subsistencia. Efectúan individualmente la extracción de la madera con fines comerciales, aunque son los patrones quienes controlan los precios. Son famosos por su habilidad para fabricar cerbatanas (antiguamente arma privilegiada en la cacería), y por ser especialistas en la elaboración del *tseas* (veneno para las flechas).

Con la presencia de empresas petroleras en áreas adyacentes, empiezan a vender productos agrícolas a comerciantes de la zona. En la década de los 1970s, participaron como trabajadores en la explotación petrolera. Como resultado de la activa presencia de patrones madereros y de empresas petroleras se operó una importante transformación en la economía de los *achual*.

ESCOLARIDAD

Registra un 57% de analfabetos, incrementándose entre la población femenina hasta un 69%. Este elevado índice de analfabetismo se relaciona con el alto porcentaje de población que no registra asistencia a centros educativos (16%). Únicamente el 30% tiene educación primaria y apenas el 37% ha culminado los estudios secundarios.

De los 38 maestros que imparten instrucción escolar, 19 son indígenas. Las escuelas en funcionamiento (25) solo brindan instrucción inicial y primaria. En estas comunidades no se imparte instrucción secundaria.

Desarrollan una educación bilingüe y bicultural para aprender el castellano y así poder reivindicar la igualdad de trato como ciudadanos y para hacer del *achual* una lengua moderna y vigorosa, símbolo de su identidad.

VULNERABILIDAD

Por su ubicación geográfica, la población *achual* recibe el impacto de las actividades de explotación petrolera. No obstante, este grupo se considera que se encuentra a un nivel de *vulnerabilidad baja*.

COSMOVISIÓN

El mundo se sostiene sobre una inmensa cantidad de agua. Los ríos que existen van a parar al agua que sostiene el mundo. Antes de la formación del mundo existía *Yus*. Con su voz hizo prender los shungos eternos sobre el agua. Poco después sopló y formó la tierra sobre los shungos. Finalmente, con su voz fuerte hizo aparecer a los hombres. Luego *Yus* envió a su hijo *Etsa*, el Sol, para que convierta a algunas personas en animales, aves y plantas.

El mundo está dividido en cinco espacios: agua, donde no hay vida y que sirve para sostener la tierra; debajo del agua, donde viven los *Tsungki*; tierra, lugar donde vivimos nosotros; lugar donde habitan las nubes y estrellas; y lugar de los hombres *Karakam*. El lugar donde está el sol no se cuenta porque nadie ha llegado allí.

La mitología *achual* está estrechamente vinculada a la naturaleza y a las leyes de Universo, y se manifiesta en una amplia gama de seres superiores relacionados con fenómenos tales como la creación del mundo, la vida, la muerte, y las enfermedades. Los principales son: *Etsa* que personifica

el bien en lucha contra el mal *Iwia*, que siempre están en continua pelea para vencer el uno sobre el otro; *Shakaim* de la fuerza y habilidad para el trabajo masculino; *Tsungki*, dueños de los animales acuáticos, trae la salud.

En el cultivo de la huerta, daban el poder del crecimiento de las plantas a *Nunkui*, espíritu de la fertilidad de la chacra y de la mujer, encargado de enseñar a la mujer *achual* a sembrar. Pero se necesita concretar el poder de *Nunkui* a través de ritos, trayendo al presente las fuerzas creadoras para que la chacra rinda sus frutos. Creen que la selva está llena de espíritus que habitan en las cascadas o las orillas de los ríos.

El gran mundo espiritual de los *achual* es repetitivo. No creen que el ser humano tenga un final. Luego de nacer y cumplir su vida, no llegan a un estado permanente con la muerte, sino que su espíritu, *Arútam*, es recibido por otro ser humano que puede ser su hijo o su nieto, quien cumple nuevamente otro ciclo vital, y así de forma indefinida.

El *Arútam* es considerado como un espíritu clave para los varones, porque creen que les da más potencia y fuerza. Piensan que quien posee un *Arútam*, no puede morir sino de enfermedades contagiosas. Los niños comienzan a buscar este espíritu en la selva desde los seis años de edad. En la cultura de la selva los elementos de la Naturaleza guían la vida de sus habitantes.

Para entender la cosmovisión *achual* hay que conocer uno de los mitos más guardados por su cultura: 'el mundo en el que estamos no es real, es solo un paso previo hacia el verdadero', y el *natem* (ayahuashca) o el *maikiua* (floripondio), ambas plantas alucinógenas, son la puerta para llegar a él. El chamán, llamado *wishín*, es una especie de sacerdote mediador con el mundo sobrenatural y a la vez es un líder político.

Los *achual* suelen consumir diariamente una infusión de hojas de wayus, conocida como *wayusa*, como planta medicinal espiritual. Cuando el *wishín* consume esta planta aparece *Arútam* y le da el poder al curandero para descubrir la enfermedad de su paciente.

Al mundo real también se le distingue como el mundo oculto o de lo sobrenatural, y solo el *Wishín* o chamán lo conoce bien, pues lo ha visitado muchas veces. Él es un sabio que puede interpretar lo que ve en el más allá. Así logra descubrir los orígenes de las enfermedades y curarlas. Es un hombre de gran fuerza en la comunidad, que la ha alcanzado con la acumulación de los *Arútam*s, los espíritus o almas poderosas de los *achual*.

En la naturaleza hay seres visibles e invisibles. Su asiento es una boa enroscada, los carachamas son su calzado, la raya es su sombrero y el cangrejo su reloj. Solamente el *wishín*, brujo ayahuasquero, se relaciona con estos seres mediante el ayahuasca. Para cazar se comunican mediante los discursos con *Mana*, el dueño de los animales, para pedirle que el majás, montete, trompetero, perdiz y mono vayan hacia la trampa. Así el hombre puede alimentarse.

Más arriba de las nubes y las estrellas habitan los *karakam*, seres semejantes a los *achual*. Tienen cabellos largos, beben masato y sus casas son como las *achual*, ovaladas y rodeadas por lindos árboles. Sus ancestros los visitaban por medio de una sogá o bejuco como inmensa escalera. Pero

Nantu, el hombre luna, lo cortó. A partir de entonces fue disminuyendo el poder para transformar una cosa en otra.

Antiguamente, cuando moría un familiar, los *achual* debían purificarse yendo a la quebrada a tomar baño, echar el mal sueño y no seguir soñando con el muerto. Mientras hacen eso, el alma del muerto va caminando por un camino amarillo que lo lleva hasta arriba, al lugar del dueño de la llama de fuego, *Tungkurua*. En medio de ese camino hay una quebrada llamada Agua Cambio de Vida, donde el alma debe tomar baño para renovarse de su vejez. El dueño del fuego le preguntará si ha hecho alguna maldad. Si el alma ha cometido muchas maldades el alma arderá en el fuego, y volverá a vivir en el bosque pudiéndose convertir en venado, mariposa, lechuza y otros animales.

El que muere antes de envejecer es porque no tiene el poder de la visión. Entonces, el *achual* tiene que ir al monte para tomar toé (*maikua*) o tabaco (*tsaáng*) en ayunas. En la tarde se mete en la catarata y, embocando tabaco empieza a nadar hasta chocar con el dueño de la caída de agua, ya sea boa, caimán o algo como ser humano. Al despertar se siente fuerte y poderoso como un tigre que domina a todos.

Awajún – Aguaruna

LOCALIZACIÓN Y CENSO

La denominación de *aguaruna* significa “hombre de agua”. Sin embargo, los *awajún*, también denominados *aents*, históricamente se han asentado en zonas interfluviales. La hipótesis alternativa que explica la denominación de *aguaruna* consiste en que proviene de una combinación quechua que significa “hombre tejedor” (*awajruna*), actividad que efectivamente realiza este grupo.

Se encuentran entre los ríos Marañón, Cenepa, Chinchipe, Nieva, Mayo, Apaga, Potro y Bajo Santiago, en las Regiones de Amazonas, Loreto, Cajamarca y San Martín. Con una población de 55.366 personas, los *awajún* constituyen el 16,6% de la población indígena censada en 2007 (INEI, 2009), y según el Ministerio de Cultura (2017) son 83.732 indígenas (16,9%) Es el grupo con el mayor volumen poblacional después de los *asháninka*. Sin embargo, la información censal ha permitido determinar que los estimados poblacionales históricos para este grupo han estado muy por debajo del volumen real alcanzado.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Descienden de los *jíbaro*, guerreros formidables que defendieron incansablemente su libertad y que, por lo mismo, se mantuvieron durante mucho tiempo fuera del alcance y conocimiento del hombre occidental. El paso del tiempo ha determinado que, en gran medida, *awajún* y *wampis* (*huambisas*) se mezclen y conformen un solo pueblo. Aunque por tradición son nómadas, un gran contingente se asentó en lo que hoy es el Valle del Alto Mayo, en la Región de San Martín.

La referencia histórica más temprana sobre la sociedad jíbaroana se refiere a los intentos de los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac de extender su dominio sobre la región de las sociedades jíbaras, de las que los *awajún* forman parte. Los conquistadores españoles tuvieron sus primeros contactos con los *jíbaro* cuando fundaron Jaén de Bracamoros en 1549, y poco después Santa María de Nieva. Sin embargo, el objetivo de estos colonizadores era la explotación de los depósitos de oro de la región, para lo cual comenzaron a esclavizar a la población indígena. Como resultado, se produjo la gran rebelión jíbara en 1599, perdiendo los españoles el control de la región por muchos años.

Hacia 1600 se efectuaron varios intentos por conquistar a los *jíbaro*. Ante una sucesión de fracasos, en 1704 se prohibió a los jesuitas continuar con su labor misionera entre estas poblaciones. Posteriormente, al ser expulsados por la Corona, se perdió el avance logrado. La Guerra de la Independencia en el siglo XIX, interrumpió la acción misionera en la selva, y los *jíbaro* quedaron fuera de contacto hasta mediados del siglo XX.

En 1865 el Gobierno peruano estableció una colonia agrícola en Borja, que fue destruida en un ataque de los *awajún huambisa* un año después. El período del caucho golpeó en menor grado a los grupos *jíbaro* que al resto de los grupos nativos amazónicos. Si bien empezaron entonces a tener mayor acceso a bienes manufacturados, incluyendo armas de fuego.

A inicios del siglo XX, las relaciones entre los grupos *jíbaro* y colonizadores blancos y mestizos eran aún de gran hostilidad. A pesar de ello, en 1925, una misión protestante nazarena se estableció entre los *awajún*, y en 1947, el Instituto Lingüístico de Verano envió a un grupo de lingüistas al territorio *awajún*. En 1949, la Orden Jesuita estableció su misión en Chiriaco. Desde entonces, la población *awajún* ha venido recibiendo educación escolarizada. Durante la década de los 1970s, muchos *awajún* trabajaron para compañías extranjeras en la construcción del oleoducto transandino.

A fines de los 1960s la cuenca del Alto Marañón se abrió para permitir la colonización proveniente de otras zonas. Este proceso colonizador fue un fracaso y los *awajún* sufrieron grandes injusticias, hasta verse desposeídos parcial o totalmente de sus tierras. A fines de esa década tomó impulso la creación de organizaciones regionales *awajún* como parte del proceso de fortalecimiento de su identidad, consolidación de sus espacios territoriales y formulación de programas de desarrollo comunal. El modelo de federaciones indígenas iría cobrando importantes dimensiones para servir como referencia para otros grupos indígenas. De esta forma se constituyó el Consejo Aguruna y Huambisa, que logró frenar la colonización y asegurar gran parte de los terrenos comunales. La dimensión política de estas organizaciones en el contexto regional permitió que los *awajún* accedieran en el Alto Marañón a controlar políticamente las alcaldías distritales más importantes, así como la alcaldía provincial de Condorcanqui.

En los 1980s, los conflictos fronterizos con Ecuador han afectado también la vida de un importante número de comunidades.

En la actualidad viven en la provincia de Condorcanqui y forman un consejo *awajún* con alcaldes en Distritos como el Genepa, Santa María de Nieva y Río Santiago. Sin embargo, el aislamiento territorial en el que viven es el principal problema que afrontan. Sufren elevados índices de desnutrición crónica y enfermedades asociadas.

Su carácter libertario les obligó siempre a vivir marginados de la civilización occidental, cultivando una riquísima vida espiritual incomprensible para la mayoría de peruanos. La llegada de los colonos y la reducción de sus territorios han llevado a los *awajún* a los extremos de miseria en que hoy viven.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *awajún* poseen como promedio un total de 264 personas, con diferencias significativas entre el asentamiento más poblado (982 personas) y el de menor volumen (7 individuos). La tasa bruta de mortalidad es del 11,3%. Entre los *awajún* se han registrado nueve comunidades con un alto número de fallecimientos, resultado de epidemias de rabia.

Los *awajún* presentan una regla de descendencia bilateral, en que reconocen como cualitativamente iguales las relaciones del lado del padre como las del lado de la madre. Así, el grupo está constituido por todas las personas con las que un individuo establece un vínculo genealógico, parentela cognática egocentrada, constituida por la combinación de redes de parientes del padre y de la madre del individuo.

La relación entre parientes patrilineales desempeña un papel fundamental en la definición de los asentamientos. Muchas comunidades *awajún* se forman alrededor de un núcleo patrilineal, por ejemplo, un grupo de hermanos o un hombre y sus hijos adultos.

Los *awajún* establecen la distinción entre parientes cercanos y parientes lejanos, y se considera adecuado el matrimonio entre parientes lejanos. La regla matrimonial preferencial es entre parientes lejanos, primos cruzados bilaterales reales o clasificatorios -hija del hermano de la madre/hija de la hermana del padre. Existe la regla de Levirato, según la cual, cuando muere un hombre, su hermano mayor tiene el derecho de casarse con la viuda después de un tiempo de luto.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

En las áreas más retiradas, la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca son fundamentales. Actualmente, gran parte de los *awajún* practican la agricultura comercial vendiendo cacao, plátano, arroz y otros productos. La elaboración de tejidos es una actividad importante para el hombre, mientras que las mujeres se dedican más a la alfarería.

En la zona del Alto Mayo cultivan arroz en terrenos irrigados por pequeños canales, habiéndose abandonado las técnicas agrícolas tradicionales, lo que ha llevado en esta zona a la apropiación individual de la tierra y a una nueva organización del trabajo. Además de la producción de arroz, se vende el cacao y el plátano en la ciudad de Chiclayo utilizando la carretera marginal que ya ha llegado a su territorio.

En los últimos años, se ha extraído oro mediante técnicas artesanales aprendidas de los exploradores y aventureros independientes. Desde la década de los 1970s, los *awajún* participan como trabajadores en las actividades de explotación petrolera y, actualmente, brindan servicio de mantenimiento al oleoducto nor-peruano mediante un convenio suscrito con el Estado.

Recientemente, varias organizaciones *awajún* han suscrito un convenio con universidades de Washington (EE.UU.) para la identificación y comercialización de plantas medicinales.

ESCOLARIDAD

Presenta un 39% de población analfabeta, observándose un claro desequilibrio entre la población masculina y femenina. Apenas 4% de las personas



119



120

IMAGEN 119. Joven *awajún* con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos).

IMAGEN 120. Adolescentes *awajún* con su vestimenta tradicional (César Ching, 1996).



121



122

IMAGEN 121. Integrantes del grupo *awajún* en una reunión federativa indígena (CETA, 1980s).

IMAGEN 122. Familia del grupo *awajún* (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

han accedido a educación superior, de las cuales el 66% no poseen estudios universitarios. La educación primaria es el grado más alto de calificación escolar para casi el 51% de la población.

De los 468 docentes que imparten enseñanza en las escuelas de las comunidades *awajún*, 377 son indígenas. El mayor número se concentra en la enseñanza primaria (317 docentes), con 71 docentes de educación secundaria, de los cuales 48 son mestizos.

Existen 11 colegios secundarios y se han registrado 152 comunidades donde funcionan escuelas primarias. En 32 comunidades existen también centros de educación inicial atendidos en el 92% de los casos por maestros *awajún*.

La lengua *jíbaro* (*jívaro* o *hívaro*, *shuara*, *achuara* o *achual*, *maina*) consiste de dos lenguas emergentes: la *jíbaro* propiamente dicha, hablada en Loreto y Ecuador por algo menos de 50.000 personas. La otra lengua es la *awaruna* (*awajún*), autónomo *awahun*, hablada en el Departamento de Amazonas, Perú, por unas 25.000 personas. La lengua *jíbaro* es una de las lenguas más populosas de las tierras bajas de Sudamérica. El nombre *jíbaro* es el mismo que *shuara* y se trata de una españolización de una antigua pronunciación indígena de algo que sonaba parecido. Algunos lingüistas sostienen que solo hay una lengua *jíbara* aunque reconocen que la *awaruna* es el dialecto más diverso.

Se autodenominan los *aents* que significa “hombres verdaderos” y cobraron fama en el pasado como reducidos de cabezas humanas en los ritos de la *tsantsa*. Rebeldes e indómitos, resistieron a pie firme a invasores de todo tipo: incas, españoles, caucheros y colonos de los tiempos actuales. Recién en las últimas décadas han empezado a aceptar en su territorio ancestral a los *apach*, “los de afuera”. Los quechua-hablantes los llaman los *awajruna* (“hombre que teje”).

VULNERABILIDAD

Diversos factores coinciden en la situación de vulnerabilidad de este numeroso grupo étnico: la exploración petrolera, la minería aurífera, los procesos de colonización, las actividades del narcotráfico y el conflicto fronterizo. Sin embargo, tanto su volumen demográfico, como su nivel organizativo son factores que contrarrestan las presiones circundantes, pudiendo ser considerados como de *baja vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

En su mundo interior, el *awajún* cree en cinco dioses: *Etsa*, o el padre Sol, destructor de un demonio de la génesis del mundo, llamado *Ajaim*; *Nuglui*, o madre Tierra, que le da el cultivo y la arcilla para la ceremonia; *Tsugki*, o madre del agua o del río, que vive en los ríos; *Ajutap*, o padre guerrero, un alma de los combatientes antiguos que transmigra continuamente; y, *Bikut*, o gran filósofo *awajún*, un legendario ser que se transforma en el *toé* (planta alucinógena que mezclada con el ayahuasca les hace conectarse con otros mundos superiores).

Para ellos, la selva está llena de almas, de hombres transformados en árboles o en animales. Curiosamente, para ellos, el *chullachaqui*, conocido como temido diablillo en otras zonas amazónicas, es una entidad protectora de la ecología, un amigo de las plantas que solo asusta a los depredadores de la naturaleza.

Antes todos eran personas pero Etsa, el Sol que ha creado el mundo, transformó a algunos guerreros en huanganas y otros en aves como el tucán, el paujil, el trompetero y el gallito de las rocas. Los *awajún* creen que el mundo está formado por Agua, Tierra y Espacio:

- *Yumi*, el Agua, es una de las partes del mundo donde viven seres como la *boa Pagki* y *Wagkaanim*, el tigre de agua. Estos seres daban poder a los humanos. Los seres que cuidan el agua se llaman *apaji*, ‘madres’ o dueños, son los *Tsugki*. Tienen una tremenda casa donde sus bancas son cocodrilos y taricayas. Ellos son los seres más importantes del agua. Se presentan en una canoa, en balsa o bañándose en el agua. Cuando los estás mirando te comezona el ojo y cuando parpadeas, ya desaparecieron.
- *Nunca* es la Tierra donde viven los aents (los seres humanos que vivimos en la superficie de la tierra) y también los *iwanch*, diablos de varias clases: los *tijae*, que pueden llevarse a las personas; el *shaam*, que tiene cabello bien largo hasta la nalga, y los *nugkui*, que viven dentro de las cuevas del huácharo (*Steatornis caripensis*) y son igualitos a un ser humano.
- *Nayaim* es el Espacio donde hay tierras, árboles y casas donde llegan las almas de los muertos y también todas las almas de los animales. Cuando se va a morir, se les comparte con las almás del más allá para que esperen con la comida lista. Los recién muertos averiguan quiénes están a punto de morir, y el hombre común, a través del ayahuasca, pide poder a las almas para su vida. Las estrellas también son personas que no viven en el espacio donde llegan las almas, sino más allá.

Para conseguir recursos de la naturaleza es necesario relacionarse con todos estos seres para obtener la ‘visión’. Para conseguir el poder del *ajutap* toman toé, tabaco y ayahuasca. Sus ceremoniales místicos con toé y ayahuasca les permiten coloridas visiones de la selva, pues guardan un respeto sagrado a la Madre Naturaleza. A través de estos ritos el *awajún* adquiría poder para su día a día, también para vengarse de sus enemigos, adivinaba el futuro y, de esta forma, podía tener muchos hijos. Estas tradiciones se realizaban en el pasado. Sin embargo, cuando el Instituto Lingüístico de Verano llegó en 1953 se fue prohibiendo la toma de estas plantas.

Los *ajutap* son los seres que transmiten poder para ser guerreros, buenos cazadores, para ser jefes y tener larga vida. Viven en las cataratas, en el río, en el monte o en las rocas. Ellos son el *ikaniñawa* (tigre de tierra), el *ukukui* (águila), el *payaq* (bastón de fuego) y el *bukea* (cabeza que flota en el aire). Antiguamente el hombre *awajún* tomaba ayahuasca y vivía largo tiempo porque tenía una relación muy cercana con ellos.

Todos los hombres tienen dos almas: la *iwaji*, que sube al cielo, y la *iwakni*, que se queda en la tierra como pequeño demonio.



123



124



125

IMAGEN 123. En la foto, el *apu* de la comunidad *shapra* de Shoroyacu (J. Álvarez, Bajo Morona, Loreto, 2009).

IMAGEN 124. Hombre *kandozi* con su vestimenta tradicional (CETA, 1980s).

IMAGEN 125. Familia *kandozi* en su *maloca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

Kandozi – Kandoshi

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se localizan en la Región de Loreto entre los ríos Huitoyacu, Chapuli, Morona, Pastaza y Alto Nucuray, y en el Lago Rimachi (Musa Karusha). Las estimaciones poblacionales en los años 1970s, que incluyen en alguna oportunidad a los shapra como un sub-grupo *kandozi*, les asignaron un intervalo entre 2.000 y 5.200 personas (Varese, 1972; Wise y Ribeiro, 1978). Esta población descendió a lo largo del siglo XX como consecuencia de las epidemias, el avance de la "civilización" y los constantes enfrentamientos sostenidos con los *achual*. Con un total de 3.255 personas y agrupados en 46 comunidades, en la actualidad los *kandozi* representan el 1,0% de la población indígena censada en 2007 (INEI, 2009), y según el Ministerio de Cultura (2017) son 4.826 habitantes.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En épocas anteriores los *kandozi* eran conocidos también como los *murato*. Fueron por primera vez contactados en 1744 por los *andoa*, tal y como informan a los jesuitas. Los *murato* rechazaron las expediciones jesuitas de 1748 y de 1754. Finalmente, estos misioneros atraparon a un *murato* a quien tiempo más tarde enviaron regalos. Como resultado de esta estrategia, los *murato* aceptaron el establecimiento de una misión que fue fundada en el río Huallaga con 158 nativos. En 1762, otros *jíbaro* se unieron a los *murato* en esa misión. La proximidad entre ellos pudo haber facilitado numerosos intercambios culturales y lingüísticos, que justificara su inclusión dentro de la misma familia lingüística.

Como resultado del retiro de los jesuitas y la ineficaz actividad misional llevada a cabo durante los siglos XVIII y XIX, los *kandozi* vivieron muchos años aislados y hostiles a toda presencia extraña. A principios del siglo XIX reiniciaron sus ataques a los *andoa*, y alrededor del año 1848 se dedicaron a atacar a comerciantes y exploradores a lo largo del río Pastaza.

Durante el período del caucho, los *kandozi* no permitieron el ingreso de los patrones en su territorio, realizando la extracción de esta resina e intercambiándola en la frontera con los patrones caucheros por herramientas de metal. En 1940, a pesar de mantenerse relativamente aislados de los colonos, surgió una epidemia en la que murieron cientos de *kandozi*.

En 1950 se inició el trabajo misional del Instituto Lingüístico de Verano con este grupo. En este período se intensificaron las relaciones con patrones y comerciantes. Hacia fines de los 1970s, los *kandozi* contaban con cinco escuelas bilingües.

Fue en esta época cuando se constituyeron las comunidades actuales que reciben tempranamente el impacto de las acciones de explotación de

hidrocarburos, realizadas de manera muy intensa en las cuencas de los ríos Morona y Pastaza. Hoy en día, la presión de la actividad petrolera constituye un importante factor de cambio socio-cultural sobre esta población.

En el año 2000 surgió una epidemia de hepatitis B en el Alto Amazonas que afectó a 49 comunidades *kandozi* y *shapra*, contagiando a más de 3.000 personas, y poniendo en peligro a ambos grupos indígenas. Aparentemente esta epidemia fue causada por trabajadores de la industria petrolera.

En los últimos años este grupo étnico cuenta con la participación activa de una importante federación indígena local (FECONAKADIP - Federación de Comunidades Nativas *Kandozi* del Pastaza) para defender los derechos de los mismos.

ESTRUCTURA SOCIAL

Las comunidades *kandozi* tienen una baja concentración poblacional con 91 personas como promedio. El mayor de los asentamientos no llega a tener más de 250 individuos y existen otros 9 asentamientos con menos de 10 personas cada uno.

Los *kandozi* tienen una regla de descendencia de tipo bilateral, siendo reconocidas como cualitativamente iguales las relaciones del lado paterno como materno. Las alianzas tienen en cuenta un principio exogámico que no permite el matrimonio entre consanguíneos estrechos (categoría que incluye a los primos tanto paralelos como cruzados). De esta forma, solo se admite las uniones entre personas con las cuales no existe ningún lazo de consanguinidad.

Esta regla de exogamia del grupo de parentesco se encuentra unida a un modelo de unión matrimonial de intercambio de hermanas -reales o clasificatorias- entre hombres de distintos grupos de parentesco. Este intercambio simétrico entre grupos de parentesco envuelve generalmente a más de dos, pudiendo un mismo grupo intercambiar mujeres con otros grupos. La regla de residencia post-matrimonial es uxorilocal, los hombres tienen que residir en el territorio de los parientes de la esposa.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Los *kandozi* practican la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Las principales especies cultivadas son la yuca, el plátano, el maíz, el maní, el camote, la sachapapa, el frijol, el zapallo, el tabaco y la caña de azúcar. Parte de la producción de yuca, plátano, maíz, frijol y maní se vende a los regatones. Asimismo, realizan de forma individual la extracción de madera, actividad controlada por patrones y habilitadores.

El principal peligro al que se enfrenta este grupo se debe a la explotación petrolera. Las transnacionales petroleras han obtenido contratos para la prospección y extracción de hidrocarburos en el Pastaza, en territorio *kandozi*.

ESCOLARIDAD

La población *kandozi* presenta un alto nivel de analfabetismo (55%), siendo más alto aún entre las mujeres (68%). Se presenta también un bajo nivel educativo. El 32% no ha cursado estudios y el 48% solo estudió educación primaria. La educación inicial o pre-escolar es de reciente introducción y únicamente el 2% de la población asiste a centros educativos iniciales, en tanto que el 6% accedió a estudios secundarios.

De las 16 escuelas existentes en 1993, 13 imparten solo instrucción primaria. Del total de maestros existentes (29), 19 son indígenas y suelen dedicarse a la educación primaria.

Este grupo conserva una lengua vernácula (*kandozi* o *candoshi*) en fuerte grado de aislamiento respecto a las otras lenguas jíbaras.

VULNERABILIDAD

Se considera para este grupo una situación de *vulnerabilidad media* y es la explotación petrolera el factor de presión más importante. El nivel organizativo de esta sociedad y su fuerte identidad étnica contrarrestan los efectos de las presiones circundantes.

COSMOVISIÓN

Antiguamente, todo estaba oscuro y no había agua. Los seres humanos, los animales y las plantas eran diferentes de como son ahora. Entonces *Yayusa*, ser que es poderoso y todo lo sabe, mandó a *Tupís*, la luna. Como todo estaba oscuro, puso una escalera para que bajara *Zari*, el sol.

Cuando llegó *Zari*, cambió este mundo. Algunos animales se convirtieron en personas y otros animales se convirtieron en plantas. De ahí el Sol mandaba que apareciera el agua, los ríos, las quebradas y también aparecieron todos los *kanizi* (espíritus). Unos *kanizi* entraron en los hombres, en las plantas y en los animales. Otros se quedaron solos, flotando sin cuerpo. Todo apareció entonces ahí. A los que convirtió en personas hizo actuar como ahora son los seres humanos, dio su voz y los hizo hablar como hablamos nosotros. Los animales empezaron a cantar y a hablar.

Para que todos los seres no estén mezclados y puedan convivir, *Yayusa* le dio poder a *Zari* y él dividió el mundo en tres: *Tsap wantsshuci*, tierra que está debajo de donde hay agua, debajo del espacio donde vivimos nosotros; *Tsap iwazchi*, tierra que está en el centro, donde viven y están los *kandozi* y donde están las nubes, el gavián, el trueno, el rayo y el arco iris; y *Tsap iwarpichi*, tierra que está muy arriba, donde viven los espíritus de los muertos.

La gente no puede ver el mundo de abajo ni el de arriba. Solo el brujo puede relacionarse con los seres que están dentro del pozo o del agua, que se llaman *tsungi* y son la madre (dueños) de todos los animales del agua que se transforman en personas o animales para relacionarse con las gentes.

Kawishu es el guardián del lugar donde viven los *tsungi*. Él vive ahí aden-

tro, cuando sale al agua se convierte en bufeo, y va a vigilar y mirar cómo están los ríos y las quebradas. Cuando regresa donde están los otros *tsungi* se transforma en ser humano. También allí viven *Isariya Kiraptampani*, la boa negra, y *Shangari*, el tigre de agua. Cada animal de agua tiene su madre, pero los *tsungi* son la madre de todos. Cuando un hombre quiere “anzuelear”, les pide permiso a los *tsungi* y ellos le dan sus pescados.

En el mundo de *Tsap Iwazchi*, tierra que está en el centro, se encuentran las plantas, los animales y las personas. Cada uno tiene su espíritu. *Lichi* es la madre de los animales, *mangin waniri* es la madre de los árboles altos, *kach waniri* es la madre del aguaje y *masin waniri* es la madre de las colpas. Ellos protegen la selva. Así, cuando un hombre sale a cazar debe pedir permiso a *Lichi*.

Los seres humanos tenemos un espíritu que cuando la persona muere, sale. Cuando se muere una persona, los familiares o amigos ordenan que se mate un perro o un gallo para que acompañe a su espíritu en el camino. A medio camino se le aparece al alma *Kunukunu*, un espíritu búho transformado en ser humano. Si el muerto es hombre se le aparece en forma de mujer y si el muerto es mujer se le aparece en forma de hombre para tratar de tener relación sexual. Si el alma se deja seducir, cuando llega al mundo de arriba no es bien recibida por el *kuraka* (jefe); la queman y la regresan a la tierra. Por eso el alma va con el gallo y con el perro, para que ellos espanten al *Kunukunu*. Entonces el alma pasa tranquila y es bien recibida por sus familiares muertos. Cuando el alma llega al mundo de los muertos, ellos le ordenan que baile hasta cansarse. Es para que los que están en la tierra no mueran pronto.

Si el muerto fue bueno, siempre va a vivir allá arriba. Pero si el muerto, cuando estaba vivo engañaba, envidiaba, si se casaba con alguien de su misma familia o mataba sin razón, entonces al llegar arriba lo queman y lo regresan. Botan su espíritu al monte, por donde está el árbol más grueso llamado *simbuna* (lupuna); en ese lugar siempre va a estar ese espíritu, allí vivirá. Este espíritu es malo y por eso fastidia a los que están en este mundo. Se llama *Yashingu*, como un demonio, al espíritu quemado de un muerto que no siguió las reglas de conducta.

Cuando alguien muere, los familiares están con pena y no pueden dormir, por eso deben llamar a una señora vieja que les cure, soplándoles en los ojos con tabaco chapeado (picado y disuelto en agua) para botar sus malos sueños. También deben bañarse; si no se bañan puede morir alguien de la misma familia, por eso se bañan para acabar con su mala suerte.

En el mundo de los muertos buenos, *Tsap Iwarpichi*, todos son felices, no trabajan, sus chacras crecen solas, hablando no más. Crían sus animales, sus aves y se los comen cuando quieren. Si el muerto dice que quiere cazar este animal, el animal aparece ahí mismo. Allí también van todos los animales que crió la persona: perros, gallinas y chanchos. Las almas no sienten igual que en nuestro mundo donde hay mucho sufrimiento; allí, por el contrario, hay tranquilidad y descanso. También viven allí *Zari*, el sol; *Tsupi*, la luna y los *Irunlli*, las estrellas. Todos ellos son iguales al ser humano. El sol es fuerte porque antes era cazador. El hombre sol fue el que convirtió a los animales en personas y luego subió hasta donde se encuentra ahora.

Huambisa - Wampis

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Según su posición geográfica reciben diferentes denominaciones: *yakí-nia-shuar* (shuar de río arriba) o *tsumú shuar* (shuar de río abajo). Aunque están agrupados dentro del mismo grupo, existen cuatro variedades de lengua: *morona shuar*, *morónmaña shuar*, *shir wampis* y *wampis awarán*.

Están ubicados entre las Regiones de Loreto y Amazonas, entre los ríos Morona y Santiago. Se presume que también se encuentran en Ecuador, donde se les denomina *wampus* o *tsumu achual*, es decir 'achual de aguas abajo'.

Según INEI (2009) los 10.163 *huambisa*, también llamados *wampis*, censados representan el 3,1% del total de la población indígena; según el Ministerio de Cultura (2017) en la actualidad hay 15.546 personas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Este pueblo de guerreros hizo frente a las invasiones de los *iwa* (mochicas), las incursiones de Manco Cápac, y las expediciones españolas. El explorador español Juan de Salinas logró llegar al Kanús, el gran río Wampis, que bautizó con el nombre de Santiago. Allí funda la ciudad de Santiago de las Montañas. Este pueblo perduró hasta el descubrimiento de las minas de oro de Ayambis y Zarum. Entonces los españoles intentaron esclavizar a los indígenas. Como resultado los indígenas destruyeron los establecimientos coloniales de Santiago.

Durante la época de auge del caucho diversos patrones entablan relaciones comerciales con *awajún* y *huambisa*, intercambiando de forma desventajosa para los indígenas, caucho por herramientas. El proceso histórico de los *huambisa* es, en líneas generales, el mismo de los *awajún*, si bien el mayor aislamiento en que se encuentra la zona del río Santiago, donde ellos habitan, ha permitido que sufran menos el impacto de la colonización. En los últimos treinta años, la mayor riqueza de las tierras y los bosques en el territorio de este grupo ha atraído la instalación de algunos aserraderos y fundos ganaderos.

ESTRUCTURA SOCIAL

El promedio de población de las 37 comunidades empadronadas es de 150 personas. La tasa bruta de mortalidad es bastante alta (18,0‰), por encima de la registrada por sus vecinos los *awajún*, quizás debido a una menor cobertura de los programas de salud.



IMAGEN 126. Familia *huambisa* en su casa (CETA, 1990s).

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Practican la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la cría de aves de corral. Además, comercializan la yuca, el plátano y el arroz. En río Santiago producen oro, utilizando técnicas artesanales. También en muchas comunidades se extrae madera para los patrones. Al igual que los *awajún*, brindan servicio de mantenimiento y vigilancia del oleoducto nor-peruano.

ESCOLARIDAD

El índice de analfabetismo entre la población *huambisa* es del 40%, observándose gran diferencia entre la población masculina y femenina (29% vs. 51%, respectivamente). El 18% de la población *huambisa* no registra ningún nivel educativo y el 46% solo tiene educación primaria.

Únicamente el 31% de la población puede acceder a estudios secundarios. La educación superior solo constituye una alternativa para el 3,6% de la población.

El 82% de los maestros son indígenas, elevándose a 92% el total de los mismos en las escuelas primarias. Todos los maestros dedicados a la educación pre-escolar son *huambisa*.

VULNERABILIDAD

Este grupo relativamente numeroso y con alto nivel organizativo se encuentra ubicado en un área de explotación de hidrocarburos y de frontera política en situación de conflicto. Puede ser considerado en una situación de *vulnerabilidad media*.

COSMOVISIÓN

Los *huambisa* creen que existen tres espacios fundamentales: *Entsa*, el espacio del agua; *Nunka*, el espacio de la tierra; y, *Nayaaim*, el espacio del cielo.

En *Entsa*, el mundo del Agua, viven los *tsunki shuar*, dueños de ese lugar acuático. Tienen cosas materiales y animales de todo tipo. Los *tsunki* a veces llevan a las personas porque se enamoran de ellas y quieren casarse con gente de la tierra. Un hombre que ha llevado el *tsunki* es difícil que regrese a la tierra. Por eso, sus familiares contactan con cualquier *iwishin* (chamán), que sea muy amigo de los *tsunki*, y les pide que devuelvan a la gente de la tierra a través del *ayahwasca*.

Nunka, el mundo de la Tierra, se relaciona con los seres que viven en el agua, en la tierra y en el cielo. Los *arútam* son espíritus con poder que suelen aparecer de diferentes formas y vagan por todo el espacio, pero es la *tuna* (catarata) el lugar que más frecuentan. Los *arútam* pueden adquirir muchas formas: el *uyush* (oso perezoso) que ayuda a estar sin problemas

toda tu vida; el *pinchu* (gavilán), el *ukuumat* (cóndor), el *uum yawa* (tigre) dan poder para la guerra; el *tsukagká* (tucán) da poder para ser astuto y no dejarse matar por los enemigos; y el *charip* (rayo) da poder para que solo con la palabra haga temblar a los enemigos.

En todas partes, tanto en el agua como en la tierra, *anda pagki* (boa), es puente. Cuando han obtenido visión de la boa te vuelves invencible. Es un ser poderoso de la tierra, el agua y el espacio. Los dueños de los animales son el *iwanch* y los *tijae*, que viven en los cerros.

De las plantas medicinales, de las plantas comestibles, de todo tipo de plantas de la chacra, la dueña es *Nunkui*, que vive en el interior de la tierra. Sin permiso de ella nosotros no podemos sacar buenas plantas. Tenemos contacto con ella a través del *ánent* (ícaro o canto para llamar a los espíritus).

Uno de los seres importantes que vive en la tierra y que se comunica con otros espacios es *jempe* (picaflor). Es un pájaro mensajero que siempre avisa cuando algo va a suceder. La luna es hombre, el sol también ha sido hombre, ellos pelearon y ganó el sol.

El hombre *wampis*, cuando quiere encontrar visión o poder de cualquier ser, se acerca donde hay una *tuna* (catarata). Allí dieta sin tener relaciones con mujer y sin comer, solo agua durante tres días. Tomará su *tsaag* (tabaco), su *maikúa* (toé) o su *natém* (ayhusca). El que cree en los *arútam* siempre encontrará visión.

En *Nayaim*, el mundo del Cielo, hay un lugar donde los muertos siempre llegan. En el mundo del Cielo viven *Etsa* (sol), *Yaa* (estrellas) y *Nantu* (luna). Cuando muere un hombre le espera una mujer para que le haga el amor y lo guarda en su habitación. Le pasa lo mismo a las mujeres, cuando mueren les espera un hombre con su “cosa” grande, le hace el amor y la deja reservada en su habitación.

Jíbaro

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se encuentran en la Región de Loreto entre los ríos Tigre, Corrientes y Macusari. En Perú, el total de 168 personas jíbaro está concentrado en 4 comunidades y algunos núcleos de población dispersa (INEI, 2009). En el censo de 1993 se estimó una población de 1.200 personas. No podemos explicar diferencia tan grande.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Antes del contacto europeo, los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac intentaron extender su dominio desde Los Andes sobre la región de la sociedad jíbaro de la que los *shiwiar-jíbaro* forman parte. Las primeras expediciones y fundaciones españolas datan de 1549 y las más importantes son las de Alonso de Mercadillo, Hernando de Benavente y Salinas de Loyola. El objetivo de los primeros colonizadores se centró en la explotación de los depósitos de oro descubiertos en la región, que llevaron sobre la base de la esclavización de los indígenas.

En respuesta a este sistema antisocial se produjo la gran rebelión jíbaro de 1599, perdiendo los españoles el control sobre la región. Los jesuitas intentaron ingresar en territorio jíbaro, pero tuvieron resultados desastrosos. Al ser expulsados por la Corona Española, se perdió el poco avance evangelizador logrado en la zona del Alto Morona. La Guerra de la Independencia en el siglo XIX interrumpió la acción misionera en la selva y los jíbaro quedaron fuera de contacto hasta mediados de siglo XX.

El auge del caucho a fines del siglo XIX no afectó a los jíbaro ya que los patrones no lograron encontrar puntos de apoyo dentro de sus territorios, no pudiendo sobrepasar las fronteras, donde se realizaba el intercambio de productos.

A inicios del siglo XX, las relaciones entre los grupos jíbaro y los colonos eran aún de gran hostilidad. Sin embargo, a partir de 1940 lograron establecerse patrones en la zona, y en 1960 ya habían alcanzado un grado considerable de control sobre el trabajo nativo desplazando de la esfera política a los jefes indígenas.

Tras la guerra entre Perú y Ecuador en 1941, la presencia de las autoridades civiles y militares se incrementó en la región, lo que llevó a una mayor erosión del papel tradicional del jefe político nativo.

Desde 1960, se hicieron presentes en el territorio de los *shiwiar* dos grandes fuerzas adicionales de cambio: las compañías petroleras y los misioneros. La instalación de campamentos petroleros en el territorio tradicional ha llevado a una mayor interacción con la población colona y al establecimiento de relaciones de dependencia. La presencia de estas compañías

representa para los nativos una alternativa a la comercialización de sus productos y a la obtención de mejores jornales.

En el contexto de crisis de la sociedad nativa por los procesos anteriormente descritos, el Instituto Lingüístico de Verano ha logrado convertir a esta sociedad a la religión evangélica. Bajo el patrocinio de esta institución misionera surge una nueva forma de jefatura, la del maestro bilingüe, alrededor del cual se organizan las nuevas comunidades.

ESTRUCTURA SOCIAL

El promedio de estas comunidades alcanza a 200 personas, con un rango de población entre 100 y 450 individuos. La tasa bruta de mortalidad es muy alta (115,4‰).

Los *jíbaro shiwiar* presentan una regla de descendencia de tipo bilateral y se reconocen como cualitativamente iguales, tanto las relaciones del lado del padre como las del lado de la madre. La terminología de parentesco es de tipo Dravidio con tendencia a colocar la carga de la consanguinidad sobre los parentescos femeninos y la carga de la afinidad en las relaciones entre individuos masculinos. Este sistema terminológico implica la práctica del matrimonio entre primos cruzados, con la hija del hermano de la madre o con la hija de la hermana del padre. Sin embargo, combinan muchas formas de estrategia matrimonial que van desde el matrimonio entre primos cruzados y el intercambio de hermanas, hasta el matrimonio con mujeres no emparentadas. Así, si la unión entre primos cruzados puede ser el ideal, las uniones reales varían entre un "casarse lejos" y un "casarse cerca". La regla de residencia post-matrimonial es uxorilocal, vivir en el territorio de los parientes de la esposa.

Cuando es posible, los hombres emparentados patrilinealmente, que normalmente serían separados debido a esta regla de residencia, tratan de permanecer juntos casándose dentro de una misma comunidad o rompiendo con dicha regla y trayendo a sus esposas a vivir cerca o con la familia del hombre. De hecho, en este sistema son dichos parientes patrilineales quienes constituyen el núcleo del grupo residencial.

La poliginia o matrimonio de un hombre con varias mujeres, preferentemente sororal, es decir con las hermanas de la esposa (sus cuñadas), y el levirato (matrimonio con la viuda del hermano) han sido las reglas tradicionalmente aceptadas. El número de esposas dependía de las cualidades del hombre, este debía ser un valiente guerrero, trabajador, buen cazador, y demostrar su honradez y veracidad. Los futuros suegros juzgaban si estas cualidades se cumplían para poder autorizar el matrimonio. Hoy son pocos los hombres que tienen dos mujeres, ese privilegio lo tienen casi siempre los ancianos guerreros y los chamanes.

Actualmente esta regla poligámica de matrimonio se encuentra en un proceso de transición a un tipo de matrimonio monogámico y exógamo (fuera del grupo) debido a las continuas y más ampliadas relaciones interétnicas que establecen.

Las familias se aglutinaban en "vecindarios dispersos", cuya unidad conformaba una comunidad. Actualmente han adoptado el nombre jurídico de "centros". La unión de varios centros conforma organizaciones más amplias. Las asociaciones se encuentran agrupadas en federaciones, estructura socio-política a través de la cual establecen las relaciones externas.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La economía se basa principalmente en la horticultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección de frutos e insectos. El cuidado de la parcela y también la recolección, la preparación de la chicha y la cocina le corresponden a la mujer; la caza y la pesca al hombre.

Su economía depende de la horticultura de roza y quema. Las principales especies cultivadas son la yuca, el plátano, el maíz, el algodón y el tabaco. La crianza de aves y animales menores se ha extendido entre las familias. Venden a los regatones algunos productos agrícolas como maíz, maní y frijol. Asimismo, trabajan en la extracción de madera y en las actividades de explotación petrolera para las empresas que operan en el territorio tradicional del grupo.

En la actualidad, la mayoría del territorio tradicional de caza está siendo sustituida por pastizales para ganadería, lo que ha traído como consecuencia el agotamiento progresivo del suelo y una menor disponibilidad de tierras. Esto ha ocasionado la implantación de un patrón de asentamiento sedentario, el mismo que está produciendo cambios en su sistema socio-económico.

ESCOLARIDAD

Para el reducido volumen de población *jibara* se registra un 49% de analfabetismo. Se evidencia un bajo nivel educativo: el 55% de la población solo estudió primaria, en tanto que el 19% no posee nivel alguno de instrucción. Únicamente una persona cuenta con estudios secundarios y otra con estudios superiores. Los maestros que imparten enseñanza primaria son en su mayoría mestizos.

El *shuar chicham* es una lengua de este grupo y pertenece a la familia lingüística jibaroana, igual que los idiomas *shiwiar* y actual *awajún*.

VULNERABILIDAD

Por su reducida población, la escasa cobertura de servicios de salud con la que cuenta y por encontrarse en un área de explotación petrolera, puede considerarse en una situación de *vulnerabilidad media-alta*.



IMAGEN 127. *Tsantsa*, cabeza reducida. Este rito sagrado jíbaro permitía adquirir las propiedades de los enemigos muertos en guerra (Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, Iquitos).

COSMOVISIÓN

Los *shiwiar* poseen algunos tabúes que deben ser respetados para evitar daños. Por ejemplo, no se comen a los venados y los perezosos porque creen que los malos espíritus de la selva residen en ellos. Los adornos que usan también tienen un gran simbolismo. A menudo vestirse con las pieles enteras de aves como el tucán, su pájaro celestial favorito, les confiere un estatus social superior y les ayuda a conectarse con el mundo del cielo y del sol benévolo. Algunos tocados requieren un gran número de aves que deben cazar de forma individual. Los *shiwiar* son especialmente hábiles con la imitación de cantos de los pájaros, que utilizan para atraerlos y cazarlos con dardos envenenados y cerbatanas.

Al principio, Sol y Luna eran dos hombres *shiwiar* que vivían en la tierra y en la misma casa, con una mujer llamada Ahora. Ellos constantemente discutían por la mujer, hasta que Luna airadamente declaró que no le gustaba ella y comenzó a subir por una enredadera hacia el cielo. Sol se ocultó y la mujer se lamentó: "*¿Por qué me deja aquí sola? Voy al cielo yo también*", y Ahora empezó a subir siguiendo a Luna. Ella tomó arcilla de su ceramista en una cesta. Cuando casi había llegado al cielo, Luna se fijó en ella y exclamó: "*¿Por qué me sigues?*". Sin darle oportunidad de responder, Luna cortó la enredadera y Ahora cayó, con su cesta, a la tierra. La arcilla creció, y se dice que hoy en día, las mujeres utilizan esa arcilla que viene del alma de Ahora para elaborar sus ollas. Al darse cuenta de que Ahora se había ido, Sol subió al cielo en su búsqueda. Luna, con miedo de Sol, corrió a través de las cimas de las montañas para que Sol no pudiera encontrarle. El mito sostiene que la pareja nunca se reconcilió y así hasta hoy nunca se ven juntos, la luna siempre es vista por la noche, y el sol durante el día. Sol y Luna nunca fueron capaces de vivir en armonía junto a una mujer, y pelearon sin descanso por celos. Por eso los hombres *shiwiar* son celosos y pelean por sus mujeres. Hoy en el día Ahora es un pájaro, y en cada luna nueva se le oye gritando: "*Mi marido, mi marido, ¿por qué me has abandonado?*".



MAPA 4. Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia Pano: *amahuaca* (1), *capanahua* (2), *cashibo-cacataibo* (3), *cashinahua* (4), *mayoruna* (5), *shipibo-conibo* (6) y *yaminahua* (7). En el mapa no se incluyen los grupos minoritarios *nahuas* y *sharanahua* debido a que se encuentran localizados en un espacio muy reducido.

Familia Pano

En la cuenca del río Ucayali la familia lingüística *Pano* es reconocida como Gran Nación Pano desde 1860. Los *Pano* son una de las agrupaciones lingüísticas más conocidas de las tierras bajas de Sudamérica con las familias *Arawak*, *Tupí*, *Karib* y *Tukano*. Se estima que hoy unas veinticinco lenguas pertenecientes a esta familia se utilizan en zonas fronterizas de los bosques amazónicos del Perú, Brasil y Bolivia. La población *Pano* ha sido calculada en unas 40.000 personas (Erikson et al. 1994).

Existe una relación genética entre las lenguas *Pano* y las *Takana* (habladas en Bolivia y Perú). La clasificación de las lenguas *Pano* no es nada clara. Casi todas las clasificaciones modernas coinciden en reunir a los dos grupos de lenguas *Pano* y *Takana* bajo el mismo tronco, y las diferencias entre ambas pueden deberse a contactos antiguos.





129



130



133



131



132

IMAGEN 129. Cazador *amahuaca* tensando el arco (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).

IMAGEN 130. Indígena *amahuaca* (grabado de Marcocoy, 1875).

IMAGEN 131, 132 Y 133. Integrantes del grupo étnico *amahuaca*. una mujer con su hijo (arriba), un cazador (centro) y un niño con su machín negro en la cabeza (abajo) (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

Amahuaca

LOCALIZACIÓN Y CENSO

También conocidos como *amawaka*, *amin waka* o *yora*, se encuentran en las Regiones de Madre de Dios y Ucayali entre los ríos Mapuya, Curanja, Sepahua, Inuya y Yuruá. Viven también en territorio brasileño, en el Estado de Acre, en los márgenes del río Yuruá.

En la década de los 1970s eran entre 1.500 y 4.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). Con una población censada de 404 personas, los *amahuaca* representan apenas el 0,1% de la población indígena (INEI, 2009; Ministerio de Cultura, 2017). Sin embargo, este grupo está muy disperso y aislado, con lo que es posible que estos números infravaloren la población real.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los *amahuaca* fueron contactados por primera vez en 1686 cuando los misioneros franciscanos encontraron doce chozas en la zona del río Conguari. Eran objeto de correrías por parte de los *piro*, *shipibo* y *conibo*, quienes los tenían como esclavos domésticos.

A fines del siglo XIX, con el "boom" del caucho, los *amahuaca* vieron recrudescer los ataques contra ellos ante la demanda de mano de obra nativa por parte de los patrones caucheros. Además, en esa época sufrieron considerables estragos desde el punto de vista demográfico cuando epidemias severas redujeron sensiblemente su población. Un pequeño grupo de unos 400 supervivientes escapó a la selva donde evitó tener contacto con otros.

Hacia 1925, los *amahuaca* rechazaban aún el contacto con los blancos y otros grupos indígenas. Únicamente mantenían relaciones pacíficas con los *ashinahua* y los *campa asháninka*.

Hacia 1962, algunas familias de este grupo decidieron dejar las cabeceras de los afluentes con el Curanja y se asentaron en las riberas del río Urubamba. Un grupo de *amahuaca* se incorporó a la misión de Sepahua y otros se ubicaron en Jatitza cerca de Atalaya, centro de intercambio regional. Una parte importante de este grupo se mantiene hasta hoy en las tierras interiores aislados y sin haber sido contactados.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *amahuaca* son pequeños, constituidos en promedio por unas 42 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 44,5%, el más alto después de la población jíbara y urarina.

Los *amahuacas* se dividen en diferentes grupos: *indowo*, *rondowo*, *shaawo*, *kutinawa*, *shawanawa* y *na'iwu*. No están localizados dentro del territorio tradicional *amahuaca*, de manera que cada asentamiento se encuentra constituido por miembros de los diferentes grupos, aunque alguno pueda predominar en número.

Los asentamientos *amahuaca* tradicionalmente se encuentran constituidos por familias patrilocales extendidas. Existe la regla de residencia post-matrimonial virilocal, donde la nueva pareja habita en el asentamiento de la familia del esposo. No obstante, en circunstancias especiales se exige que el hombre viva con la familia de la esposa.

La norma matrimonial exige el matrimonio de un hombre con la prima cruzada bilateral, con la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana del padre. La terminología de parentesco de tipo Iroquesa sugiere la existencia de unidades exogámicas y líneas de intercambio matrimonial.

Las chicas suelen darse en matrimonio a la edad de 8 a 11 años, mientras un hombre pueda sentirse satisfecho y si consigue hacer lo mismo a los 25 o incluso 30 años. Para casarse, un hombre joven debe primero convencer al padre de la muchacha de que va a ser un marido apropiado. Tendrá que ayudar a su futuro suegro en las faenas campesinas o entregar regalos a la familia. Pero es, sobre todo, la disponibilidad de mujer lo que determina si un hombre puede o no casarse; la escasez de ellas se agrava por la costumbre de los hombres más influyentes a llevarse más de una esposa.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La horticultura de roza y quema, la caza y la pesca constituyen la base de la subsistencia de los *amahuaca*. Los principales cultivos de los huertos son yuca, maíz, camote, plátano, frijol, piña, sachapapa, arroz, maní y algodón. Productos como el maní, el arroz y el frijol son comercializados de manera eventual. La producción de madera con fines comerciales se realiza de forma colectiva bajo la esfera de un habilitador o patrón.

ESCOLARIZACIÓN

Con un 54% de analfabetos, la educación primaria constituye el más alto grado de calificación escolar para el 35% de la población. No existen personas de este grupo que hayan accedido a estudios superiores.

En las comunidades *amahuaca* solo se imparte instrucción primaria y la totalidad de las escuelas son unidocentes, un solo profesor imparte la enseñanza a los alumnos de los diferentes años de estudio.

Se cree que la lengua *amawaca* está siendo utilizada por unos 500 hablantes en Perú y 220 en Brasil.

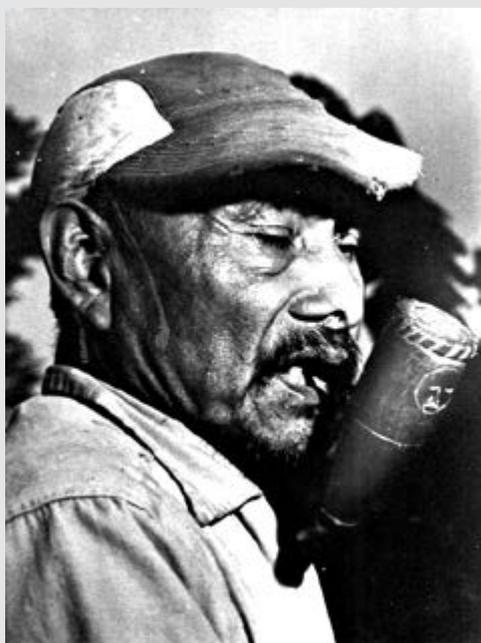
VULNERABILIDAD

Por su reducida población, carencia de servicios básicos (particularmente de salud) y exploración petrolera en curso, la situación de este grupo altamente disperso es de *alta vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

Descienden de un antepasado llamado *Hindachindiya*, a quien consideran como su fundador. Como no tenía mujer, engendró a sus hijos en un fruto que creció, haciéndose grande y negro. Para salvaguardarlo lo colocó en una hamaca que tenía en su casa, pero a pesar de sus cuidados se cayó al suelo y se partió. De este modo nació un niño, que murió y una niña que sobrevivió, y ella fue el primer miembro del grupo *amahuaca*; con ella *Hindachindiya* engendró otros hijos de quienes provienen todos los *amahuaca*.

Los espíritus vagabundean por el bosque. Ni comen ni duermen y a veces se les puede ver por la noche en sueños breves y desagradables. Las mujeres pueden quedar embarazadas por los espíritus. Uno de los espíritus femeninos más temidos es el de la rana, *wantati*; su vagina está formada por dientes, y si un hombre se acuesta con ella, será mordido en el pene.



134



135

IMAGEN 134. Hombre *capanhua* con su pipa (ILV, 1970s).

IMAGEN 135. Niño *capanhua* remando (ILV, 1970s).

Capanahua – Nuquencaibo

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Este pueblo, también denominado *kapanawa*, *nuquencaibo* o *buskipani*, se encuentran en la Región de Loreto. Según el censo de 2007 hay tan solo 384 *capanahuas* o *kapanawas* que constituyen el 0,1% de la población indígena (INEI, 2009); según el Ministerio de Cultura (2017) esta cifra se eleva a 986 personas. Este total poblacional se ubica por encima del volumen estimado por Wise y Ribeiro (1978) y Mora (1994) con 350 y 297 personas, respectivamente.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La ubicación original de este grupo se encontraba en las cabeceras de los ríos Yavarí, Tapiche y Blanco. En 1817 se produjo el primer intento de evangelización por parte de los misioneros franciscanos, pero el proyecto fracasó debido a una epidemia que acabó con gran parte de la población. A este hecho se sumó el ataque de otros grupos instigados por patrones caucheros. Hacia 1925, los *capanahua* se encontraban trabajando para un patrón en la zona del Alto Tapiche y en el río Blanco, sobreviviendo solo 100 de ellos tras el "boom" cauchero.

En los últimos años, la empresa Perupetro puso a subastar una serie de lotes petroleros en la región donde actualmente viven los *capanahua* y otros grupos indígenas. Como respuesta, ha surgido la propuesta de establecer una Reserva Territorial Kapanawa con la finalidad de evitar la invasión del territorio y el expolio de los recursos naturales.

ESTRUCTURA SOCIAL

La escasa información etnográfica señala la existencia de un antiguo sistema matrilocal, así como la existencia en el pasado de líderes tradicionales, cuya legitimidad se ha visto en cuestión por las alianzas con la población mestiza.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La agricultura constituye la principal actividad para la subsistencia del grupo. Los principales cultivos son la yuca, plátano, maíz, calabaza, camote, papaya, caña de azúcar, maní y piña. La caza y la pesca son también actividades importantes. La crianza de aves de corral y animales menores es, hoy en día, frecuente en estas comunidades. Asimismo, se ha introducido

ganado vacuno. Los *capanahua* comercializan sus productos agrícolas en ciudades próximas, como Requena, o entregan su producción a los revendedores. Participan también en la extracción de madera con fines comerciales si bien bajo el dominio de patrones y habilitadores.

ESCOLARIDAD

El 35% de la población *capanahua* es analfabeta. El nivel más alto de educación alcanzado por el 67% de dicha población es la instrucción primaria, en tanto que el 6% no tiene ningún nivel educativo. Únicamente el 22% de esta población accedió a estudios secundarios, y solo el 2% a los superiores. No existen datos sobre el número de escuelas y las características del personal docente.

La lengua *kapanawa* (*capanahua*) es una de las lenguas que se encuentra en peligro de extinción debido a la escasa población que lo habla de forma habitual. Existe un dialecto, el *pahenbaquebo*. En su lengua los *capanahua* se autodenominan como *nukenkaibo*.

VULNERABILIDAD

Por su muy bajo volumen demográfico este grupo se encuentra en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.

Cashibo Cacataibo

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se encuentran en las Regiones de Huánuco y Ucayali, entre los ríos Aguaytía, San Alejandro, Shamboyacu, Sungaroyacu y afluentes del Pachitea; y en los Distritos de Campoverde, Irazola, Padre Abad y Padre Márquez.

Se estima que las primeras poblaciones *cashibo* se realizaron en el siglo XIX y determinaron una población entre 3.000 y 3.500 individuos. A inicios del siglo XX se estimó una población de 5.000 personas.

Entre 1930 y 1940 se produjeron los primeros contactos pacíficos con los *cashibo*, que provocaron epidemias que los destruyeron demográficamente y su población se vio reducida a menos de la mitad. Estudios anteriores determinan una población entre 1.000 y 2.250 personas a mediados de los años setenta (Wise y Ribeiro, 1978). En 2007 se censó un total de 1.876 personas, lo que representa el 0,6% sobre el total de la población indígena censada (INEI, 2009); según el Ministerio de Cultura (2017) en la actualidad hay 4.083 personas (0,8%).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los llamados *cashibo*, *unibo* o *uni* descienden de los llamados *carapacho*, contactados por primera vez por los misioneros franciscanos entre 1727 y 1736 en la Pampa del Sacramento, como resultado de un proceso de endogénesis muy tardío y producto de las relaciones de dichos misioneros con otros grupos *Pano* de la región.

A lo largo del siglo XVIII, ante la oferta de herramientas de metal de los franciscanos, los *shipibo*, *conibo* y *shetebo* se unen en un solo grupo para tener acceso a estos bienes. Considerándolos caníbales, los misioneros lograron separar a los *cashibo* del resto. El resultado ha sido la definición de los *cashibo* como un grupo *Pano* separado de los otros mencionados y relegados a los territorios más pobres de la zona. La persecución de los *cashibo* por los otros grupos *Pano* se desarrolló desde fines del siglo XVIII hasta la segunda década del siglo XX. De esta forma, se mantendrán en estado de auto-aislamiento.

Durante el "boom" del caucho el único cambio a esta situación es que los agresores no fueron únicamente indígenas de otros grupos *Pano*, sino también los esclavizadores blancos y mestizos, ávidos de mano de obra barata. Al final del período del caucho, los *cashibo* fueron finalmente contactados por medio de un niño robado de manos de su familia y criado por un mestizo propietario de una hacienda en la zona.

En esa época empezaron a relacionarse pacíficamente con los patrones del poblado de Puerto Inca. En 1930 los *cashibo* trabajaban para un patrón en la producción de oro. En 1946 llegaron a la zona los primeros misione-

ros del *Institución Lingüística de Verano*, se establecieron varias escuelas y se capacitó a maestros bilingües.

Entre las décadas de los 1970s y 1980s, los asentamientos *cashibo* se acogieron a la Ley de Comunidades Nativas. En estas últimas décadas el cultivo ilegal de coca y la presencia activa de elementos subversivos ha significado un riesgo muy alto para la estabilidad de las comunidades ubicadas en las cuencas de los ríos Aguaytía y San Alejandro.

La Federación de Comunidades Nativas Cacataibo (FENACOCA) ha difundido un comunicado en el que denuncia la amenaza sobre los indígenas *cashibo - cacataibo* en aislamiento por la exploración Petrolífera Petroleum del Perú.

En el año 2008 se han localizado dos grupos de indígenas *cashibo - cacataibo* que jamás habían sido contactados, a pesar de que una carretera divide su territorio en dos y de que su tierra ha sido abierta a la exploración petrolífera por parte del gobierno peruano. Este hecho nos hace pensar que este grupo aún puede mantenerse en estado de auto-aislamiento, pero en estado crítico de supervivencia debido a las invasiones en la región por parte de blancos y mestizos.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos de este grupo cuentan con un promedio de 277 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 39,7%.

Esta sociedad se encuentra organizada en grupos patrilineales y patrilocales, y dividida en un ámbito de consanguíneos y de afines por medio de una terminología de parentesco de tipo Dravidia. El modelo ideal de matrimonio es el casamiento simétrico de primos cruzados, dándose así el intercambio de hermanas entre dos grupos. Así, dos grupos de descendencia intercambian mujeres. Existe la regla de servicio del yerno, donde el esposo deberá permanecer durante dos años en la casa de su suegro, tras lo cual la pareja pasa a residir con la familia del esposo.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La totalidad de los *cashibo* se dedica a la horticultura de roza y quema, caza, pesca y a la recolección. La crianza de aves, animales menores y ganado vacuno se ha introducido desde los años 1970s. Los que viven en las orillas del Aguaytía ocasionalmente venden plátanos, carne salada y gallinas a los camioneros.

En las últimas décadas se encuentran involucrados en la producción de oro en los lavaderos, empleando una tecnología artesanal, y en la producción de medicamentos vegetales, tales como la llamada sangre de grado.

ESCOLARIDAD

Su población presenta un 31% de analfabetos. El 11% no posee ningún nivel de instrucción, el 62% tiene un nivel escolar de primaria, únicamente el 22% tuvo acceso a educación secundaria, y tan solo el 4% logró efectuar estudios superiores no universitarios.

Existe un marcado predominio de maestros mestizos, sobre todo en las escuelas de educación secundaria, donde solo uno de seis maestros es indígena. En las escuelas primarias la proporción de maestros indígenas y mestizos es del 50%. Hay dos colegios de secundaria para las seis comunidades existentes.

La lengua *cashibo* - *cacataibo* es la lengua vernácula propia de este grupo y se utiliza principalmente en los ríos Aguaytía y San Alejandro. En su lengua nativa significa “hombres vampiros”. Ellos suelen auto-denominarse como *uni*.

VULNERABILIDAD

Por encontrarse en un área donde confluye una diversidad de presiones del narcotráfico, colonización, violencia política o explotación de hidrocarburos, así como por su reducido volumen demográfico, se puede afirmar que se encuentra en una situación de *alta vulnerabilidad*.



136



137

IMAGEN 136. Hombre *cashinahua* luciendo sus pinturas tradicionales (CETA, 1970s).

IMAGEN 137. Mujer *cashinahua* trabajando en su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

Cashinahua

LOCALIZACIÓN Y CENSO

También denominados *kaxinawa*, *huni kuin* o *cashinahua*, se localizan en la Región de Ucayali entre los ríos Curanja y Alto Purús. En 1981, el censo de población registró únicamente a 377 *cashinahua* pero estos datos parecen sub-estimar dicha población (Mora, 1994). En el censo de 2007, había 2.419 personas en las 19 comunidades empadronadas (INEI, 2009), números similares a los reportados por el Ministerio de Cultura (2017) con 2.507 habitantes. Este grupo ha experimentado una notable recuperación demográfica en los últimos 50 años.

Habitaban también en Brasil en la cuenca de los ríos Alto Envira y tributarios, así como en los ríos Jordao, Humaita, Yuruá y Breu. Su población Brasil se estima en 775 personas.

En la misma zona donde viven los *cashinahua* se encuentran también grupos *yaminahua* y *sharanahua* (ambos de la familia lingüística *Pano*), así como *culina* (de la familia *Arawak*).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Es posible que los *cashinahua* sean descendientes de un grupo que vivió hasta principios del siglo XX en el curso alto del río Muru y sus afluentes como el Iboiçu, en el lado brasileño (Estado Acre). Los *cashinahua* fueron encontrados en el siglo XIX en las cabeceras de los ríos Yuruá y Curanja en el territorio peruano, y en el Embira y el Tarauacá en territorio brasileño. Los patrones caucheros, con quienes entraron en contacto, los desplazaron por distintos territorios, reduciéndose la población de este grupo como resultado de epidemias y abusos.

Como consecuencia de este proceso violento, muchos *cashinahua* en Brasil optaron por integrarse a los mestizos. No todos estaban de acuerdo con esta decisión, y en 1908 una parte de ellos migró hacia la selva peruana donde quedaron aislados hasta aproximadamente 1945. Entonces buscaron el contacto con los blancos a fin de encontrar herramientas ya que las que tenían se habían agotado. Así, algunos retornaron al río Embira en Brasil y otros se trasladaron al Curanja donde iniciaron un contacto con comerciantes a quienes entregaban caucho a cambio de mercancías diversas.

En 1951 fueron víctimas de una epidemia tras la cual se trasladaron cerca de la población blanca y empezaron a usar ropa occidental. Hacia 1970 el Instituto Lingüístico de Verano estableció una escuela bilingüe y una posta médica en comunidades *cashinahua* del río Curanja.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *cashinahua* tienen 61 personas como promedio. La tasa bruta de mortalidad se ubica en el 16,5%.

La sociedad *cashinahua* se encuentra dividida en dos patrimidades (mitad). Todos los hombres *cashinahua* se deben a la mitad a la que perteneció su padre, y toda mujer a aquella a la que pertenecía la hermana de su padre. La mitad que pertenece al padre y a la mujer recibe distintas denominaciones en función del género de quien hable. De esta forma, las mitades se llaman *inubake* y *duabake* en el caso de los hombres, y para las mujeres, *banbake* e *inanibake*.

Asimismo, cada persona es al mismo tiempo miembro de una de cuatro secciones constituidas por quienes comparten un mismo nombre, *xutabu*, grupo que incluye a los hombres y mujeres de la misma mitad y generación, y a aquellos de la misma mitad de dos generaciones mayores y menores. Cada mitad presenta cuatro grupos generacionales alternados de individuos que comparten un mismo nombre *awabakebu*, *yawabakebu*, *kanbakebu* y *dunabakebu*. De este modo, un individuo masculino pertenece al grupo del padre de su padre y una mujer al grupo de la madre de su madre o al de la hermana del padre o de su padre. Los miembros de *awabakebu* se casan con los *yawabakebu* y los miembros de *kanbakebu* se casan con los *dunabakebu*.

De forma ideal, cada aldea *cashinahua* debe ser, en este sistema, expresión de estos principios organizativos. El núcleo de la aldea está formado por familias matrilocales extendidas dirigidas por dos nombres dominantes. Cada uno de estos nombres pertenece a una patrimidad diferente, lo que los convierte automáticamente en primos cruzados dobles y miembros de secciones ligados por un intercambio matrimonial recíproco. Estos han intercambiado hermanas como esposas y en la siguiente generación intercambiarán al menos un hijo hombre de uno de ellos con la hija de otro. De este modo, cada aldea es un microcosmos autónomo y autosuficiente dentro de una totalidad mayor. Adicionalmente, las funciones rituales están repartidas entre los hombres dominantes: uno será herbalista (*huni-dauya*) y el otro será chamán (*hunimakaya*).

Es notable la endogamia local de los *cashinahua* en comparación con los demás Pueblos Indígenas *Pano* de la zona; el 95% de los matrimonios ocurren con cónyuges de la misma comunidad. Es importante resaltar el rechazo por parte de los *cashinahua* de mantener relaciones con otros Pueblos Indígenas.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La horticultura de roza y quema constituye la actividad de mayor importancia para la subsistencia del grupo. En las chacras de tipo familiar se cultiva yuca, plátano, maíz, maní, sandía, algodón, papaya, sachapapa y zapallo. La caza es el principal complemento de la agricultura recibiendo una elevada valoración social. Pescan con frecuencia, aunque esta actividad no recibe la alta valoración otorgada a la caza.

La inexistencia de mercados cercanos imposibilita a los *cashinahua* comercializar sus excedentes. Se sabe, sin embargo, que en ocasiones comercializan arroz, frijol, maní y maíz. En la última década han empezado a comercializar artesanía.

ESCOLARIDAD

Su población presenta un 27% de analfabetos. El 26% de la población solo accedió a estudios de educación primaria, el 40% cursaron estudios secundarios, y el 15% prosiguió estudios superiores no universitarios. El nivel de escolaridad es muy bajo, mostrando un elevado porcentaje (13%) de población sin ningún nivel de instrucción escolar.

Entre los *cashinahua* predominan los maestros indígenas (22 frente a 11 mestizos). Sin embargo, los segundos tienen en sus manos la enseñanza de nivel secundario (8 profesores mestizos de un total de 10 en dicho nivel). Solo hay dos colegios de secundaria para un total de 15 comunidades.

La lengua *cashinahua* o *sainawa* es la lengua vernácula propia de este grupo y se utiliza principalmente en los ríos Curanja y Purús. En su lengua nativa significa “hombres vampiros”. Ellos suelen auto-denominarse como *juni ruin* “hombre verdadero o genuino”, pero reconocen la denominación *cashinahua* que les asignaron los foráneos.

VULNERABILIDAD

Este grupo se ubica en un *bajo nivel de vulnerabilidad*, por encontrarse en un área de escasa presencia de factores exógenos.



138



139

IMAGEN 138. Mujer *mayoruna* con sus ornamentos tradicionales. Pinturas de achote y hajoito, tatuajes con espina de pijuayo (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 139. Indígena *mayoruna* (grabado de Marcoy, 1875).

Mayoruna

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en la Región de Loreto entre los ríos Yaquerana, Yavarí, Gálvez y Blanco. Denominados *matsés*, *matis*, *maxirona*, *mayiruna*, *mayo*, *maiuruna* o *mayoruna*. En Brasil, habitan en los ríos Curuca y Yaraví en el Municipio de Atalaya do Norte, en el Estado de Amazonas.

En Perú, la población oficial estimada en 2007 fue de 1.724 personas, que supone el 0,5%. No obstante, parece que este valor subestima su población real. Cálculos más realistas sostienen que esta etnia está formada por 3.000 habitantes (2.000 en Perú y 1.000 en Brasil). El Ministerio de Cultura (2017) estima una población de 2.602 personas.

Según Erikson (1994), los *mayorunas* actualmente constituyen solo una ínfima fracción de lo que fueron en siglos anteriores, aunque se puede constatar hoy un prometedor crecimiento demográfico. No obstante, no se tienen datos sobre su tasa de crecimiento.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Su auto-denominación significa “gente de río” (*mayo*=río, *runa*=gente). Por otro lado, se cree que esta denominación puede provenir del término *muyuruna* “gente de Muyu”, indicando el origen ancestral en el río Moyo-bamba (*Muyubamba*), en ceja de selva.

Los primeros contactos con *mayorunas* tuvieron lugar en 1621, durante una expedición de Don Diego Vaca de Vega. La primera misión establecida entre ellos, San Ignacio de los Barbudos, data de 1654. Esta misión fue poco después abandonada (1686) a consecuencia de las epidemias. Cabe señalar que los *mayorunas* reducidos representaron solo una mínima parte de esta población.

En 1723 algunos formaron su propio barrio en la misión de San Joaquín de Omaguas, y en 1762 fundaron un nuevo pueblo con población principalmente *mayoruna*. Tras la expulsión de los jesuitas, la mayor parte volvió a sus antiguas comunidades. Solo algunos se quedaron a vivir en los pueblos, especialmente en Nuestra Señora del Carmen, donde en 1859 habitaban 256 *mayorunas*. Sin embargo, con la llegada de los franciscanos, algunos *mayoruna* se volvieron hostiles ganándose la reputación de caníbales nómadas, lo cual imposibilitó al hombre blanco poder explorar el río Yavarí.

Durante el siglo XIX, se mantuvieron en relativo aislamiento, sufriendo repetidos ataques de los *shetebos* y constituyendo una amenaza para el tránsito fluvial por el Ucayali y el Yavarí. Entre 1850 y 1880 estuvieron en guerra contra los *yagua* que intentaban expandirse territorialmente, para lo cual se aliaron con los *tikuna*. En el siglo XVII, el Padre D'Acuna reportó la presencia de los *mayoruna* y su expansión a lo largo del valle del Yavarí,

destacando su ferocidad que evitó que los portugueses ingresaran en sus territorios. Los exploradores austriacos describieron cómo los *mayoruna* se ocultaban en el bosque mientras las canoas de los europeos surcaban la corriente. Luego los atacaban con flechas, lanzas y mazos.

A fines del siglo XIX, durante el "boom" del caucho, los patrones armaron a sus enemigos *capanahua*, con el fin de romper su resistencia *mayoruna*. Se conoce poco de lo que sucedió con los *mayoruna* en esta época. Posiblemente huyeron a las cabeceras de los ríos. En cualquier caso es obvio que evitaron contacto con extraños. De esta forma, los *mayoruna*, otrora una gran nación, fueron empujados hacia las zonas altas del Yavarí y reducidos a pequeños poblados aislados. Otras etnias corrieron la misma suerte al no poder soportar la penetración de los extractores a sus territorios. Al finalizar la era del caucho los *mayoruna* quedaron de nuevo en un relativo aislamiento, a pesar de mantener algunos conflictos con los cazadores de pieles y los shiringueros.

A inicios de los 1960s se produjo un choque con una expedición civil y militar que realizaba el trazado de ruta de una carretera al Yaquerana. A consecuencia de este contacto hostil, las autoridades ordenaron el bombardeo de las malocas *mayorunas*. En 1969, el Instituto Lingüístico de Verano estableció contacto pacífico con ellos, creando nuevos asentamientos en la quebrada de Chobayacu. Estos evangélicos lograron su confianza regalando herramientas de trabajo lanzándolas desde el avión. Aunque al principio las comunidades *mayoruna* rechazaron esta asistencia, probablemente debido a la curiosidad, acabaron por aceptar aquel material.

A partir de la década de los 1960s los *mayoruna* incrementaron su contacto con colonos peruanos y brasileños que se encontraban en la zona abriendo carreteras y recolectando productos de la selva como el caucho. Hubo muertos en ambos lados. A través de otros contactos peruanos se trató de incrementar las relaciones con esta etnia, pero la respuesta fue de nuevo el auto-aislamiento.

El interés de los explotadores de recursos naturales en el Yavarí Mirín tuvo como corolario los inevitables conflictos con los pueblos nativos. Los primeros contaban con el apoyo del estado peruano que afianzó su presencia en la región estableciendo la base militar de Barros en el alto Yavarí Mirín. La población del Yavarí había crecido nuevamente; en cada orilla del río se podía ver pueblos y caseríos. En la década de los 1960s, cerca de 1.000 personas vivían y trabajaban en las orillas del Yavarí. Pero los problemas con los pueblos nativos continuaron, en particular con los *mayoruna*. Uno de los motivos más frecuentes de disputa entre colonos y nativos era el rapto de mujeres de los poblados y caseríos para tomarlas como esposas. Luego, esas mujeres por amor a sus hijos, se integrarían a la tribu y perderían todo interés en escapar. Otras mujeres secuestradas, sin embargo, nunca aceptaron convertirse en *mayoruna* y siguieron en el intento de escapar. Después de numerosos intentos de fuga fueron golpeadas hasta morir.

En 1970 les fue reconocida por el gobierno una Reserva de tierras, ampliada a 457.000 hectáreas en 1998 gracias a la cooperación internacional. En los 1970s, la compañía Arco realizó labores de exploración petrolera

en territorio *mayoruna*, retirándose una vez concluidas sus operaciones. Posteriormente se evidenció en el grupo un proceso de sedentarización, influyendo de manera considerable en el mismo la creación de escuelas en los centros poblados. En 1973, el Gobierno creó una reserva de tierras para este grupo. A partir de los 1980s, el área habitada por los *mayorunas* en el río Gálvez fue objeto de invasión de tierras por parte de migrantes ucayalinos.

En 2009 se oficializó el establecimiento de la Reserva Nacional Matsés, una zona protegida con 420,635 has. Esta iniciativa por parte de las comunidades matsés ha permitido formar un corredor biológico binacional con el Parque Nacional Sierra del Divisor en Perú y en las Reservas Extrativistas del Alto Yuruá y el Alto Tarauacá en Brasil.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *mayorunas* tienen como promedio unas 118 personas. La comunidad de Buenas Lomas concentra el mayor volumen poblacional con 706 personas censadas, lo que contrasta considerablemente con la reducida población del resto de comunidades. La tasa bruta de mortalidad es alta (33,1‰).

Los *mayoruna* se encuentran organizados en linajes patrilineales y patri-locales. A través de una terminología de parentesco de tipo Karia, donde la sociedad en su conjunto está dividida en dos categorías: consanguíneos y aliados, a lo largo de un intercambio simétrico de mujeres entre parentelas al interior de las mismas generaciones y que se reproduce en el tiempo.

El joven marido suele vivir una temporada con la familia de la esposa trabajando para el suegro. Se suele preferir el matrimonio cruzado entre primos tanto matrilateral como patrilateral.

La descendencia masculina recibe el nombre de su abuelo o de los hermanos de su abuelo. Las hijas heredan el nombre de la abuela o de las hermanas de la abuela. Las niñas suelen ligarse a un chico desde temprana edad. Este lazo les compromete a un matrimonio que será consumado a la edad de la pubertad.

Actualmente, por motivo del descenso demográfico, se da también el matrimonio intergeneracional entre miembros de la generación de los hijos y la de los padres, denominado matrimonio oblicuo.

Aunque se sabe que en las comunidades *mayoruna* hay chamanes, no se sabe con exactitud cuál es el rol de esta tradición para los *mayoruna*.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La agricultura constituye la actividad más importante para la subsistencia del grupo y se desarrolla según el sistema de roza y quema. Los huertos son producidos colectivamente. Los principales cultivos son yuca, plátano, maíz, el frijol, sachapapa, camote, pituca, piña, papaya, caña de azúcar y cocona. Los *mayoruna* comercializan pequeños excedentes de maíz, yuca y plátano que son vendidos en la guarnición militar de Angamos.

Caza y pesca son actividades igualmente importantes. Los *mayoruna* son conocidos como diestros cazadores y no como agricultores o pescadores. La primacía de la caza como fuente de subsistencia era lógica, dada la abundancia de especies de caza en la zona, en relación a otros lugares de la Amazonía. No crían ganado ni extraen madera con fines comerciales.

ESCOLARIDAD

El 42% de la población *mayoruna* es analfabeta. Debido a que el sistema educativo formal fue introducido aproximadamente hace treinta años, el 16% de la población no cuenta con ningún nivel de instrucción y un 38% ha cursado estudios secundarios. Para el 40% la educación primaria constituye el mayor grado de instrucción alcanzado.

Las personas que han logrado cursar estudios superiores representan tan solo el 5% de los mayores de veinte años. Al igual que en el caso de los *ocaina*, la totalidad de los maestros son indígenas, 26 docentes imparten instrucción escolar en los nueve centros educativos que funcionan en las comunidades *mayorunas*, ocho de primaria y uno de secundaria.

La lengua de este grupo es el *mayoruna* de la familia *Pano* que aparentemente proviene del *kichwa*. La lengua *majoruna-matsé* es utilizada en Perú y Brasil al menos por 2.000 personas, teniendo como dialecto el *matsés* o *matís*.

VULNERABILIDAD

En la actualidad, este grupo se encuentra ubicado en una zona carente de presiones externas significativas, pudiéndosele considerar en una situación de *baja vulnerabilidad*.

Nahua

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Esta etnia es uno de los últimos grupos contactados en Perú. Se encuentra en la Región de Ucayali entre los ríos Mishagua, Cújar, Purús, Yuruá, Mapuya, Huacapishtea.

Bajo la denominación *nahua* o *yora* se incluye también a los sub-grupos *chitonahua*, *morunahua*, *chandinahua* y *maxonahua* o *cujareño*, que aún viven en aislamiento. Los *nahua* del Mishagua, en contacto desde hace trece años, son conocidos también regionalmente como *sharas* y *parquenahuas*, y los *yaminahua* se dirigen a ellos con el término *yabashta*.

Según el censo de INEI (2009), la población es de 450 personas, incluyendo todos los sub-grupos mencionados (0,17% de la población total en la Amazonía); según el Ministerio de Cultura (2017) su población ha disminuido a 285 habitantes. Casi todos viven en la comunidad de Santa Rosa de Serjali en la Reserva Kugapakori Nahua.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En el idioma de los *yora* (y también de los *yaminahua*, *sharanahua* y otros grupos *Pano* de la región), *nahua* significa “hombre blanco” o “extranjero”.

Los *nahuas* o *yuraa* que habitan actualmente el curso medio alto del río Mishagua constituyen el grupo de más reciente integración a la sociedad regional. Establecido el contacto definitivo en 1984, se conoce su existencia desde 1953 porque bajaban desde las cabeceras del Mishagua y su afluente el Serjali hasta su desembocadura en el Bajo Urubamba, donde se enfrentaban con los nativos asentados en la Misión dominica de Sepahua.

En 1974 hubo enfrentamientos entre los *nahua* y madereros provenientes de Atalaya. Posteriormente, estos últimos regresaron acompañados de veinte indígenas de otro grupo para atacar a los *nahua*. En 1981 se registró otro enfrentamiento con madereros. En 1984 los *nahua* atacaron a un grupo de la Marina de Guerra que se encontraba realizando una inspección con la idea de construir un canal de interconexión fluvial entre las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios en el istmo de Fitzcarrald. Ese día el entonces Presidente Fernando Belaúnde visitaba la zona. Los trabajadores de una empresa petrolera que se encontraba explorando en la región desde 1981, fueron igualmente atacados hasta en dos ocasiones sin reportarse bajas en ninguna de las partes.

En 1984 cuando se produce el contacto definitivo con este grupo, cuando los *nahua* asaltaron un campamento de madereros en el Alto Mishagua conformado por individuos *matsiguenga*, *yaminahua* y mestizos de Sepahua y Nueva Luz, con el objetivo de conseguir herramientas de metal. Al día siguiente los madereros sorprenden a algunos *nahua*, a los que inmovilizan y llevan al pueblo de Sepahua. El jefe de la comunidad *yaminahua* de Sepahua les brinda alojamiento y, luego, los deja volver a su territorio. Poco



140



141



142

IMAGEN 141. *Matsés* tomando rapé (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

IMAGEN 142. Hombre *nahua* con sus atuendos tradicionales (ILV, 1980s).

después, cuatro hombres *nahua* entre los que encontraban dos de los que fueran capturados antes, visitan Sepahua, y contraen un virus gripal. Este contacto, promovido por madereros ilegales que querían entrar a trabajar en territorio *nahua*, trajo consigo una serie de epidemias de enfermedades respiratorias y diarreicas que causaron la muerte de más del 40% de la población *nahua*.

Miembros del Instituto Lingüístico de Verano, que realizaban una parada en su avioneta en Sepahua, se informaron de la llegada de los *nahua*. Deciden llevarlos a la comunidad de Nueva Luz para identificar su idioma. Ante los síntomas de gripe les brindan tratamiento médico y aconsejan al jefe *yaminahua* que deje regresar a los *nahua* lentamente a su territorio. Los *yaminahua* no siguen esta indicación y al llegar a sus aldeas se desata una epidemia de gripe que acabó con la vida de casi la mitad del grupo. Posteriormente, el Instituto Lingüístico de Verano llevó a cabo dos campañas de vacunación y les brindó atención médica durante varios meses hasta lograr un cierto control de la epidemia.

Desde hace cerca de ocho años los *nahua* sobrevivientes y los nacidos después (aproximadamente 150) se encuentran viviendo en el curso medio alto del río Mishagua muy cerca de la desembocadura del Serjali. Se presume también la existencia de *nahuas* aislados en las partes altas del río de las Piedras.

No existen mayores datos sobre otros sub-grupos. Se supone la existencia de *maxonahuas* en el río Cujar, afluente del Purús y se sabe que ha habido contactos recientes entre los llamados *chitonahua*, habitantes del alto Mapuya, y madereros provenientes de Atalaya.

ESTRUCTURA SOCIAL

Hasta el momento no existe una etnografía exhaustiva acerca de este grupo. Además, como consecuencia de la debacle demográfica, las normas y la práctica del sistema de parentesco, residencia y descendencia se vieron seriamente afectadas.

Habiéndose reconstituido en una nueva ubicación es plausible pensar que los antiguos patrones también hayan sido adaptados a su nueva situación, ya que los *nahua* pasaron en una década de vivir en pequeñas aldeas familiares a un asentamiento nucleado, semejante al de otros grupos de carácter ribereño. De modo que una etnografía completa debería dar cuenta de este proceso y de los cambios ocurridos.

La mayoría de estudios sobre los llamados *Pano* del Purús coinciden en señalar las semejanzas en su organización social. Por ello remitimos al lector a las fichas de los *sharanahua* y de los *yaminahua* de este compendio.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Los *nahua* de Mishagua practican sus actividades tradicionales de subsistencia: agricultura de roza y quema, caza, pesca y recolección. Pero en la

actualidad y en asociación con individuos *yaminahua* de Sepahua también participan en la extracción forestal. Es común ver hoy en día a pequeños grupos *nahua* en el pueblo de Sepahua donde acuden a realizar transacciones comerciales para abastecerse de ciertos bienes manufacturados.

VULNERABILIDAD

Desde la debacle demográfica sufrida en la década anterior, los *nahua* han logrado estabilizar su población, pero aún se encuentran en números reducidos. Este grupo se considera en situación de *vulnerabilidad muy alta*.

Los sub-grupos que aún se mantienen en aislamiento son *extremamente vulnerables*, tanto por su carencia de defensas biológicas contra las enfermedades externas, como por su situación demográfica.



143



144

IMAGEN 143 Y 144. Niñas *sharanahuas* pintadas con achiote (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

Sharanahua

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Están ubicados en la Región de Ucayali entre los ríos Alto Purús, Curanja, Chandles y Acre. Según Wise y Ribeiro (1978), entre 1925 y 1950, los *sharanahua* sufrieron un severo impacto demográfico como producto de una serie de epidemias que ocasionaron la muerte del 50-75% de la población. Las estimaciones poblacionales realizadas en los años 1970s para los *sharanahua*, muestran una disimilitud considerable. Uriarte (1976) les asignaba un volumen total de 850 personas, en tanto que las cifras de Varese (1972), al parecer un tanto excesivas, consideraban la existencia de 3.500 individuos.

Según censos más actuales, este grupo está formado por 565 (INEI, 2009) ó 669 personas (Ministerio de Cultura, 2017), y representa solo el 0,18% de la población indígena censada. La información censal incluye datos globales que integran a los *sharanahua* con los *marinahua* y *mastanahua*. Sin embargo, datos estimados calculan para cada uno de estos dos últimos grupos una población total de 300 personas.

Las principales comunidades son Santa Margarita (101 hab.), San Marcos (115 hab.), Gasta Bala (178 hab.), Flor de Mayor (25 hab.), Dina (75 hab.) y Bola de Oro (42 hab.). Todas ellas localizadas a lo largo del río Purús. El proceso de reconocimiento de las tierras de la mayor parte de estas comunidades tuvo término entre los años 1978 y 1885.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Son conocidos como *sharanahua* que significa “buena gente”. Igualmente reciben otros nombres como *onicoín*. No obstante, otros grupos los identifican como *disinahua*, que significa “gente indeseable”.

Las primeras noticias sobre este grupo datan de inicios del siglo XX. Al momento del contacto, los *sharanahua* habitaban en las zonas interfluviales cerca de las cabeceras del río Tarauacá en Brasil, y luego fueron empujados por los patrones caucheros fuera de este territorio al Alto Curanja, Alto Embira y afluentes.

A pesar de esta retirada, el grupo continuó siendo acosado por colonos y caucheros, quienes buscaban capturarlos y esclavizarlos. Como resultado, los *sharanahua* no dejaban pasar ocasión para atacar a los intrusos tanto para vengarse de masacres anteriores como para conseguir bienes manufacturados como cuchillos, machetes, hachas e incluso armas de fuego.

Sin embargo, la presión sobre los *sharanahua* se hizo cada vez mayor, al no contar con los medios para rechazar a los patrones. Asimismo, en esos años, enfermedades diversas como el sarampión, la gripe y la tos ferina diezmaron a la población quebrando su capacidad de resistencia. Se cree que entre un tercio y la mitad de los *sharanahua* perecieron debido las epidemias.

Los *sharanahua* vivían en las cabeceras de los ríos en la región de Taruacá, cuando aún no eran contactados. En el 1935, al sentirse acosados por el estado peruano, decidieron migrar al río Curanja. Desde esta ubicación, y atacados por las epidemias, se vieron obligados a salir y a luchar contra los *jaminahua* por sus tierras. De esta forma, en 1945 se asentaron en el Alto Purús donde se encuentran actualmente junto con miembros de otros grupos nativos de la región.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *sharanahua* son relativamente pequeños y agrupan como promedio un total de 62 individuos. La tasa bruta de mortalidad es de 9,13 por cada 1.000 habitantes.

Los *sharanahua* se encuentran distribuidos en el territorio tradicional en grupos residenciales constituidos idealmente por uno o dos grupos de descendencia patrilineal. En el pasado ocupaban una *maloca* o casa multifamiliar.

Existe una regla de exogamia de linaje, por la cual un individuo debe casarse con una mujer fuera de su propio patrilineaje. El modelo ideal de matrimonio es el del intercambio directo de hermanas entre dos hombres de grupos de descendencia distintos. Este matrimonio se realiza con un primo de sexo opuesto, siendo todos estos considerados cónyuges potenciales. Tradicionalmente, la residencia post-matrimonial era patrilocal, aunque hoy en día también se observan casos de matrilocidad.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Hasta los años 1940s y 1950s, todos los *sharanahua* solían ubicarse en várzea o selva baja. Una vez obligados a emigrar aprendieron a ocupar el bosque de altura. De esta forma, ampliaron la capacidad de aprovechamiento de recursos en ambas zonas.

La subsistencia de los *sharanahua* depende de la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Practican dos tipos de horticultura, una en terrazas altas y la otra en las playas limosas del río o barreales, apropiada para el sembrío de cultivos de crecimiento rápido como el arroz. El excedente de productos agrícolas y la carne de monte son vendidos a los revendedores.

Algunos fabrican canoas y hamacas también para la venta. Otra de las actividades de los *sharanahua* es la extracción de madera en forma individual como peones trabajando para algún patrón.

Presentan una diversificación del trabajo por género. De esta forma, las mujeres se suelen dedicar a la agricultura, mientras que los hombres se dedican a la caza, actividad más valorada.

ESCOLARIDAD

La población *sharanahua* presenta un índice de analfabetismo del 35% y un bajo nivel educativo. Para el 33% de esta población la instrucción primaria ha sido el nivel más alto de educación, en tanto que el 21% no ha asistido nunca a un centro educativo. El 34% realizó estudios secundarios y el 10%, estudios superiores.

En las comunidades *sharanahua* funcionan siete centros educativos, uno de educación inicial, cinco de educación primaria y solo uno de secundaria. Un total de 13 docentes imparten la enseñanza escolar: 6 maestros indígenas y 7 mestizos. De los 5 profesores de secundaria, 4 son mestizos.

VULNERABILIDAD

Por su reducido volumen poblacional, y a pesar encontrarse en un área alejada de presiones externas significativas con probable excepción de la extracción maderera, este grupo se considera que presenta una situación de *alta vulnerabilidad*



145



146



147



148

IMAGEN 145. Mujer *shipibo* trabajando con los diseños típicos de su grupo (P. Mayor, 2009).

IMAGEN 148. Integrante *shipibo* participando de un inventario biológico (Giuseppe Gagliardi, 2008).

IMAGEN 146. Dos hombres *conibo* con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 147. Mujer *conibo* en su canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

Shipibo-Conibo

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Los *shipibo-conibo* conforman uno de los grupos indígenas del oriente peruano que pertenece a la familia lingüística *Pano* y que surge de la confluencia de tres unidades étnicas emparentadas pero en un principio distintas: los *konibo* o "anguilas" (Alto Ucayali), los *shipibo* o "monos pichicos" (Medio Ucayali) y los *shetebo* o "riñahuis" (Bajo Ucayali). Actualmente, los miembros de esta ampliada unidad étnica se autoconsideran, por lo general, *shipibo* y la lengua que hablan es conocida en la literatura científica como *shipibo-konibo* (o *shipibo-conibo*).

Se encuentran en las Regiones de Huánuco, Ucayali, Loreto y Madre de Dios entre los ríos Ucayali, Pachitea, Callería, Aguaytía, Tamaya y Lago Yarinacocha. Se considera que río abajo de Pucallpa está el territorio *shipibo* y río arriba el *conibo*, pero en realidad hay comunidades de ambos grupos en las dos zonas porque se han mezclado entre sí. Los *shetebo* que antiguamente vivían debajo de Contamana ahora se encuentran perfectamente integrados a los *shipibo*.

En el censo de 2007 (INEI, 2009) se estimó una población de 22.517 pobladores censados en 104 caseríos o comunidades nativas, según datos del Ministerio de Cultura (2017) hay 35.634 habitantes. Los *shipibo-conibo* representan el 6,8-7,2% de la población indígena censada. Los *shipibo* constituyen el tercer pueblo más numeroso de la Amazonía Peruana, después de los *asháninka* (*Arawak*) y *awajún* (*Jíbaro*). Hay que indicar que la información censal no consigna a la población *shipibo-conibo* establecida en las áreas urbanas de Pucallpa y Yarinacocha como parte de la población total de este grupo. Cifras estimadas consideran que al menos 600 familias *shipibo-conibo* en los últimos treinta años se han trasladado de sus comunidades a estos centros urbanos para acceder a mejores servicios educativos y de salud, así como para buscar fuentes alternativas de ingresos monetarios.

Asimismo, la información censal ha omitido considerar un volumen estimado entre 3.000 y 4.000 *shipibo* de las comunidades ubicadas en la frontera de las Regiones de Loreto y Ucayali. Si se consideraran estas omisiones poblacionales se estimaría una población total de 27.000 personas.

En el censo de 1981 ya se determinaba un total de 16.857 *shipibo-conibo*, distribuidos en 95 comunidades. Los estimados poblacionales para este grupo han fluctuado en las últimas décadas entre 11.300 (Wise y Ribeiro, 1978) y 25.000 individuos (Hern, 1994).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Es posible que los primeros *Pano* llegaran al Ucayali procedentes del norte, entre los años 650 a 810 a.C., cuando un nuevo estilo de cerámica denomi-

nado 'cumancaya' irrumpe la secuencia anterior de los estilos del Ucayali Central. No obstante, se cree que los antecesores de los *shipibo-conibo* se remontan al año 300 d.C.

El grupo étnico que actualmente se conoce como *shipibo* es producto de complejos procesos históricos de asimilación, contacto, migración y mestizaje; procesos mediante los cuales se ha fusionado a lo largo del tiempo con otros grupos *Pano* como los *conibo* y los *shetebo*, pero parece tener su punto álgido en el siglo XIX. Este fenómeno, denominado 'etnogénesis' o 'etnofusión', ha sido muy común en la formación de muchas otras etnias.

Hasta el siglo XIII, los *Pano*, antepasados de los *shipibo*, *conibo* y *shetebo*, ocupaban las orillas del Ucayali. Desde el siglo XIV y el XV, ciertas poblaciones *tupí-guaraní*, como los *kukama*, los *omagua* y los *kukamiria*, junto con los primeros exploradores y misioneros, llegan a la zona del Ucayali. Los *shetebo* y *shipibo*, ante estas incursiones, se refugian en los afluentes occidentales del Ucayali Bajo y Medio; y los *conibo*, por su parte, se establecen en la zona del Alto Ucayali. Durante los siglos XVI y XVII, la llegada progresiva de los conquistadores y los misioneros españoles provoca epidemias que diezman a las poblaciones vernáculas de origen *tupí*, las cuales retroceden y vuelven a contactarse una vez más con los *shipibo*, *conibo* y *shetebo*.

Durante los siglos XVII y XVIII, franciscanos y jesuitas penetran en la selva y agrupan a las poblaciones indígenas en 'pueblos' o 'reducciones'. En aquel entonces este grupo es denominado como *calliseca*. Este proceso de reducción provoca un aumento de las epidemias y de la tasa de mortalidad en la población nativa. Como podemos ver, los primeros contactos con los *shipibo-conibo* se caracterizaron por el rechazo violento. Al final del siglo XVIII aparecen noticias de las primeras rebeliones de los *Pano*, que intentan expulsar de la zona a las misiones. En 1660, los *shipibo*, junto con los *kukama*, llevaron a cabo un ataque a la misión jesuita del Huallaga. En 1670, se detalla un nuevo ataque realizado por los *shetebo*, *shipibo* y *calliseca* a la misión de Panatahua.

Es en 1680 cuando los jesuitas lograron por primera vez establecer una misión entre los *shipibo*. En esa época se observa una competencia entre los misioneros jesuitas y franciscanos para conseguir poder ante los nativos. Sin embargo, muy pronto se produjeron epidemias. A ello se sumó la muerte de cientos de guerreros *conibo* llevados por el Padre Richter en una expedición contra los *jíbaro* en la zona del Marañón. Como consecuencia de ello, entre 1695 y 1698, los *shipibo*, los *conibo* y los *shetebo* se sublevaron para repeler las fuerzas punitivas enviadas contra ellos. No sería hasta 1760 cuando se reinicia el movimiento misional con estos grupos *Pano*, pero esta vez a cargo de los franciscanos.

Tras cuatro intentos frustrados, en 1760 los misioneros lograron establecer contacto con los *shetebo*, fundando entre ellos un primer puesto misional. Poco después se desarrolló una epidemia en dicho pueblo, produciéndose la muerte de muchos. A pesar de la oposición de los *shetebo*, en 1765 los franciscanos fundaron tres misiones entre los *shipibo*. Entonces, los *shetebo* eran enemigos de los *shipibo* quienes los habían arrojado fuera de las ricas tierras del llano inundable. Poco después, los *conibo* solicitaron la presencia de los misioneros, lo que fue mal visto por los *shipibo*, ya que

temían perder el monopolio del acceso a las herramientas que les llevaban los misioneros.

Al producirse nuevas epidemias en las recién fundadas misiones, los *shetebo*, los *conibo* y los *shipibo* se sobrepusieron a sus enemistades tradicionales y lograron ponerse de acuerdo para rechazar a los misioneros bajo la dirección del líder *shetebo* Runcato, matando a 4 soldados, 15 franciscanos y más de 20 auxiliares indígenas. Luego, los sublevados realizaron incursiones al Alto Amazonas, Marañón y Huallaga.

Los franciscanos retornan en 1790, veinticinco años después de producida la rebelión, cumpliendo su labor de manera intermitente hasta 1824, fecha de la Independencia de Perú, en que los misioneros españoles son retirados. Sin embargo, a través de la actividad del Padre Plaza en la misión de Sarayacu en el Alto Ucayali, los *Pano* mantuvieron su relación con los religiosos. En este período se inició la fusión de los *shetebo*, *conibo* y *shipibo*, proceso que terminó a mediados de siglo XX.

Durante el siglo XIX, no obstante, el mercado entra en escena; y las formaciones de producción semifeudal, patronal y mercantil-extractivista incursionan de manera inexorable en el área del Ucayali. Frente a estas nuevas presencias, los *Pano* asumen posturas tan cambiantes como oportunistas. Esta fase culmina en el llamado "boom" del caucho a fines del siglo XIX. En la zona del Ucayali, los *shipibo-conibo* tienen fluidos contactos interétnicos con los mestizos y los serranos, y también con indígenas *piro* y *asháninka*. Durante el período del caucho, los *shipibo-conibo* se pondrán a las órdenes de los patrones caucheros para la caza de esclavos de otros grupos indígenas fuera de la planicie inundable del Ucayali (como los *amahuaca*, los *campas asháninka*, *matsiguenga*) a cambio de bienes manufacturados. Al finalizar el "boom" del caucho pasaron a trabajar en las haciendas establecidas por los antiguos patrones caucheros.

En 1930, los primeros misioneros protestantes se instalaron en territorio *shipibo*. Posteriormente, son establecidas las primeras escuelas bilingües del Instituto Lingüístico de Verano alrededor de las cuales la población *shipibo-conibo* se reúne, dando origen a lo que luego serían las primeras comunidades nativas. La sede de estos grupos será Yarinacocha, cercana a Pucallpa.

Durante la segunda mitad del siglo XX, las Escuelas Bilingües ingresan en el sistema educativo peruano, las comunidades se liberan progresivamente de las constricciones económicas previas y su índice de mortalidad disminuye paulatinamente con las políticas sistemáticas de vacunación y asistencia médica. Los *shipibo*, así, se expanden demográficamente hasta alcanzar su vasta población actual.

El proceso de urbanización de Pucallpa, acelerado desde mediados de los 1960s, supuso un fuerte impacto sobre la sociedad *shipibo*. Un importante número de familias se estableció en la periferia de dicha ciudad y en los alrededores del vecino pueblo de Yarinacocha, en busca de nuevas opciones para mejorar sus niveles de educación y acceder a los servicios de salud. En la actualidad, son cientos de familias indígenas establecidas en el ámbito urbano aunque sin perder su vinculación con sus comunidades de origen.

Al igual que en el caso de otros grupos indígenas, la constitución de sus organismos representativos, federaciones y otras formas de organización política, ha tenido singular importancia para los *shipibo-conibo* como mecanismo de negociación con el Estado y de reivindicación de su propia identidad.

ESTRUCTURA SOCIAL

La información censal más reciente revela la existencia promedio de 174 personas por comunidad. Sin embargo, existen diferencias importantes entre las comunidades censadas. Se han reportado 23 asentamientos con más de 300 habitantes, frente a 12 que no superan las 50 personas. La tasa bruta de mortalidad es de 21,46 por cada 1.000 habitantes.

La estructura de su organización es compleja. Los parientes cercanos no deben casarse entre sí. Los *shipibo-conibo* estuvieron antiguamente organizados en cinco clanes patrilineales. Hoy en día se encuentran organizados según un modelo de familia extensa matrilocal. La terminología de parentesco es de tipo Hawaiano.

Sin embargo, otros factores diferentes al parentesco influyen en las relaciones matrimoniales, como por ejemplo los económicos y los políticos. El grupo de incesto en este sistema se extiende a todos los descendientes de un individuo hasta la séptima generación. La regla de residencia post-matrimonial es matrilocal.

Los *shipibo* mantienen una cultura matriarcal donde los hombres viven con la familia de sus esposas y las mujeres tienen una posición fuerte en la sociedad. Las mujeres son las principales artistas y esto se refleja en muchos de sus mitos. En su evento público más importante, el *shreati ani* (gran fiesta para beber), se celebra la pubertad de las mujeres y no de los hombres. En esta ceremonia, anteriormente se celebraba la clitoridectomía (extirpación del clítoris) de la joven para conseguir marido. Aunque esta operación está prohibida hoy en día, la fiesta y la bebida que acompaña el ritual todavía continúan.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Las actividades que sirven de subsistencia para este grupo son la horticultura de roza y quema, la crianza de aves de corral y animales menores, la caza y la pesca. Mientras que la pesca es una actividad de mucha importancia para la economía doméstica, los *shipibo* practican la agricultura con fines comerciales. La producción agrícola destinada al mercado (arroz, maíz, plátano y maní) se vende a los regatones o es comercializada directamente en los centros poblados de Contamana, Masisea, Iparía o en la ciudad de Pucallpa.

La extracción comercial de la madera es también un rubro importante en la economía de este grupo, y se vende a los habilitadores o directamente a los aserraderos.

Un aspecto importante de la producción destinada al mercado es la artesanía de tejidos, cerámica pintada, estatuillas de madera y adornos corporales. Esta artesanía es fabricada incluso en talleres artesanales organizados y exhibe diseños hermosos y complejos. Esta artesanía ha hecho que tengan gran demanda entre los turistas y que incluso se exporte en cantidades considerables.

Es necesario señalar que un sector creciente de la población shipiba viene integrándose al ambiente urbano de la ciudad de Pucallpa y al poblado de Yarinacocha cercano a dicha ciudad. Dicha población desarrolla actividades económicas propias del medio urbano, diferentes a las del resto del grupo (venta de su fuerza de trabajo como peones agrícolas o de aserraderos, cargadores, etc.), en tanto que las mujeres dedican gran parte de su tiempo a la confección y venta de artesanías.

En los últimos años ha proliferado también la constitución de pequeños proyectos de desarrollo y revalorización cultural, organizados por los shipibo residentes en Pucallpa, Yarinacocha y hasta en el célebre Cantagallo, que fue destruido a orillas del Rímac por un incendio.

ESCOLARIDAD

Registra un 27% de analfabetos. Los niveles de escolaridad indican que el 8% de esta población no posee ningún nivel de instrucción, en tanto que para el 40% la educación primaria representa el nivel más alto alcanzado. El 43% de la población ha accedido a la educación secundaria, siendo uno de los porcentajes más altos entre los Pueblos Indígenas de la Amazonía peruana.

La educación superior es una opción a la que accede un sector minoritario de la población (sólo el 8%), y dentro de este, únicamente el 28% logra culminar sus estudios superiores.

La infraestructura educativa y el número de docentes son significativos. Existen 194 centros educativos (49 de educación inicial, 110 de educación primaria, 34 de educación secundaria y un instituto agropecuario) funcionando en las comunidades y dando ocupación a 506 maestros, de los cuales 310 son indígenas. El 65% de los maestros de secundaria son mestizos, así como la totalidad de los que enseñan en el instituto agropecuario.

La información censal no tiene en cuenta esta población que habita en las áreas urbanas de Pucallpa y Yarinacocha, y que cuenta con mayor nivel de instrucción que el promedio de las personas que viven en las comunidades.

La lengua *shipibo-konibo* pertenece a la familia *Pano*. En las comunidades es frecuente que los niños sean monolingües en *shipibo-konibo* hasta la edad de seis años, y que se inicien en el aprendizaje del castellano al ingresar a la escuela. La mayor parte de los maestros primarios son también *shipibo* y la lengua propia es parcialmente empleada en las Escuelas Bilingües. Los adultos suelen hablar también el castellano, aunque el grado de dominio de esta lengua varía dependiendo de factores como la generación, género,

cercanía a los centros urbanos, afluencia de personas foráneas, acceso a medios de comunicación, etc. El idioma *shipibo-konibo* es un elemento esencial de la identidad shipiba. En ese contexto, los *shipibo* se autoconsideran *joni-kon*, o sea "la gente verdadera o por excelencia", y su lengua es llamada *joi-kon*, la "lengua verdadera o por excelencia". Los mestizos (monolingües hispano-hablantes) son llamados *nawa* "foráneo" y el idioma castellano es conocido como *nawa-n joi* "lengua de los forasteros".

Hay organizaciones que promueven los valores ancestrales de este grupo y defienden sus derechos, como la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Ucayali (FECONBU), el Organismo de Desarrollo Shipibo (ORDESH) o la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU).

VULNERABILIDAD

Este numeroso grupo se encuentra en un área caracterizada por una gran diversidad de factores exógenos de presión: expansión urbana e industrial, exploración y explotación de hidrocarburos, narcotráfico y colonización. Por ello, su población suele ser considerada, a pesar de su elevado censo, en situación de *vulnerabilidad media*.

COSMOVISIÓN

Los *shipibo* son famosos por ser artesanos cualificados y por sus diseños geométricos intrincados que se retratan en sus artesanías. Los *shipibo* creen que el mundo visible fue embellecido con estos espléndidos diseños, y ahora el mundo espiritual invisible de su religión se refleja a través de sus hermosos patrones geométricos que colocan en artesanías y utensilios de uso cotidiano. En los tiempos míticos, el cielo, los bosques, las chozas, las personas y los animales estaban cubiertos por una red continua con estos diseños. Debido a los errores de los seres humanos, esta sublime unión de rasgos geométricos se rompió y se dividió en tres planos superpuestos suspendidos los unos sobre los otros: el mundo del Cielo (*Nětë šhama*), el mundo de la Tierra (*Mai*) y el mundo bajo el Agua (*Jëně šhama*). En ese instante se iniciaron los ciclos de la noche y del día. Hoy en día los *shipibo* continúan con sus diseños en sus textiles, cerámica fina y muchos otros objetos, y los recuerdan y alaban en sus canciones. A pesar de sus tradiciones profundas, se conoce muy poco sobre los mensajes retratados en forma de complejos diseños geométricos. No obstante, los ancianos todavía conservan cierto conocimiento sobre el origen espiritual y su aplicabilidad terapéutica. Según el mito, la sabiduría de los diseños pertenece a *Ronin*, la Gran Boa del Mundo, en cuyo *tari* (piel) se encuentran todos los patrones. Otra explicación de su origen son las visiones alucinógenas de los chamanes varones y las mujeres posmenopáusicas (*muraya*) durante las sesiones de ayahuasca, que utilizan para iluminar los patrones geométricos brillantes en el cielo nocturno. Estos diseños podrían ser medicamentos que los espíritus otorgan a los chamanes. Ellos son responsables de transmitir estos diseños, así como de usar los diseños invisibles para sanar espíritus.

Cuando se creó el mundo *shipibo* solo había cielo y tierra. Estaban tan cerca que las relaciones entre el hombre y los seres de la naturaleza eran muy fáciles. Un día, los mellizos *Kesten* y *Kesur* (*Kesin*) empezaron a lanzar flechas hacia el cielo y lograron formar una escalera para acceder a él. Pero algunos hombres desobedecieron las reglas y *Bari Papa*, el Padre Sol, les castigó alejando el cielo y dividiendo la tierra en cuatro espacios.

El primero, *Jënë Nëte* o ‘mundo de las aguas’, es donde habita el poderoso *Bonia*, la boa, quien tiene a su servicio a los *jene chaikonibo*, ‘seres que viven en el agua’. Los *jene chaikonibo* son los *shipibo* que viven dentro del agua. *Ronin*, quien tiene el mayor poder dentro del agua, está representado por una boa grande.

El segundo espacio es *Non Nëte*, o ‘nuestro mundo’, donde habitan los hombres y cuantos seres vivientes existen. También están los poderosos espíritus de las plantas y los animales, entre ellos la lupuna (*yoshirapa*) y la catahua, ambos muy temidos. En este espacio se encuentra el espíritu de la ayahuasca, del tabaco, del toé y espíritus de otros vegetales que curan de los males y que ayudan a comunicarse con otros espacios. Los animales y las plantas tienen las mismas necesidades que los humanos porque son iguales a nosotros. Cuando un hombre muere puede llegar a convertirse en uno de ellos. Por eso no se puede cazar demasiado. Si se hace en exceso el cazador será castigado por los espíritus.

El tercero es *Panshin Nëte*, o ‘mundo amarillo’, donde viven los espíritus malos. Allí van los curanderos o las personas que hacen daño o transgreden las reglas y son dirigidos por *Simpira*, un ser enorme con cuernos y brazos muy largos. Este mundo se encuentra por encima de la lupuna. Allí llegan las personas que hicieron mal uso de las plantas.

Por último está *Jakon Nëte*, o ‘espacio maravilloso’ donde está el Sol acompañado de la Luna. Solo las almas seleccionadas llegan a este mundo, aunque también pueden llegar las de los animales y las plantas. Las almas del *Panshin Nëte* pueden llegar a este mundo con la ayuda del *meraya*, médico *shipibo* que ha alcanzado el grado superior y que puede recorrer todos los espacios del mundo.

Otro mito que utilizan para explicar el origen del mundo es el Mito de los hijos del Sol y de la Luna. Aseguran que Dios había creado a estos dos astros como dos divinidades que no deberían juntarse jamás, pero desobedecieron los consejos. A consecuencia de estos amores siderales la Luna quedó embarazada. Una noche de tormenta un rayo abrió el vientre de la Luna y bajaron a la tierra siete niños de conformación humana. El más pequeño de los hijos del Sol y de la Luna llegó al mundo con habilidades que no poseían sus otros hermanos. Para escaparse de las persecuciones en la tierra el hermano menor disparaba cantidades de flechas en el aire construyendo así una escalera por la que regresarían hasta el infinito. Por esa escalera endeble, y convertidos en hormigas *curiuisis* provistas de trocitos de hojas, los siete hermanos subieron en busca de sus padres portando el mensaje de la selva. Al llegar a un inmenso lago poblado de caimanes feroces quisieron ganar la otra orilla utilizando los lomos de los lagartos como pasaderos. Una de las fieras mordió el muslo del hermano-guía y en la lucha siguiente todos acabaron devorados. El Sol se compadeció de

sus hijos y les convirtió en la constelación, que los colonos conocen por el nombre de los siete cabritos (las pléyades) y que los *shipibo* llaman *Huishmabu*. Una de las estrellas se llama *Quishi huma*, que significa “sin pierna” en recuerdo del hombre-guía.

Para los *shipibo* las estrellas pasan por el río-cielo en sus canoas. La estrella *Nete Huishtin* (Venus) sube y baja tres veces antes de subir definitivamente. Los *shipibo* dicen que allí hay fuerte corriente. Para ellos todo se relaciona con el río. Creen que no estamos solos en el universo. Existen otros mundos poblados, por ejemplo, en la Vía Láctea, o *Nahua Bay*, el ‘camino de otras gentes’.

Es importante destacar la importancia de la ayahuasca en la cultura *shipibo*. Esta planta sagrada se convierte para ellos en interlocutor de los hombres con el mundo de los espíritus. Estas creencias quedan plasmadas en las expresiones culturales de este grupo, donde la ayahuasca permanece como elemento principal de su artesanía.

Yaminahua

LOCALIZACIÓN Y CENSO

También denominados *yaminawa*, *yuminahua*, *jaminahua* o *jaminawa*, se encuentran en las Regiones de Ucayali y Madre de Dios entre los ríos Purús, Curanja, Piedras, Mapuya, Huacapishtea, Tahuamanu, Cashpajali y Sepahua.

Fueron afectados por una drástica caída demográfica como resultado de la explotación del caucho a inicios del presente siglo. Se estima que, en esa época, entre el 50% y 70% de la población de este grupo fue eliminada por enfermedades contagiosas (Townesley, 1994). Las estimaciones poblacionales efectuadas por Varese (1972) y Uriarte (1976) de 2.000 *yaminahuas* parecen estar sobreestimando el volumen total de este grupo. Townesley (1994) calculó su población en 357 personas. La población oficial actual de los *yaminahua* en el Perú se encuentra entre las 600 (INEI, 2009) y 887 personas (Ministerio de Cultura, 2017), representando solo el 0,2% de la población indígena censada.

Igualmente, se encuentran establecidos en Brasil en los ríos Chandless y *Yurúa*, en los municipios Serra Madureira y Cruzeiro do Sul, en el Estado de Acre. Se les denomina *jaminawa* y su población se estima en 414 personas. También habitan en Bolivia, donde suman 630 personas, la mayor población observada.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El territorio tradicional de los *yaminahua* suele ubicarse en una región aislada de la selva en las cabeceras de los ríos *Yurúa* y Purús de la Amazonía peruana. Los *yaminahua* permanecieron al margen de las incursiones de los misioneros durante los siglos XVII y XVIII, quedando la región inexplorada hasta fines del siglo XIX, gracias a lo cual los *yaminahua* no fueron contactados por el hombre blanco. De esta forma, solo se dispone de documentación histórica sobre la región habitada por los *yaminahua* a partir de mediados del siglo XIX, cuando se realizan las primeras exploraciones a la región. Sin embargo, es posible asumir que desde el siglo XVIII la presencia europea en la cuenca del río Ucayali tuvo efectos indirectos en su sociedad sobre todo con la circulación de herramientas de metal en las redes interétnicas de intercambio y la probable diseminación de los virus de gripe y viruela que pueden haber provocado epidemias no registradas de elevada mortalidad.

El primer contacto directo reportado de los *yaminahua* con el mundo occidental tuvo lugar a fines del siglo XIX durante el período del caucho. Las primeras exploraciones de los afluentes del río Purús fueron realizadas por el explorador británico William Chandless en 1865 y en la siguiente

década el río quedó abierto al transporte a vapor. Así, cuando llegó el mercado occidental del caucho, el grupo *yaminahua* fue contactado con relativa facilidad. Dicho contacto fue regular y violento, caracterizado por el rapto de mujeres y niños *yaminahua* que se convertirían en esclavos de los patrones, y por el asalto de los campamentos caucheros con el objeto de robar hachas, cuchillos, ropa y otros productos de la tecnología occidental. Toda la región se llenó de caucheros, quienes exterminaron casi totalmente a los *yaminahua*. En 1871 la población no nativa en toda la zona del río Purús era de solo 2.000 personas, mientras que en 1902 esta cifra ascendió a 80.000 habitantes, hecho que obligó a los *yaminahua* a perder su territorio ancestral huyendo a las selvas vírgenes e inaccesibles para los invasores del caucho. El efecto inmediato de este contacto inicial fue una drástica caída demográfica. Como consecuencia de ello, los pequeños grupos locales *yaminahua*, antes autónomos, se vieron forzados a fusionarse formando comunidades compuestas, lo que trajo como resultado el incremento de los conflictos. Por otro lado, los nativos también sufrieron las epidemias de enfermedades importadas frente a las cuales no tenían resistencia alguna.

Con el fin de la era del caucho y el retiro de la población foránea de la zona, los *yaminahua* tuvieron un período de calma relativa. Sin embargo, en años posteriores se produjeron sucesivos asaltos de los *yaminahua* a los pueblos mestizos con el objeto de robarles objetos de metal.

A partir de 1930 llegó a la zona una nueva oleada de población mestiza dedicada a la extracción de maderas finas, y en los años 1940s los *yaminahua* del Purús son reclutados para la producción maderera por un grupo de *piro* y *marinahuas* al servicio de un patrón. En los años 1950s fueron visitados, tanto por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, como por los de la misión dominica. Estos últimos, trasladaron un pequeño grupo *yaminahua* del Purús a la misión dominica de Sepahua, ubicada sobre el río Urubamba.

Las intensas presiones ejercidas en su territorio durante los años 1970s por parte de los madereros, los desplazó a áreas tradicionalmente ocupadas por los *amahuaca*, generando conflictos violentos entre ambos grupos. Desde entonces la sociedad *yaminahua* ha sufrido intensas presiones derivadas fundamentalmente de la extracción maderera y petrolera. A mediados de los 1990s algunos *yaminahua* tuvieron un importante papel en los contactos establecidos con los *nahua*, desarrollando incluso alianzas matrimoniales con este grupo. De esta forma, establecieron importantes relaciones para acceder al control de los recursos naturales y humanos del grupo recién contactado.

Recientemente, aunque en forma todavía marginal, algunos sectores de la sociedad *yaminahua* están participando en la conformación de organizaciones federativas, de manera conjunta con representantes de otros Pueblos Indígenas.

ESTRUCTURA SOCIAL

Las comunidades *yaminahua* censadas tienen un promedio poblacional de 108 habitantes con una ligera variación entre ellos (50-120 habitantes). Sin embargo, el tamaño de las mismas no es muy estable debido a las frecuentes migraciones de individuos o familias entre centros poblados. La tasa bruta de mortalidad es alta, con un 21,6%.

Los asentamientos *yaminahua* están constituidos por unidades domésticas extensas. Debido a su sedentarización, la organización se fundamenta en la familia nuclear, formada en torno a una pareja reconocida como ancianos y en la que el padre es el jefe de familia. Alrededor de esta se agrupan las casas de sus hijas casadas e hijos políticos.

La sociedad *yaminahua* se encuentra constituida por redes bilaterales egocentradas de parentesco. Sobre estas se impone una serie de representaciones que llevan a la organización dual de esta sociedad a categorías opuestas.

Los *yaminahua* creen que todos los seres vivientes poseen un alma y que el conjunto de estas corresponden a dos grandes clases *Roa* y *Dawa* que se oponen y se complementan. Los *yaminahuas* consideran que todos los seres humanos -al igual que las plantas y los animales- se encuentran divididos en dos grupos distintos en base a las características intrínsecas del alma. Esta división en dos grandes categorías opuestas y complementarias enmarca la sencilla estructura de intercambio directo que es la mejor representación de la estructura social. Esta representación describe a la sociedad como dos grupos diferentes y antagónicos que se encuentran en constante intercambio de mujeres en matrimonio y favores rituales.

Esta división de la sociedad en dos mitades se encuentra reforzada por un sistema de transmisión de nombres de los ancestros en herencia paralela. Los nombres son propiedades pertenecientes a las mitades. Un nombre ubica a las personas en una u otra mitad. Los hombres dan a sus hijos varones los nombres de su padre y los hermanos varones de su padre; las mujeres transmiten el nombre de su madre y las hermanas de la madre a sus hijas. Así se reciclan de los nombres de ambos conjuntos a través de generaciones alternas.

La regla de matrimonio es bilateral de primos cruzados. La residencia post-matrimonial es uxorilocal y existe la obligación de que el hijo político trabaje para los padres de su esposa. Esta situación lleva a menudo a conflictos que se resuelven con un arreglo residencial de tipo virilocal.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La actividad principal es la agrícola. Los *yaminahua* practican la horticultura bajo el sistema de roza y quema en chacras de tipo familiar siendo el producto repartido colectivamente. En la actualidad solo los *yaminahua* que habitan en la misión dominica de Sepahua comercializan sus excedentes agrícolas. Los productos más frecuentemente comercializados son la

yuca, arroz y plátano. También es importante la recolección de castaña y producción de goma. De hecho, la recolección de castaña les brinda liquidez monetaria directa a los *yaminahua* en cierta época del año.

La caza reviste una gran valoración social y es practicada de manera individual o colectiva. La pesca es también de gran importancia. La caza y la pesca son los fundamentos de su alimentación, aunque la nueva invasión de foráneos no indígenas está depredando los recursos maderables y de fauna alarmantemente, por lo que los indígenas tienen que ir cada vez más lejos para conseguir sus alimentos.

La producción de madera con fines comerciales es realizada tanto por colonos como por algunos grupos *yaminahua* que trabajan para patrones madereros.

La sedentarización de los *yaminahua*, la ampliación de la frontera agrícola por los colonizadores, la explotación forestal por empresas madereras, y el cambio de hábitos de consumo y de vida de los *yaminahua* están causando problemas ambientales serios.

ESCOLARIDAD

La población *yaminahua* es la que presenta los porcentajes más elevados de analfabetismo (70%), incrementándose este porcentaje al 72% en el caso de las mujeres.

El bajo nivel educativo alcanzado por el grueso de la población contribuye significativamente al alto índice de analfabetismo. El 50% de la población no ha accedido a ningún tipo de educación y para el 28% de la misma la educación primaria constituye el nivel de instrucción más elevado alcanzado. La instrucción secundaria y la superior representan una opción solo para el 16% y 6% de la población, respectivamente.

Casi la totalidad de los profesores son indígenas -siete de un total de ocho-, de los cuales dos imparten instrucción inicial primaria. La familia *Pano*, a la que pertenece su lengua ancestral, incluye a las lenguas *pacahuara*, *yaminahua*, *caripuna* y *chacobo*. El idioma es muy fluido y de sonoración media. En ocasiones se imparte parcialmente una educación bilingüe, aunque el tema del rescate del idioma ha sido más trabajado en Brasil y Bolivia. Cabe mencionar que los *yaminahua*, por su ubicación en la frontera, hablan tanto castellano como portugués.

VULNERABILIDAD

Este pequeño grupo caracterizado por su alta dispersión geográfica se encuentra parcialmente ubicado en áreas de exploración de hidrocarburos, siendo su situación de *vulnerabilidad alta*.

COSMOVISIÓN

La víbora *Sicuri*, serpiente de agua era la divinidad principal de su vida religiosa. Es por eso que los *yaminahua* no matan a las *sicuri* ni a otras víboras, salvo peligro de muerte para personas, porque creen que en ellas se reencarnan sus antepasados, e incluso que cada persona tiene una vida como alma en una serpiente.

La magia y el curanderismo están fuertemente reforzados por el consumo de la ayahuasca, que utilizan en sesiones de curaciones y reconcentración espiritual comunitarian para escuchar consejos y predicciones de los espíritus totémicos de la selva y de los antepasados. Los *yaminahua* tienen creencias y prácticas especiales para los difuntos, que incluyen la entonación de canciones funerarias.



IMAGEN 149. Dos niñas *yaminahua* con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).

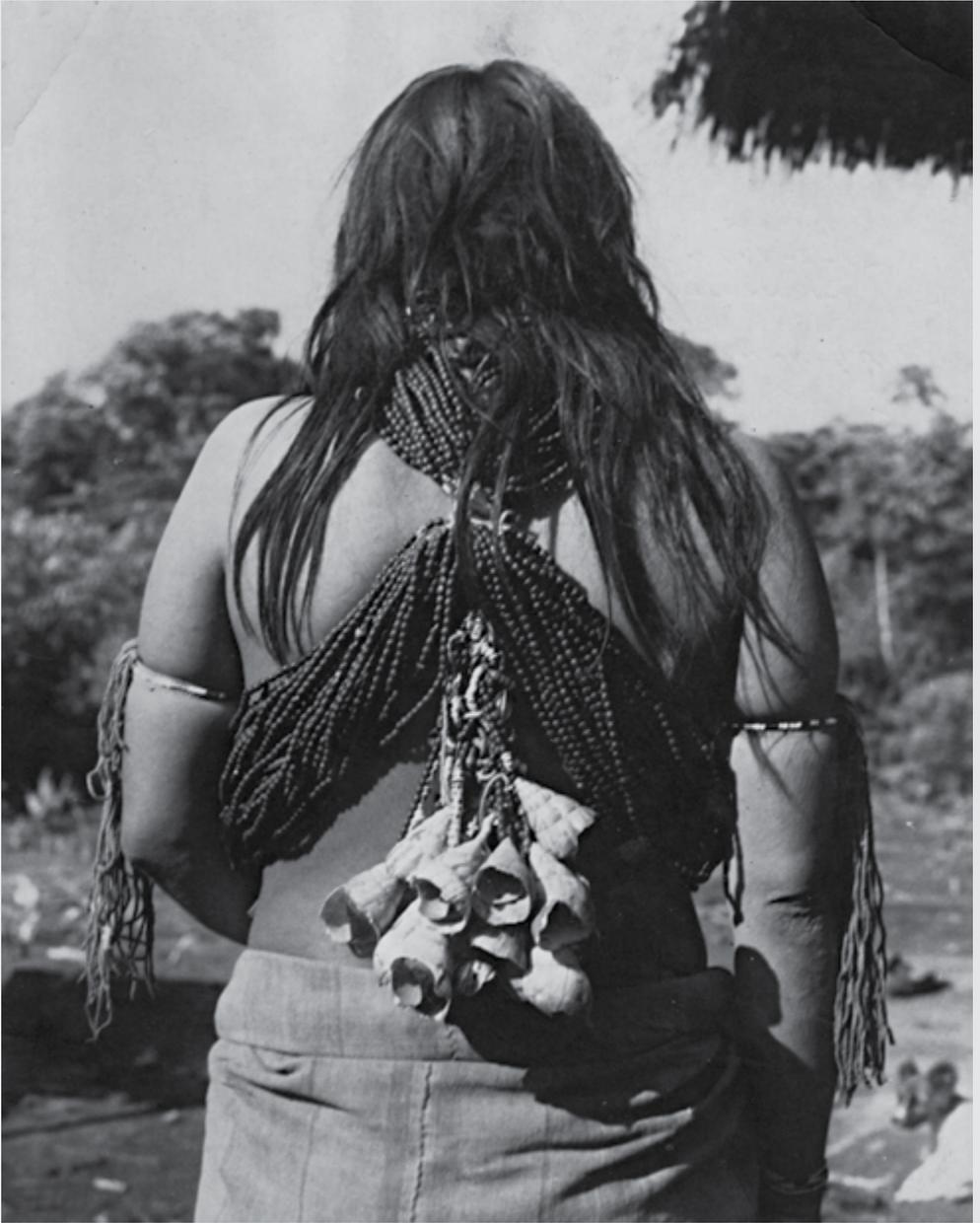


IMAGEN 150. Mujer *yaminahua* con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).



MAPA 5. Mapa de distribución de grupo *kukama-kukamiria* perteneciente a la familia *Tupí-Guaraní*.

Familia Tupi-Guaraní

La familia de lenguas *Tupí-guaraní* es un conjunto de 53 lenguas amerindias que se hablan o se hablaban en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guayana Francesa, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela. Comprende once subgrupos y una lengua no clasificada. Once lenguas se hallan extintas y al menos otras ocho están en peligro de extinción. Es la familia más importante, la de mayor extensión geográfica en el territorio de América del Sur.

En sus orígenes, los pueblos *tupí-guaraní* realizaron grandes emigraciones. Esto justificaría la enorme dispersión de esta familia. Posteriormente, a raíz de la llegada de los colonizadores europeos, volvieron a experimentar otro movimiento migratorio acusado buscando escapar del dominio de los colonizadores.

Los *Tupí-guaraní* comprenden diferentes grupos de población de zonas próximas a la costa atlántica del continente americano y, en el interior, desde el sur del río Amazonas hasta las laderas de los Andes. Sus lenguas principales son el *tupí* y el *guaraní*. El *tupí* se habla sobre todo en Perú, Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina. En Perú el único grupo registrado son los *kukama-kukamiria* y una variante de los mismos: los *omagua*, aunque el Ministerio de Cultura (2017) considera que los *omagua* ya no existen en la actualidad.

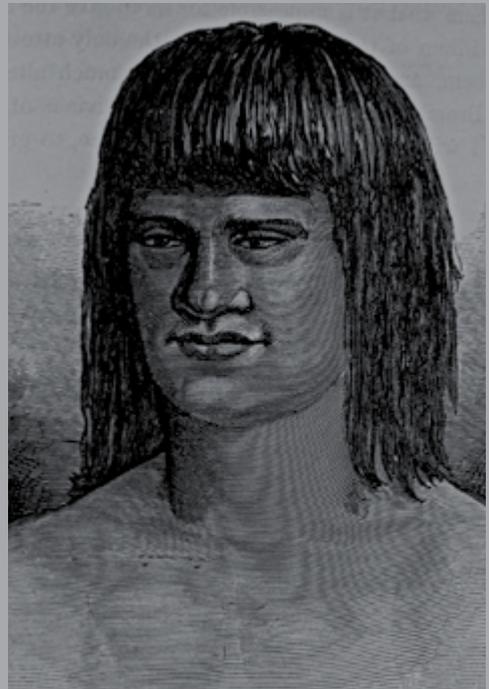


IMAGEN 151 Y 152. Indígena *omahua* (grabados de Marcoy, 1875).



153



154

IMAGEN 153. Familia de pescadores *kukama* (P. Mayor, 2003).

IMAGEN 154. Niña *kukama* tumbada en su hamaca (P. Mayor, 2008).

Kukama-Kukamiria

LOCALIZACIÓN Y CENSO

El pueblo *kukama-kukamiria*, o también denominado *cocama-cocamilla*, perteneciente a la familia lingüística Tupi-guaraní, se encuentra ubicado en la Región de Loreto (en las provincias de Lagunas, Santa Cruz, Distrito de Alto Amazonas; Nauta, Parinari, Distrito de Loreto; Putumayo, Distrito de Maynas; Maquía, Distrito de Requena; Padre Márquez, Distrito de Ucayali); y, en menor medida, en la Región de Ucayali (en las provincias de Iparía y Yarinacocha en el Distrito de Coronel Portillo; en los ríos Huallaga, Bajo Marañón, Bajo y Alto Ucayali, Amazonas y Bajo Nanay). Resumiendo, el grupo más numeroso se encuentra entre los ríos Huallaga, Bajo Marañón, Bajo y Alto Ucayali, Amazonas y Bajo Nanay. Existe un remanente de este grupo en Colombia de 285 personas.

Actualmente, las comunidades de la zona del Huallaga y algunas de las zonas del Marañón y del Ucayali cuentan con título de propiedad. Sin embargo, aproximadamente 100 de las últimas zonas no han logrado este reconocimiento legal al haber sido declarado zona reservada (Reserva Nacional Pacaya-Samiria) el territorio en el que han vivido desde siempre.

Estudios realizados en los años 1970s estiman una población *kukama-kukamiria* entre 15.000 y 28.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). En el año 2007, este grupo con sus 11.307 personas registradas constituía el 3,4% del total de la población indígena censada (INEI, 2009). Se estima que este censo no ha levantado adecuadamente la información poblacional de este grupo indígena debido principalmente a la dificultad de identificar sus asentamientos, muchos de los cuales ocultan su verdadero origen étnico. Los datos actuales del Ministerio de Cultura (2017) consideran una población mucho mayor: 25.323 habitantes (5,1%). Se cree que conforman uno de los componentes indígenas más importante de la Región de Loreto.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Parece que la palabra '*kukama*' significa "gente de fuerza" y "gente de allá"; mientras que '*kukamiria*' significa "*kukama* de corazón" o "*kukama* legítimo".

Algunas fuentes señalan que los *kukama-kukamiria* llegaron al Perú como parte de una migración histórica de los *Tupi-guaraní*. Durante los siglos IX y XVI ocurrieron varios movimientos migratorios desde la Amazonía central de Brasil hacia la Amazonía de Perú. Diversas hubieran sido las causas que motivaron las migraciones, entre ellas: búsqueda de mejores recursos, guerras entre grupos vecinos, propósitos religiosos y escapar de la esclavitud impuesta por los conquistadores europeos. La cultura pre-colombina en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria es considerada *omagua* y *pre-shipibo*, y ocurrió en la parte baja de los ríos Marañón y Ucayali. Un periodo más antiguo que data de alrededor de 1.500 años. Se cree que la

cultura *omagua* se origina hace 1.500 años y en una fase más reciente, hace 800 años, se acerca a la *shipibo-conibo*.

De acuerdo a Stocks (1981), aproximadamente 200 o 300 años antes de la conquista de los españoles, un grupo de *tupí* cruzó el río Branco y salieron a las várzeas del Bajo Amazonas, donde se asentaron motivados por la abundancia de recursos, y formaron la Gran Kukama. Desde ahí avanzaron hacia el Alto Amazonas y se expandieron hacia las planicies de otros ríos inundables. En esa área, los *kukama* vivieron rodeados por distintos grupos como los *Pano*, *pariana*, *machiparu*, *yurimahua*, *benorina*, *ikito*, *mayoruna*, *Jíbaro* y *Arawak*. Algunas crónicas revelan intercambios regulares entre estos grupos.

Los *kukama-kukamiria* se escindieron de los *omagua* hacia el siglo XIV, cuando entraron por el río Ucayali. En 1557 fueron descubiertos por la expedición de Juan Salinas de Loyola. Las comunidades que encontró contaban con alrededor de 200 a 400 casas cada una, extendidas a lo largo de aproximadamente 300 km de los márgenes del río con una población total aproximada de 10.000 a 12.000 habitantes (AIDSESP, 2000). Esta es, posiblemente, la razón de su denominación de Gran Kukama. Sin embargo, los *kukama* siguieron migrando, río abajo por el Ucayali hasta el Puinahua donde se establecieron en grandes concentraciones. Como en este lugar no había suficientes recursos, un grupo numeroso continuó migrando hasta llegar al río Marañón y fundó, hace más de 150 años, la ciudad de Nauta. Sin embargo, unas 600 personas continuaron río abajo por el Amazonas hasta Pebas y río arriba, por el Marañón y el Huallaga, hasta la ciudad actualmente conocida como Lagunas. Este grupo, pequeño en relación con los que se quedaron en la zona del Marañón y el Ucayali, se asentó en el Bajo Huallaga y formaron el pueblo *kukamiria*. Se cree que los *kukamiria* se escindieron de los *kukama* hacia el año 1619 (Rivas, 2000). La inusual ubicación de los *kukama-kukamiria* en relación a otros grupos *tupí* es considerada por algunos estudiosos como uno de los mejores ejemplos de la tendencia migratoria *tupí*.

En 1641, los *kukamiria* empezaron a ser evangelizados por el Padre Cueva. En 1644, sufrieron una primera epidemia y huyeron de la misión junto con los *jebero*. A pesar de su resistencia fueron reducidos por la fuerza en un pueblo cerca del río Shichinahua junto con los *kukama* hasta 1649, en que el Padre Bartolomé Pérez fundó el pueblo de Santa María de Huallaga como misión *kukamiria*. En 1651, este misionero es reemplazado por el Padre Santa Cruz, bajo cuya dirección los *kukamiria* intervinieron en la reducción de los nativos *paranapura*, *muniche* y *mayoruna* entre 1652 y 1653. En ese período se logró una situación estable en las misiones y los *kukamiria* -junto con los *kukama*- se encargaban del transporte fluvial de los misioneros y de los productos de las misiones.

En 1655, unos cien *kukamiria* fracasaron en su intento de dominar por las armas a los *achual* del río Santiago. Este hecho coincide con una epidemia que acabaría con gran parte de la población del Huallaga. Descontentos y disminuidos en número, los *kukamiria* huyeron en 1662 al morir ahogado el Padre Santa Cruz, iniciándose una rebelión en que participaron los *kukama* y los *chipeoa*. El Padre Maxano, misionero de los *kukama*, intentó reducir nuevamente a estas poblaciones por la fuerza y, en 1663 entró a la zona

con 200 nativos aliados y algunos soldados españoles haciendo ahorcar a 10 caciques *kukama* y 4 *chipeos*. En 1666, en respuesta a estas acciones, un grupo compuesto por *kukama*, *kukamiria*, *chipeos* y *maparina* asesinó a los padres Figueroa y Maxano y atacaron la misión de *Jebero* donde mataron a 44 miembros de este grupo, por su participación en el ahorcamiento de sus caciques. Ante estos hechos, los españoles de Borja y Moyobamba enviaron una armada de 200 nativos y 20 españoles acompañados por el Padre Lucero que entraron en batalla matando a 200 indígenas rebeldes. Muchos otros fueron llevados a Moyobamba, siendo sometidos a juicio en Borja. Esta sería la última gran rebelión de los *kukamiria*.

Continuaron las enfermedades y en 1680 una epidemia de viruela acabó con los *kukamiria* de Santa María del Huallaga. Cuando cesó la epidemia, un año después, no quedaron suficientes *kukamiria* como para fundar un pueblo, por lo que fueron trasladados a Lagunas donde establecieron un barrio en una misión compuesta por *kukama*, *chipeos* y *Pano* (*mapartua*). Hacia 1682, las misiones organizaron milicias nativas para contrarrestar las intrusiones de colonos portugueses que cada año avanzaban más río arriba para capturar esclavos.

En 1767, con la expulsión de los jesuitas se cerró la mayor parte de las reducciones. En 1777, para evitar el avance portugués, el gobierno militar se estableció en la Provincia de Maynas. Bajo esta administración, los nativos, incluidos los *kukamiria*, fueron coaccionados militarmente para trabajar como esclavos del gobierno.

Durante el tiempo de los misioneros en el Alto Amazonas (1637-1768), muchos indígenas se vieron obligados a seguir migrando. Sus opciones fueron trabajar en las haciendas y vivir en esclavitud o huir de los patrones y aceptar las reducciones administradas por los misioneros. Las reducciones concentraban indígenas de diversos orígenes, lo que hace suponer la necesidad de una lengua franca. Se dice que el *kukama* fue la lengua de las reducciones, y que incluso llegó a ser la lengua franca de la Provincia de Maynas. Esto es, en parte, porque el trabajo misionero comenzó con los *kukamas*. Hacia 1768, el año en que los misioneros son expulsados de esta zona, había aproximadamente 40 reducciones donde se concentraban alrededor de 18.000 indígenas.

Con la Independencia del Perú, los oficiales españoles huyeron perdiendo el monopolio sobre la mano de obra nativa y empezó una competencia por su control entre autoridades políticas, extractores y comerciantes. Así, los *kukamiria* continuaron siendo canoeros, guías y guardianes de otros nativos en expediciones en busca de oro y abastecedores de alimentos a las operaciones extractivas en el valle del Huallaga.

En 1853, se iniciaron los proyectos de colonización de la selva a gran escala que, en la zona del Huallaga, fueron la causa del surgimiento en innumerables haciendas. A diferencia de otros Pueblos Indígenas como los *tikuna*, quienes durante las diversas situaciones de contacto con los blancos mostraron una tendencia hacia la evitación y el rechazo, los *kukama*, sus vecinos territoriales del lado peruano, buscaron vincularse temporalmente como mano de obra en las actividades extractivistas de los mestizos. Los dueños de las haciendas entregaban a los *kukamiria* mercancías a cambio de su trabajo en un sistema de enganche por endeudamiento.

Al iniciarse el "boom" del caucho, la competencia por trabajadores nativos se hizo más intensa con la aparición de bandas armadas que los capturaban a la fuerza. Tras el "boom", los *kukamiria* continuaron como peones de las haciendas produciendo barbasco para los patrones.

En 1926, fueron introducidas escuelas en pueblos pequeños y, en 1935 las principales comunidades *kukamiria* ya contaban con estas. Tras la caída del precio del barbasco, se inició el colapso de las haciendas y del sistema patronal. En 1968 se promovió el establecimiento de oficinas del Banco Agrario en la región, así como más tarde la explotación petrolera. Como resultado de ello, los *kukamiria* vieron incrementado su acceso al crédito para la producción agrícola y se convirtieron temporalmente en obreros industriales asalariados.

Desde su reducción por misioneros sufrieron grandes calamidades, fueron atropellados y sometidos a trabajos brutales por parte de los extractores de caucho y de los comerciantes. Finalmente, la epidemia de viruela barrió la mayor parte de su población. Los que sobrevivieron permanecieron en manos de los hacendados y formaron pequeños asentamientos en la ribera de los ríos. Como consecuencia de este proceso, en la década de los 1970s se autoidentifican como "mestizos ribereños" porque al haber perdido su cultura y su lengua ya eran conscientes de la pérdida de su identidad *kukama-kukamiria*. Esta es la razón por la que han sido conocidos como los "invisibles", por su voluntad de no ser identificados como indígenas. No obstante, en las últimas décadas este grupo étnico ha empezado a reclamar y recobrar su identidad cultural.

En los años 1980s se forma la Federación *Kukama-Kukamiria* (FEDECOCA) con 35 comunidades afiliadas, con sede en la comunidad de Actual Tipishca, ubicada en el margen derecho del río Huallaga. Desde entonces, los *kukama-kukamiria* toman conciencia de su identidad como pueblo indígena. La FEDECOCA comienza a promover, desde las bases de su organización, la recuperación de las tierras perdidas, de la lengua *kukamiria*, de la salud indígena, etc. En 1990 se afilia a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

El grupo étnico, también *Tupí-guaraní*, de los *omagua* ha estado muy relacionado con los *kukama-kukamiria*. De esta forma, exponemos una breve narración histórica de la evolución de este grupo.

En la actualidad habitan en el noreste de Perú y en el oeste de Brasil. Anteriormente se instalaron entre las desembocaduras de los ríos Jurva y Napo, en las islas que se forman sobre el Amazonas. Más tarde se extendieron hacia el Napo y Ucayali. Durante el siglo XVI se atribuía a los *omagua* la posesión de enormes riquezas en un lugar mítico y legendario conocido como El Dorado. En 1540 se llevaron a cabo varias expediciones por las selvas del Guaviare y afluentes del Amazonas en busca de la mítica región. En 1542 el navegante español Francisco de Orellana se enfrentó a los *omagua* con el fin de conseguir alimentos para su expedición. En el siglo XVII los jesuitas fundaron 40 pueblos de *omagua* a lo largo del río Amazonas. A comienzos del siglo XX los *omagua* quedaron absorbidos por la población mestiza brasileña y prácticamente desaparecieron en Perú. Actualmente quedan grupos en la zona del río Ucayali.

ESTRUCTURA SOCIAL

El promedio poblacional de los asentamientos *kukama-kukamiria* es de 297 personas. La tasa bruta de mortalidad se ubica en 9,81‰.

Los *kukamiria* se encuentran organizados en grupos patrilineales llamados 'sangres', afiliados a tótems o fundadores. Se encuentran, sin embargo, asociados a la transmisión de apellidos que corresponden a nombres de plantas y animales. La terminología de parentesco de los *kukamiria* es de tipo Iroqués con fusión bifurcada y distinción de parientes cruzados y paralelos.

El matrimonio preferencial es entre primos cruzados bilaterales -con la hija del hermano de la madre y la hija de la hermana del padre- que adopta la forma de intercambio simétrico de intercambio entre dos sangres. Los hombres brindan servicio a sus suegros y posteriormente la familia vive con el varón conformando grupos vitrícolas denominados 'sangres'. No está permitido contraer nupcias entre personas que tienen el mismo apellido paterno.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

En la actualidad los *kukama-kukamiria* trabajan en la horticultura de roza y quema y en la pesca. Una parte importante de la economía de este grupo es la pesca con fines comerciales, potenciando una economía monetaria de venta de productos y de trabajo asalariado.

Se dedican al comercio de productos como arroz, yuca, plátano, maíz y frijol. Se dedican también a la extracción forestal de maderas finas. La ganadería ha sido introducida hace varias décadas.

ESCOLARIDAD

Se registra un 33% de analfabetos, más elevado entre mujeres (38%). Se evidencia también la existencia de un bajo nivel de escolaridad en la población: únicamente el 33% cursó estudios secundarios y solo el 5% posee estudios superiores.

La educación primaria es el mayor nivel de escolaridad para el 56% de la población. En las escuelas no se imparte educación bilingüe y el 94% del personal docente (134) no es indígena. Para el caso de las escuelas secundarias (6) y del Instituto Agropecuario, la totalidad de los maestros son mestizos.

El *kukama-kukamiria* figura dentro de las 40 lenguas de la familia lingüística *Tupí-Guaraní*. Se calcula que la población *kukama-kukamiria* es de aproximadamente 15.000 habitantes. Sin embargo, esta lengua se encuentra en peligro de extinción porque solo es usada en situaciones comunicativas muy restringidas por un aproximado de 750 hablantes (el 5% de la población reconocida). La mayoría de parlantes pertenecen a la generación de ancianos. Los procesos naturales de transmisión de la lengua de genera-

ción en generación han sido interrumpidos. Basados principalmente en criterios históricos y geográficos, se reconocen dos variedades para esta lengua: el *kukamiria*, hablado en comunidades distribuidas en la parte alta del río Huallaga, y el *kukama*, hablado en las partes bajas de los ríos Marañón, Samiria, Ucayali y Amazonas.

Este pueblo ha estado en contacto con elementos externos desde hace muchos años. La pronta llegada de los colonizadores con el consiguiente adoctrinamiento religioso, la creación de algunas escuelas hacia 1926, los matrimonios con gente foránea, su dispersión geográfica, su inserción en el mundo urbano, entre otras razones, ha ocasionado en algunos *kukama-kukamiria* el temor de identificarse como indígenas y la vergüenza de hablar su lengua originaria. Al parecer esta lengua ya se extinguió en Colombia, y está próxima a extinguirse en Brasil.

Según algunas investigaciones, a pesar de ser un grupo ya integrado, mantiene en cierto secreto una identidad cultural que se practica en entornos reducidos. Así mismo, se sabe que los hablantes de su dialecto son más numerosos de lo inicialmente sospechado. Desde los años 80, los *kukama-kukamiria* han venido promoviendo algunas actividades orientadas a la revitalización de su lengua, incluyendo la formación de maestros para enseñar *kukama-kukamiria* como segunda lengua. Sin embargo, aun cuando los logros en cuanto al fortalecimiento de su identidad son evidentes, no hay resultados muy claros en cuanto al aprendizaje de la lengua en contextos escolares. Es común encontrar miembros de la comunidad que lamentan el proceso de desaparición que está experimentando su lengua, pero también es verdad que no existe motivación por aprenderla puesto que no hay muchas situaciones comunicativas en las que se pueda poner en práctica lo aprendido. Entre otros problemas identificados podemos mencionar la carencia de materiales educativos apropiados para la enseñanza de *kukama-kukamiria* como segunda lengua y la falta de descripciones gramaticales para generar esos materiales.

VULNERABILIDAD

Por encontrarse en un proceso de asimilación que ha implicado la pérdida de su idioma, y por su ubicación en una zona donde confluyen diversos factores de presión como la colonización y el narcotráfico este grupo puede ser considerado en una situación de *vulnerabilidad media*.

COSMOVISIÓN

Según los *kukama-kukamiria*, el mundo empieza al nacer *Kémarin*, el primer hombre *kukama*, hijo de una gran mujer boa y de *Kémari*, el dios *kukama* (una paloma que se convirtió en ángel).

El mundo está sostenido por cuatro hombres de dos cabezas, son hombres gigantes que lo están cargando. Su color es negro en todo su cuerpo y tienen bastante fuerza para resistir el peso del mundo *kukama-kukamiria*. Cuando se cansan se cambian de lugar entre sí. Entonces hacen temblor, es al sentir ese temblor que esos hombres negros se están cambiando. Los primeros *tsumi*, chamanes ayahuasqueros, conocen por medio de sus visiones que hay cinco espacios o soles, que llamamos así porque el Sol atraviesa todo:

En el *Wepe Kuarachi*, primer Sol, debajo del agua viven los *kuarara* con sus garras que son rayas y sus casas de pura tierra. También un inmenso *muiwatsu* (boa) que bota burbujas al mundo de los peces. Los *kuarara* le piden al tigre de agua que sujete al *muiwatsu* para que no salga de la cocha porque si sale habrá grandes remolinos.

En el *Wepe Mukuika Kuarachi*, segundo Sol, viven los peces, lagartos, bufeos, el paiche y las boas pequeñas. La dueña del agua es la *Ipira mama* con sus largos cabellos. Ella es la madre de los peces y decide que crezca o merme el agua.

En el *Mutsapirika*, tercer Sol, vive el pueblo *kukama-kukamiria*, y *pumalo kukama* con sus plantas, caimanes, seres naturales, curanderos y la gente que ha muerto. Este mundo está flotando en el agua. Cuando queremos sembrar, pescar o ir de cacería se les pide en la tierra, en el árbol y en otros lugares para que los animales caigan en las trampas.

En el *Irakua*, cuarto Sol, viven las almas y se relacionan con el médico ayahuasquero. En las casas que se encuentran entre flores, estrellas y pájaros sobre la cumbre viven las almas de los muertos buenos. Los muertos malos son quemados y sus cenizas forman las nubes cielo. Dentro de la casa grande de las almas hay muchas velas prendidas. Las velas enteras y bien prendidas son las de la gente que va a tener larga vida; las velas que se van a acabar son las de la gente que va a morir pronto.

En el *Pichka*, quinto Sol, vive Dios y también *Kémari*, el dios *kukama*. Más abajito, se encuentran los cerros y elevado en medio de eso, vive el *Cóndor mama*, el jefe de todas las aves de la tierra. Antes el Sol y la Luna estaban casados, pero un día el Sol se enfadó por el mal comportamiento de sus hijos. Así se separaron. La Luna se llevó a sus hijos y llorando subieron al espacio. De esa manera, la Luna sale con sus hijos a alumbrar la noche. El Sol, se fue solo, se avergonzó y se hizo rojo.

La mitología de los *Tupí-guaraní* deja constancia de una tierra maravillosa llamada la Tierra Sin Mal, a la cual el antepasado civilizador se retiró después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos. Según el Mito de la Tierra Sin Mal, “*nuestro Diosito, disfrazado de viejito, visitaba las chacras después del diluvio*”. A los que le recibían bien les bendecía con una cosecha abundante sin esfuerzo; a los que le recibían mal les maldecía haciendo fracasar su cosecha. La Tierra Sin Mal no es solo un lugar de delicias, es también el único refugio que quedará a los hombres cuando sobrevenga el fin de mundo.



MAPA 6. Mapa de distribución de los pueblos indígenas pertenecientes a la familia Cahuapana: *chayahuíta* (1) y *jebero* (2).

Familia Kawapana - Cahuapana

La familia lingüística Kawapana está formada por dos lenguas: *chayahuita* y *jebero* (Beuchat y Rivet, 1909). Esta lengua se habló entre las serranías de los nacientes del río Cahuapanas y la ciudad de Moyabamba. Hay otras familias lingüísticas muy cercanas como la lamista o *motilón*, el *muniche* y el *maynas*, que se habló en el bajo Pastaza y en los ríos Nucuray y Chambira.



155



156



157

IMAGEN 155. Representante *chayahuita* en federación de indígenas (CETA, 1990s).

IMAGEN 156. Hombre *chayahuita* tocando instrumentos tradicionales (César Ching, 1996).

IMAGEN 157. Mujer *chayahuita* con vestimenta tradicional (César Ching, 1996).

Chayahuita

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Este grupo se encuentra en la Región de Loreto, en los ríos Cahuapana, Sillay, Supayacu y Shanusi. Ubicado entre los seis grupos indígenas más importantes desde el punto de vista demográfico, los *chayahuita* con sus 21.424 personas censadas en 2007 (INEI, 2009) y 25.239 personas según el Ministerio de Cultura (2017), constituyen el 5,1-6,4% de la población indígena censada.

Este grupo también es conocido como *balsapuertino*, *paranapura*, *cahuapana*, *campo piyapi*, *chawi*, *shawi* o *tsaawi*. Se auto-denominan (*kampo*) *piyapi* (traducido al castellano "nuestra gente") o *kanpunan* (Barraza, 2005). Según la mitología, *Kunpanama'*, el Dios creador, pensó hacer al hombre con barro. Como no encontraba barro, decidió hacerlo con maní. Al haber nacido del maní crudo recibirían el nombre de *Chawa-huita*. Después, con el maní mojado hizo a los *awajún*.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En 1538, Alonso de Mercadillo y Diego Núñez fueron los primeros españoles en atravesar el territorio *chayahuita*. En las primeras etapas de expansión de la ciudad de Moyobamba hacia las tierras bajas, el territorio *chayahuita* constituyó un posible lugar de huída para los indígenas capturados de otras etnias. Con la entrada de los misioneros jesuitas en escena se estableció un contacto permanente entre esta etnia y los españoles.

En 1654, los *chayahuita* se asentaron en una misión junto con los *jebero* y los *munichí*, siendo su población severamente afectada por numerosas epidemias. Con la crisis de las misiones y la expulsión de los jesuitas, la mayoría de la población abandona las misiones.

Ante el avance portugués se creó la Comandancia Militar de Maynas, y las guarniciones militares se mantuvieron al servicio de los indígenas. En este período, los *chayahuita* trabajaron como cargadores y canoeros, encargándose del transporte de los bienes que circulaban entre la Selva Baja y la región de San Martín.

Durante el siglo XIX, el poder político continuó siendo utilizado como una forma de coacción extra-económica para arrancar a los nativos de su economía de subsistencia e incorporar sus productos y su trabajo en el sistema económico en expansión. El "boom" cauchero fue el culmen de este proceso. Desde fines de dicho período hasta 1940, los *chayahuita* vivieron en fundos de patrones para los que extrajeron los diferentes productos demandados por los mercados internacionales (barbasco, shiringa, leche caspi, etc.).

Con la crisis del sistema de haciendas y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas, en 1974, adquirieron una mayor independencia aunque se mantuvo en la región un orden gamonal. El Instituto Lingüís-

tico de Verano inició su trabajo en los años 1940s, pero es solo en los 1970s cuando se fundan escuelas bilingües. Poco después debido a disposiciones legales, los *chayahuita* se nuclearon en comunidades nativas.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los *chayahuita* presentan una regla de descendencia bilateral. Esta característica, unida a una regla de residencia post-matrimonial urilocal (con los parientes de la esposa) lleva a una definición matrifocal del grupo residencial. La terminología de parentesco es de tipo Hawaiano. Existe una tendencia a que un grupo de hermanos tome por esposas a un grupo de hermanas.

Los *chayahuita* también han desarrollado formas de parentesco espiritual en dos modalidades. Una de ellas es la relación establecida entre el recién nacido y el adulto invitado a realizar el corte del cordón umbilical en el momento del nacimiento. La otra modalidad consiste en la relación que se establece entre el niño y el adulto invitado a pintarle el rostro por primera vez. La tasa bruta de mortalidad es del 15,1%.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

En la actualidad, la economía de los *chayahuita* depende de la agricultura de roza y quema, la caza y la pesca. Los principales cultivos de sus huertos son yuca, plátano, maíz, frijol, maní, arroz, piña, papaya, algodón y tabaco. Estos productos agrícolas son comercializados en los centros poblados de Yurimagua y San Lorenzo y, en ocasiones, vendidos a regatones.

La crianza de aves y animales menores es importante en la subsistencia de las familias. La ganadería fue introducida hace treinta años. Se realiza la extracción de madera con fines comerciales de forma individual y colectiva, siendo esta entregada a patrones o habilitadores.

ESCOLARIDAD

Es un grupo indígena con un alto nivel de analfabetismo: el 52% de la población es analfabeta. Entre la población femenina el porcentaje de analfabetos llega al 63%.

Se registra igualmente un bajo nivel de instrucción. El 48% de la población solo ha efectuado estudios primarios, en tanto que un porcentaje similar no posee ningún nivel educativo y solo el 3% posee estudios superiores (118 personas), de los cuales el 76% no los concluyeron.

El 68% del personal docente es mestizo, y en las escuelas secundarias el 75% del personal docente no es indígena. Existen apenas cinco colegios secundarios para un total de 85 comunidades existentes y casi la totalidad de comunidades (94%) cuentan con escuelas donde se imparte instrucción primaria.

Beuchat y Rivet (1909) reportan el uso de una lengua ancestral llamada *kawapana*. El número de hablantes estimado se encuentra entre 6.000 (Chirif y Mora, 1977) y más de 14.000 hablantes (INEI, 1993). Sin embargo, esta lengua no es hablada por la juventud. De esta forma, la lengua *kawapana* la utilizan los adultos en sus casas. Cuando los *chayahuita* hablan su lengua ancestral ante la presencia de un extraño están demostrando su rechazo.

VULNERABILIDAD

Por su importante volumen demográfico y la reducida presión circundante, puede considerarse a este grupo en una situación de *baja vulnerabilidad*

COSMOVISIÓN

Los indígenas *chayahuita* o *shawi* creen que el mundo es ovalado como el panal de avispas y que está cubierto por una inmensa capa azulada, dentro de la cual se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas. La tierra está rodeada de agua y el lugar donde los hombres viven era inicialmente solo agua sujeta por el cielo. El *Kunpanamá*, uno de los dos seres poderosos y sabios que vinieron del aire, tuvo que acarrear la tierra de un lugar desconocido hasta llenarla. Él ha formado la tierra y los ríos, transformó los peces del aserrín de los cedros, de las hojas sacó los animales terrestres y las aves, y enseñó a pescar y a hacer canoas. *Mashi*, el otro ser poderoso, enseñó a hacer chacra, cultivar, cazar y otras actividades que hacen los hombres.

Dentro de la tierra había una boa grande, *I'sha nana'*, y *Kunpanama*, como sabía que esa boa se comía a los niños, se transformó en niño. La boa se lo comió y cuando estuvo dentro le cortó la tripa. La boa salió a la playa a morir con la boca abierta. Como empezaron a seguirlo otras boas, se escondió en las quebradas más angostas y formó los cerros para preparar su escapada. Las boas al perseguirlo iban haciendo curvas, por eso los ríos tienen tantas curvas. *Kunpanama* se albergó en la cabecera del río Sillay. Allí nadie puede llegar porque él manda lluvias, truenos y vientos fuertes.

En la cosmovisión *chayahuita* existen varios mundos bien diferenciados:

En *Ahkupurute*, espacio de dentro de la tierra, viven los hombres sin ano (*tumpi'shi'shiteru'sa*). Son seres que no necesitan comer ni tomar para vivir. El ser más poderoso es *Uhkua*. Él sostiene la tierra y cuando se cansa produce temblores. Tiene un cerco donde guarda las huanganas, cuando se pudre su madera se escapan las huanganas y así empiezan los días de buena caza. Antes no había noche, solo día. La gente supo que la noche estaba debajo de la tierra. Así, tomaron ayahuasca, y siguiendo a las huanganas llegaron a la casa de *Uhkua* y consiguieron la noche.

En *Iru'te*, espacio del agua, viven los peces y todos los animales del agua. *Samia'shin* es la madre de todos los peces. Los *iiwa'yan* son espíritus del agua que tienen forma de personas. Son espíritus dañinos que pueden enfermar a la gente. Los *sapana*, bufeos malos, se convierten en personas para robar a la gente.

En *Nu'parute*, lugar de la tierra, viven las personas, los animales, las plantas y los seres del monte. Estos seres siembran todas las frutas y crían todos los animales que existen. A los espíritus del monte hay que pedirles permiso para utilizar un animal o una planta, sino pueden hacer daño a la gente. *Mashi* es uno de los seres más poderosos y vive convertido en las montañas más altas. La gente se baña por la mañana para recibir la fuerza de *Mashi*, porque las aguas vienen de las montañas como la sangre de *Mashi*.

En el Lugar del Aire o Respiración del Viento están las *nuwawe'e* o almas de las personas que se aproximan a la muerte. Allí es a dónde se desplazan los espíritus de los *penutun* o chamanes para hacer daño y curar a la gente.

En *Chimirinu'te*, espacio de los muertos y de *Wyra*, viven las almas de las personas muertas y *Wyra*, ser poderoso que provoca el trueno y el rayo (*U'kuri'*). Las personas cuando mueren se dividen en cuatro almas: el alma de la sombra (*Kiru wa'yan*), el alma del ojo (*Ya'pira* o envoltura del cuerpo), el alma de la sangre (*Nuwawe'e*) y el alma del hueso (*Nanse wa'yan*). El alma de la sombra cuida la tumba donde está el cuerpo; el alma del ojo va al lugar de los muertos; el alma de la sangre se queda en el espacio del aire y cuida la sangre que quedó en la tierra; y el alma del hueso queda en el aire y busca las siguientes personas que van a morir.

Yuhki es la Luna. Él era un hombre que no cumplió con las reglas del matrimonio. Así huyó al espacio y se transformó en Luna, un ser que cuando envejece no muere, sino que renace de nuevo. En el espacio de más arriba vive el Sol (*Pi'i*). De ese lugar vinieron *Mashi* y *Kunpanma*. *Pi'i*, con su luz, apoya a los seres humanos.

La naturaleza reúne seres del agua, del aire, del mundo subterráneo, de la lluvia, de la luna, del sol, de las estrellas, del trueno y del relámpago, aparte de las almas de las personas muertas. El *penutun* o chamán, cuando toma su ayahuasca se comunica con el alma de todos los seres de la naturaleza. En una rama tiene el *sha'shaname* (hojas que suenan) para espantar de los enfermos a las almas malas; en la otra mano tiene un cigarro y va a cantar para llamar a los espíritus. *Iwa'yan*, madre del río, viene y le coloca la raya como sombrero, las carachapas como zapatos y como asiento una taricaya. Entonces sus adornos ya no son cintas, se han transformado en boas.

Jebero - Shiwilu

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se localizan en la Región de Loreto entre los ríos Aipena y Rumiyacu. También son llamados como *xebrero*, *chebero* o *jeberino*, debido a su dedicación a la extracción del caucho (*jebe*) sobre todo en la época de auge de este recurso. Este grupo étnico se auto-denomina como *shiwilu*, *sewélo*, *shiwiro*, *síwila* o *xebrero*.

En el censo de 2007 se estimó un total de 126 *jeberos* (INEI, 2009). Obviamente no toda esta población puede ser considerada como integrante del grupo indígena *jebero*, ya que se trata de un área abierta al proceso migratorio regional. La población rural del distrito es de 1.453 personas y solo 642 han sido censadas como integrantes de tres comunidades indígenas, identificadas como tales por los funcionarios del censo, pero no incluidas en los datos generales de la población indígena amazónica, registrada por INEI (2009). Según el Ministerio de Cultura (2017) la población sería de 693 personas.

Cuando se funda Concepción de *Jeberos* en 1640, ese pueblo-misión albergaba a 2.000 indígenas. En 1840, el censo de población indicaba la existencia de entre 3.000 y 5.000 personas en dicha localidad. En 1925, Tessman calculó que el grupo indígena *jebero* estaba constituido por unas 600 personas. Treinta años más tarde, sumaban 700 individuos, muchos de los cuales se encontraban en lugares muy apartados de su centro de origen (Espinosa, 1955). Las estimaciones poblacionales efectuadas en los años 1970s asignaban a los *jebero* un volumen entre 2.300 (Wise y Ribeiro, 1978) y 3.500 habitantes (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977).

Ya que no es posible discriminar el volumen de población urbana del distrito o de la población rural no calificada como indígena, realmente *jebero*, se asume que son miembros de dicho grupo étnico 642 personas censadas en las comunidades de Bellavista, Bethel y Punchana. Esta información coincide con el hecho que solo 503 personas tienen en el distrito otra lengua nativa y no el castellano como lengua materna.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

No se tiene información de este grupo étnico antes de la llegada de los españoles. En el siglo XVII los *jebero* se encontraban dispersos en un territorio sumamente extenso entre los ríos Marañón, Sillay, Parapapura y Huallaga, siendo el centro de dicho grupo el río Aipena, afluente del río Huallaga. En 1638, por obra del misionero Lucas de la Cueva, los *jebero* se pusieron bajo la protección de los jesuitas después de ayudarles a controlar la rebelión de los indios mayna. Así se fundó la reducción llamada Limpia Concepción de Xéberos. Durante los primeros años, los *jebero* abandonaban la misión tan pronto como el misionero se ausentaba para realizar otras tareas.

En 1643, todos huyeron de las reducciones por temor a ser enviados al servicio personal de los españoles. La mayoría regresó a las pocas semanas debido al hambre, lo cual demuestra el grado de aculturación que en esa época había alcanzado. En 1644, un grupo fue descubierto viviendo con los *kukama* y fueron llevados a Concepción. Después de unos años se fundaron tres anexos a esta misión. En 1656, sin embargo, se desató una gran epidemia que redujo la población *jebero* a la mitad.

En 1666, durante la rebelión de los *kukama-kukamiria*, estos incursionaron en dicha misión junto con los *chapeos* y *maparina*. Fueron muertos 44 *jebero* y un soldado español en represalia por su participación en la represión y muerte de los sublevados *kukama*. En 1690, los *jebero* son reagrupados en la misión llamada Concepción de María. Entre 1691 y 1695, participaron en la expedición promovida por el misionero Richter contra los *jebero* y 104 *jebero* son hechos prisioneros y colocados en Concepción. En 1761-1762 se produjo una nueva epidemia.

Las reducciones de los indígenas causaron muchos problemas a este grupo; sin embargo, cuando los jesuitas fueron expulsados en 1767 se iniciaron las constantes incursiones esclavistas de los portugueses que fueron diezmando su población.

En 1859, muchos *jebero* trabajaron en Moyobamba en la fabricación de cerbatanas, faroles y velas para la venta. En 1925, Tessmann encontró que 600 *jeberos* vivían aún en Concepción. Es necesario señalar que los llamados *paranapura* eran *jebero* que huyeron de Moyobamba y se que unieron a los *muniche* adoptando su idioma.

En el siglo XX, los auges extractivos de caucho, barbasco y zarzaparrilla requirieron la mano de obra de este grupo acentuándose el sistema de patrones y la depredación de los recursos naturales.

Un activo proceso de mestizaje, unido a la pérdida progresiva del idioma, ha sido una característica importante de este grupo en el transcurso del siglo XX. Sin embargo, de manera similar a lo que ha ocurrido con los *kukama-kukamiria*, se evidencia una fase de reconstrucción de la identidad. La constitución de la Federación Indígena *Jebero* constituye un interesante indicador de este desarrollo.

ESTRUCTURA SOCIAL

Por falta de mayor información etno y demográfica no fue posible determinar la tasa bruta de mortalidad ni la estructura.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La actividad primordial para la subsistencia de las familias de los *jebero* es la horticultura de roza y quema, cultivando yuca, plátano, caña de azúcar, algodón, maíz, barbasco, frijol, arroz y tabaco.

La caza, si bien continúa practicándose, ha perdido la importancia que tenía tradicionalmente. Para satisfacer la necesidad de proteína animal, en la actualidad se dedican a la crianza de aves de corral y cerdos, además de la pesca que aún mantiene su importancia. La recolección al parecer ha perdido toda importancia.

En la actualidad, los *jebero* venden directamente sus productos al centro poblado de Lagunas o a regatones que circulan por sus comunidades. Asimismo, se dedican a la extracción de madera con fines comerciales, actividad que está sujeta al sistema de habilitación.

ESCOLARIDAD

La población presenta una tasa muy alta de analfabetismo (64,2%), que se explica por el alto porcentaje (14%) de población que no ha recibido ningún tipo de instrucción escolar y el 74% que solo recibió educación primaria. Únicamente el 8% de la población ha cursado instrucción secundaria y solo el 3% ha realizado estudios superiores.

Beuchat y Rivet (1909) reportan información sobre la existencia y uso de una lengua ancestral (kawapana- *jebero*), que se habla entre las serranías de los nacientes del río Cahuapana y la ciudad de Moyabamba. El número estimado de parlantes de esta lengua se encuentra entre 2.300 y 3.000 (Ribeiro y Wise, 1978). Datos del 1959 reportan que los jóvenes entendían la lengua, pero ya no la hablaban (Solís, 1987).

VULNERABILIDAD

Por su bajo volumen demográfico y su acentuada integración a la sociedad regional, con una progresiva pérdida de su lengua, se puede considerar que se encuentran en una situación de *alta vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

El mundo está sostenido por una mano, la mano del ser supremo *Yus*. Cuando esta mano se cansa, lo pasa a otra mano. Es en ese momento cuando se sienten los temblores en la tierra. El mundo está dividido en tres partes: *Dek*, el mundo del agua; *Lupak*, el mundo de los seres humanos y animales terrestres; y *Kekiluktek*, el mundo de los espíritus y las estrellas.

En *Dek*, el mundo del agua, gobierna *Dekmuda* y su mujer *Dekmudalun*. Los seres del agua tienen los pies y la cara hacia atrás, pero por las noches se ponen normales cuando la luna les da su luz. *Kupíwan*, la boa grande, lleva los peces a donde hacen las chacras, y ahí los siembra en un lago que jamás se seca. Cuando el río está despoblado de peces, los seres del agua salen a la orilla, lloran y golpean el agua con las macanas. A veces se presentan en las comunidades, por eso cuando aparece un extraño, los *shiwilu* o *jebero* miran para comprobar si sus pies están para atrás.



158



159



160

IMAGEN 158. Mujer *shiwilu* con su vestimenta tradicional (FORMABIAP, 2006).

IMAGEN 159. Hombre *shiwilu* trabajando con chambira (FORMABIAP, 2006).

IMAGEN 160. Personas *shiwilu* tocando instrumentos tradicionales (FORMABIAP, 2006).

Lupak es el mundo de los seres humanos y animales terrestres. En la montaña se encuentra *Tanamudak*, un ser bajito. Tiene una pierna delgadita y uno de sus pies cortitos. Mora en los gruesos árboles de mururé. Cuando alguien persigue a los seres comestibles del monte él los esconde. Cuando se enoja con el cazador le ocasiona fiebres fuertes. Entonces, el curandero le dice: “Por perseguir al sajino, a las perdices, a la huangana, al venado, al majás, a la carachupa (armadillo) ese árbol grueso te hizo daño. Ahí dentro está el dueño de los animales”. El ser se aparece en sueños al cazador y le dice: “Cuando vengas a cazar mis animales pídemelo y te los daré; pero no muchos, para sustentar a tu hogar nada más”.

Cuando los frutos de la palmera de siamba (*wahanla*) están maduros, los *shiwilu* celebran la fiesta *mitan*, prenden una *wahanla* y danzan con mucha alegría a su alrededor. A los seres de monte les agrada esa fiesta, por eso mandan a las golondrinas que sobrevuelan formando círculos en el aire.

Kekiluktek es el mundo de los espíritus y las estrellas. Cuando muere una persona llega a *Kekiluktek*, y es recibido por *Wahan*, el guardián. Pero, para entrar, antes debe recoger todos sus pasos. Cuando el muerto ha sido malo *Wahan* lo mete en una olla de barro donde lo quemará para siempre. Si ha sido bueno va a la presencia de *Yus*, el ser supremo que sostiene el mundo, para vivir eternamente alimentándose del néctar de las flores como el picaflor (colibrí).



MAPA 7. Mapa de distribución de los *Tikuna*.

Familia Tikuna

Los *Tikuna* son un pueblo amerindio que habita en la región fronteriza entre Perú, Colombia y Brasil, entre los ríos Putumayo o Içá, Amazonas y Caquetá-Japurá. Son en la actualidad más de 30.000 personas.

La lengua perteneciente a la familia *Tikuna* es tonal y comparte varios rasgos con lenguas de la región. No obstante, por ahora se considera independiente por la mayoría de los expertos, aunque algunos la han asociado a la familia *Arawak* y a la *Tukano*.

La expansión de los *omagua* (pueblo *Tupí-guaraní*), ligada al tráfico de esclavos para los colonizadores europeos, obligó a los *tikuna* a replegarse al interior de la selva. Pero con la decadencia de los *omagua*, quienes quedaron asentados en pequeños enclaves, los *tikuna* regresaron a las riberas de los grandes ríos. Episodios como la explotación del caucho o el comercio de la coca han causado repliegues temporales, pero actualmente los *tikuna* han re-ocupado su territorio tradicional.





162



163

IMAGEN 162. Representantes *tikuna* en federación de indígenas (CETA, 1990s).

IMAGEN 163. Indígena *tikuna* (grabado de Marcoy, 1875).

Tikuna

LOCALIZACIÓN Y CENSO

El vocablo *tikuna* viene de la lengua *tupí*, y significa “hombre negro” (*tapo*=hombre; *una*=negro). De esta forma, se denominó a esta gente que se pintaba el cuerpo de negro con wuito. También recibe la denominación de *duuxugu*.

Se encuentran en Loreto (Perú) entre los ríos Cushillococha y Bellavista. En los años 1970s se consideró que su volumen poblacional iba desde los 3.000 habitantes (Wise y Ribeiro, 1978) a los 5.000 (Varese, 1972; Uriarte, 1976). Mora (1994), al reconstruir la información censal de 1981, registra un total de ocho asentamientos *tikunas* con 2.393 habitantes. Los censos oficiales más actuales estiman la presencia de 6.982 individuos (2,1% de la población nativa censada) (INEI, 2007) y de 8.330 personas (1,7%) según el Ministerio de Cultura (2017).

También viven en Colombia y Brasil en los ríos Amazonas e Iça. En Colombia se les conoce bajo la misma denominación y su población asciende a 7.149 personas. En Brasil se les llama *tukúna* o *tikuna* y se encuentran ubicados en los municipios de Sao Paulo de Olivença, San Antonio de Iça y Benjamín Constant, en el Estado de Amazonas. Su población es de aproximadamente 18.624 habitantes. Según Goulard (1994), como consecuencia de la explotación del caucho, se produce una redistribución de la población *tikuna*, principalmente en la zona interfluvial y a orillas de los principales afluentes del Amazonas.

La expansión de los *omagua*, relacionados con el tráfico de esclavos para los colonizadores europeos, obligó a los *tikuna* a replegarse al interior de la selva, pero con la decadencia de los *omagua*, los *tikuna* regresaron a las riberas de los grandes ríos. Episodios como la explotación del caucho o el comercio de la coca han causado repliegues temporales, pero actualmente los *tikuna* vuelven a ocupar su territorio tradicional.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La actual región entre Brasil, Colombia y Perú se consolidó históricamente sobre el territorio de varios Pueblos Indígenas, entre ellos los *tikuna*, quienes desde hace por lo menos dos mil años vienen ocupando la zona del Alto Amazonas. Desde tiempos pre-coloniales esta región ha sido escenario de disputas territoriales entre diferentes grupos indígenas amazónicos que se asentaron y/o desplazaron constantemente, aprovechando las posibilidades de navegación del río Amazonas como eje principal de un sistema fluvial que facilitó el establecimiento de contactos interétnicos entre grupos indígenas de diferentes regiones de la Amazonia, e incluso del piedemonte de la cordillera de los Andes.

Bolian (1975) y Goulard (1994) plantean que los antepasados de los *tikuna* posiblemente fueron poblaciones ribereñas, quienes debido a constantes enfrentamientos con otros grupos indígenas, se vieron en la necesidad de refugiarse en la región interfluvial o bosque de altura.

Con la invasión europea y los procesos de expansión colonial que se iniciaron en el siglo XVI, comienza una nueva etapa en el proceso de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas. Sobre las fronteras pre-existentes, originadas por las disputas territoriales entre grupos indígenas diferentes, se sobreponen otras dinámicas socio-culturales y políticas derivadas de los procesos de dominación europea, que condujeron al establecimiento de fronteras coloniales que se consolidaron sobre la base de las disputas territoriales entre españoles y portugueses. El nuevo proceso de formación de fronteras se traduce en enfrentamientos por la posesión de territorios y de los pueblos que en ellos habitaban, en beneficio de las coronas de España y Portugal. Los conflictos territoriales entre las dos Coronas condujeron a la formación de la frontera hispano-lusitana, que impactó a los Pueblos Indígenas tanto a nivel (1) físico, debido al exterminio de la población por epidemias y violencia, como a (2) nivel socio-cultural, debido a los procesos de dominación política e imposición de elementos socio-culturales de origen europeo tales como una nueva religión, idiomas y valores.

Es en el siglo XVIII cuando los *tikuna* comienzan realmente a ser sometidos a la vida de los pueblos de misión. En 1761 se fundó el pueblo de Loreto de Tikunas, que sería la primera reducción a ser poblada en su mayor parte por indígenas *tikuna*. Como resultado del período misional, los *tikuna* que habitan en las tierras de interior se convirtieron en un pueblo de zona fluvial, ocupando un amplio territorio que se extendía desde Pebas en Perú hasta Fonte Boa en Brasil.

Los conflictos fronterizos entre España y Portugal motivaron desplazamientos poblacionales forzosos de los *tikuna*, obligando a los indígenas a buscar refugio en el interior de la selva para ponerse a salvo de posibles enfrentamientos. Pero, sobre todo, el objetivo de estos movimientos al interior de la selva era escapar de las prácticas esclavistas de los portugueses, quienes mantuvieron el régimen de esclavitud indígena durante todo el siglo XVIII y gran parte del siglo XIX. De otro lado, los *tikuna* también fueron obligados por los misioneros españoles y portugueses a formar parte de las reducciones donde eran sometidos a la catequización en el cristianismo, cuyos principios eran contrapuestos a las tradiciones y rituales de este grupo por considerarlos "paganos". Finalmente, frente al temor de las prácticas esclavistas de los portugueses, los *tikuna* se vieron obligados a buscar refugio en las misiones españolas de los jesuitas.

Con la crisis de las congregaciones, tras la expulsión de los jesuitas, la protección que estos les brindaban desapareció. Durante el siglo XIX, las incursiones esclavistas continuaron desde Brasil. Se estableció el trabajo obligatorio y -al amparo de esta disposición- las autoridades del Distrito de Loreto obligaron a los indígenas a ponerse a su servicio a tiempo completo durante un período que podía fluctuar entre los dos y los doce meses. Esto llevó a los *tikuna* a vivir dispersos y escondidos.

Ante la posibilidad de ser capturados en las correrías realizadas por los mestizos, los *tikuna* optaron por asentarse en el hábitat ribereño, bajo el desencanto de los jesuitas. Para los colonos, esta situación les permitía una rápida movilización de mano de obra barata sin que tuvieran que gastar en su manutención.

En el siglo XIX, con la configuración de las fronteras coloniales y nacionales este grupo volvió a optar por el auto-aislamiento. En esa época esta actitud por parte de los *tikuna* provocó que fueran catalogados como “infieles” y “salvajes”, en contraste con otros Pueblos Indígenas ya “civilizados”.

A mediados del siglo XIX, la región amazónica se constituyó en escenario económico privilegiado debido al auge de la extracción de productos naturales de la selva, especialmente el caucho. En el río Perené (afluente del Putumayo) se crearon centros caucheros, donde los *tikuna* representaban la principal fuente de mano de obra. De hecho, los *tikuna* fueron uno de los Pueblos Indígenas que más sufrió debido al tráfico de esclavos, junto con el grupo *huitoto* del río Putumayo.

Tras la era del caucho, los *tikuna* de Brasil y Perú, fueron utilizados como mano de obra en la explotación de la madera. Posteriormente, nuevas poblaciones llegaron a la región y desplazaron a la población nativa. A lo largo de este siglo se produjeron en esta población nueve movimientos rebeldes como respuesta a la colonización.

Con el conflicto peruano-colombiano de 1932, los centros *tikuna* se verían obligados a desplazarse fuera de la zona de conflicto. Hacia mediados del siglo XX, la intervención de los estados nacionales, proporcionando asistencia médica, educación y apoyo económico, estimuló el definitivo asentamiento de los *tikuna* en núcleos poblacionales a lo largo del río Amazonas.

ESTRUCTURA SOCIAL

Si bien el promedio poblacional se ubica en 162 individuos por comunidad, se observa una gran concentración en la comunidad de Cushillococha (942 personas). La tasa bruta de mortalidad se ubica en 20,7‰.

Conciben a la persona, la sociedad y la cultura, como parte de la naturaleza en íntima relación con ella, de manera que la interrelación naturaleza-cultura teje el sistema social. De esta forma, los *tikuna* se encuentran organizados en clanes patrilineales que presentan nombres de aves, de animales terrestres y de vegetales. Estos clanes, a su vez, se encuentran agrupados en dos mitades: los ‘seres con plumas’ concentran a los clanes con nombre de aves y los ‘seres sin plumas’ congregan a todos los clanes con nombre de animales terrestres y vegetales.

El grupo de co-residentes está constituido por los habitantes de la casa multifamiliar o *maloca*. Pertenecen a diferentes clanes en virtud de la regla de uxorilocalidad (residencia con los familiares de la esposa) que corresponden a las dos mitades ya señaladas. Así, el grupo de co-residentes está organizado en dos mitades, la de los consanguíneos y la de los afines. La

regla matrimonial preferencial es con la prima cruzada bilateral -hija de la hermana del padre o hija del hermano de la madre.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La pesca es la actividad económica de mayor importancia entre los *tikuna* dada la gran riqueza de este recurso en la región. La horticultura de roza y quema le sigue en importancia, siendo los huertos de tipo familiar. La caza ha perdido trascendencia y la recolección se practica a pequeña escala. Tienen excelente conocimiento de los hábitos y ciclos vitales de los animales que cazan, así como del territorio, por lo cual son eficaces cazadores.

Los *tikuna* comercializan harina, pescado seco salado, madera aserrada y curare. La madera es, en gran parte, vendida aserrada en los centros poblados de Caballococha y en general en la provincia Ramón Castilla. Estas maderas son muy apreciadas y en el mercado se buscan mucho las artesanías que producen, especialmente las tallas en madera y las elaboraciones de cortezas y fibras. Los productos agrícolas son comercializados en estos mismos centros poblados o entregados a los regatones.

ESCOLARIDAD

Para la población *tikuna*, el índice de analfabetismo es del 32%. En relación a los niveles educativos alcanzados por esta población, se observa que el 13% de la misma no cursó estudio alguno, en tanto que para el 55% la instrucción primaria resulta ser el mayor nivel educativo alcanzado.

La educación pre-escolar o inicial representa una opción con escasa aceptación y la educación secundaria ha sido el nivel de instrucción más alto logrado por el 26% de la población. Tan solo el 2% cursó estudios superiores.

Existen 28 escuelas (9 de educación inicial, 17 de educación primaria y 2 de educación secundaria) donde se imparte instrucción escolar a esta población. Hay 74 docentes, de los cuales 35 son indígenas. Los maestros secundarios son mestizos en su mayoría.

Hablan una lengua tonal (*tikuna*) que comparte varios rasgos con lenguas de la región, pero que por ahora se considera independiente por la mayoría de los expertos, aunque algunos la han asociado o bien con la familia *Arawak* o con la *Tukano*.

VULNERABILIDAD

Este grupo se encuentra ubicado en una región de intensa explotación forestal, así como de actividad de narcotráfico, pudiendo ser considerados en situación de *vulnerabilidad media*.

COSMOVISIÓN

Algunos *tikuna* dicen que la tierra era redonda, otros aseguran que era plana y tenía un fin, de tal forma que si salías de sus límites podías caer en los abismos. Antes el mundo estaba sostenido por un ser que se llamaba *Nguxtapax*, que era como un dios supremo para los pueblos *tikuna*, él era el primer hombre. En ese tiempo, el mundo era verde, recién formado, era todo oscuro porque lo tapaba *Wone* (lupuna o ceiba), un árbol grande. Ese árbol era sostenido por *Mara'kü*, un pelejo (perezoso) que se agarraba al cielo con una uña.

El primer hombre vivía como animal y andaba sin compañía. Cuando pasó un tiempo, en el camino a dónde iba a cazar se encontró con una mujer, *Mapana*, que se quedó para acompañarlo. Así vivieron en una *maloca*, pero como la mujer no tenía hijos, la abandonó en el monte. Ella triste habló con *Tatau*, el gavián, y este le dio una avispa grande para que la lanzara a su marido. La mujer esperó escondida y cuando vio que se acercaba el hombre le envió la avispa y le picó en las rodillas. El hombre apenas podía caminar y las rodillas se hincharon. Con el tiempo nacieron una pareja de niños de cada rodilla: *Yoxí* y su hermana *Mowacha*, e *Ípi* y su hermana *Aiküna*. Cuando crecieron ya podían alimentarse solos. Su padre fue devorado por el tigre.

Un día *Ípi* y *Yoxí*, hijos del primer hombre, cansados de tanta oscuridad quisieron tumbar el árbol *Wone* para que hubiese luz. Pero no podían tumbarlo fácilmente porque el pelejo lo sostenía con su uña, agarrándose al cielo. Entonces mandaron a la ardilla para que le echara ají en el ojo y mientras aprovecharon para hacer caer al gran árbol, que se convirtió en ríos y cochas. De esta manera, los *tikuna* pudieron viajar.

Dentro del mundo subterráneo viven los *âxwane*. Son seres encantados que aborrecían a los *tikuna* porque vivían fuera de la tierra, hasta que los *tikuna* tumbaron un árbol sobre ellos y ganaron la guerra. Por eso los *âxwane* solo viven en el mundo subterráneo de los espíritus. En la selva, los árboles tienen su madre, *Kuripira*, un ser peludo que se aparece en varias formas y que puede cutipar a la gente.

Dentro del agua hay un lugar subterráneo seco, donde viven los *mechita*, espíritus encantados. Parecen personas, pero a veces salen del agua para llevarse a la gente. En el agua también se encuentra la boa negra (*Yewae iwaxu*), fiera inmensa a la que nadie puede acercarse porque traga al venado y a las personas. Este animal tiene un imán. Sus ojos grandes son brillantes y cuando saca la cabeza del agua alumbra con una fuerte luz. Tiene varios colores y una antena invisible con la que agarra a las personas. También se llama *Yakumama*. Donde el río está silencioso, es ahí donde aparecerá ella. *Omacha* es el bufeo que se aparece en las fiestas como hombre blanco tapado con sombrero para conseguir mujer. *Uxtüna* es una sirena encantadora, madre de los peces.

Los *tikuna* regalan a los niños varios amuletos con propiedades mágicas para protegerlos de los malos espíritus y las enfermedades, y estimular los buenos augurios. Con estos amuletos forman un collar que tiene



IMAGEN 164. Hombre *tikuna* en una reunión indigenista (CETA, 1990s).

semillas potentes para proteger al niño contra el catarro. Incrustado en un collar, los niños también reciben el cráneo sin pico de un cormorán llamado *miua* para evitar que se enferme con fiebre, y la garra del armadillo gigante colgado en una pulsera para asegurar que el hijo se convierta en un experto trabajador.

Para los *tikuna* los instrumentos sagrados solo los pueden ver las personas que los dominan. Las demás personas tienen prohibida su contemplación. En la mitología *tikuna*, el héroe *Dyaí* presentó por primera vez un instrumento parecido a un megáfono y que se llama t-'Ki. Una chica joven deseaba ver la *uaricána*. Así que ella siguió a *Dyaí* y se escondió detrás de un árbol. Al mirar el instrumento t-'Ki la niña se aterrorizó y cayó del árbol de frente a *Dyaí*. Como venganza por desafiar las leyes de *Dyaí*, la chica fue asesinada y descuartizada. Después de su muerte, se ahumó y cocinó la carne de la chica para celebrar una fiesta donde se convocó a todo el pueblo, incluyendo su madre y hermanas.

Cuando alguien muere recoge los pasos para ver cómo se ha portado el difunto. Los muertos malos vagan en la tierra penando porque a veces han sido malos con sus hermanos. En el espacio viven almas, espíritus con los que trabajan los curanderos, que toman forma de aves, murciélagos..., por eso cuando ya se hace tarde a nadie se le permite salir fuera de casa.

En la ceremonia fúnebre se entierra al difunto en una canoa con todas sus posesiones mundanas que puede necesitar en la otra vida. La presencia de la canoa es un símbolo, ya que el difunto deberá cruzar el río de la muerte para alcanzar el mundo de arriba. Durante el entierro, varios artistas enmascarados representan a todos los animales que el difunto querrá cazar en su próxima vida. Se danza de manera ritual para garantizar que el muerto pueda cazar con éxito en la otra vida.

El difunto debe pasar por tres mundos: *Chowatü*, donde viven unos buefos rojos que se ven solo cuando estás muerto; *Únexusü*, donde están los nidos de avispas y donde los familiares aconsejan al difunto; y, *Tupana* o *rü nanewa*, donde van las personas buenas. Allí no se trabaja, solo se vive feliz. Los muertos malos continúan en la tierra en forma de murciélagos y aves.



MAPA 8. Mapa de distribución de los *urarina* pertenecientes a la familia *Shimaco*.

Familia Shimaco

Muy poco se sabe del origen de esta familia etnolingüística. En Perú solo existe un grupo étnico representativo, los *urarinas*. Aproximadamente el 90% de los Pueblos Indígenas en la Amazonía murieron debido a la aparición de nuevas enfermedades con la llegada de los europeos - más de la mitad de los Pueblos Indígenas presentes en las Américas han desaparecido. La extinción biológica conlleva la extinción cultural, aunque en la época moderna la pérdida cultural puede descartar la extinción física. Los Pueblos Indígenas distantes en la Amazonía que han logrado preservar intactos su cultura y lengua están todavía en peligro de la extinción cultural y biológica. Los *urarina* de la Amazonía peruana siguen luchando en contra de las crecientes amenazas de su supervivencia física como pueblo.

Los *urarina* se han mantenido alejados del mundo por su propia determinación y porque están localizados en regiones remotas. Las cuencas de aguas negras donde ellos viven son alimentadas por un aguajal o pantano gigante, que contribuye a su aislamiento evitando incursiones del norte, este y oeste. Los *urarina* se adaptaron fácilmente a la ecología local, pudiendo vivir en ríos de aguas con un bajo nivel de nutrición o en bosque tropical. Han resistido la influencia misionera y la integración cultural de los colonos. Todos estos factores podrían ser la razón de que los *urarina* hablan una lengua única y a la vez han sobrevivido como un pueblo singular. Sin embargo, en la actualidad su territorio tradicional ha sido invadido, y el gobierno peruano no ha registrado oficialmente sus tierras.

Las incursiones de extranjeros (comerciantes, colonos, madereros, prospectores de petróleo y turistas en busca de drogas exóticas) en territorio de los *urarina* llegan por vía fluvial. Todos estos grupos han traído graves enfermedades que amenazan el modo de vida y la supervivencia de los *urarina*.



165



166



167

IMAGEN 165. Representante *urarina* en federación indígena (CETA, 1990s).

IMAGEN 166. Niños *urarina* (Carlos Mora, 1990s).

IMAGEN 167. Familia *urarina* frente a su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1980s).

Urarina

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Los *urarina*, también denominados *itucali* o *kacha edze*, están ubicados en la Región de Loreto, en los Distritos Tigre, Trompeteros y Urarinas, entre los ríos Chambira, Urituyacu, Corrientes y Tigrillo.

Esta población fue considerada extinta en 1924. Sin embargo, unos años después Tessman (1930) contabilizó una población de 300 individuos (Wise y Ribeiro, 1978). En los años 1970s el volumen poblacional de este grupo se ubicaba entre 1.500 y 5.000 individuos (Varese, 1972). Mora (1994) determinó que los dos asentamientos *urarinas* empadronados tenían en conjunto 621 habitantes. En 2007 se censó un total de 4.854 individuos (1,5% de la población indígena) distribuidos en 53 comunidades. En la actualidad, el Ministerio de Cultura (2017) considera una población de 5.188 *urarinas* (1,0% de la población indígena en la Amazonía peruana). Sin embargo, es posible que el censo de este grupo sea incompleto ya que se omiten datos de un sector mayoritario de la población *urarina*, registrándose únicamente 4 comunidades de las 17 existentes.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los *urarina*, que se autodenominan *kacha* "pueblo", es un grupo semi-nómada de la Amazonía peruana que vive desde hace más de 500 años en las cuencas de los ríos Chambira y Urituyacu ubicados al norte del río Marañón. Los *urarina* aún no tienen titulación de su territorio. El origen de los *urarina* se remonta al río Chambira, donde constituía un grupo indígena muy numeroso. En 1651, los misioneros jesuitas establecieron el primer contacto con este grupo por medio de los *kukamiria* cristianizados. De esta forma, los *urarina* fueron asentados en un anexo de la misión de Concepción de Jeberos. Un año después, el Padre Lucero llevó algunos *urarina* a San Xavier de Chamicuro desde donde fueron trasladados a Santiago de la Laguna.

En 1712 se fundó una reducción propia ubicada en la desembocadura del río Chambira, que existió hasta 1730. La huida de los nativos llevó al cierre de las instalaciones y a la distribución de los nativos que habían optado por quedarse entre las otras misiones. En 1737 se funda San Xavier de los *Urarinas* en el río Chambira, misión que contaba en 1745 con 536 personas. En 1756, debido al "clima malsano", este pueblo se trasladó a la orilla derecha del río Marañón frente a la desembocadura del río Chambira. En 1758, a causa de las inundaciones, este establecimiento es nuevamente trasladado dos días río arriba del Marañón. Cuando los jesuitas fueron expulsados, esta misión contaba con 600 habitantes, y un año después solo quedaban 150 personas.

A fines del siglo XIX, los *urarina* fueron perseguidos por los patrones caucheros. Ante estas agresiones escaparon hacia las zonas de altura de las cabeceras del Chambira. Los que fueron atrapados, fueron convertidos en esclavos en los fundos situados en el río Marañón. En 1924 son considerados extintos, pero Tessman (1930) señaló que aún sobrevivían 300 *urarina* en condiciones de asimilación.

Su territorio tradicional se ha visto constantemente invadido por colonos, compañías madereras, comerciantes y traficantes de drogas. Todos ellos importan graves enfermedades a las comunidades, poniendo en peligro la supervivencia y las formas de vida de los *urarina*. Así a principios de los 1950s, el número de *urarina* disminuyó a causa de una epidemia. Durante toda la primera mitad del siglo XX, el sistema del fundo con un patrón y los indígenas a su servicio -eternamente endeudados- constituyó la realidad social vivida por los *urarina* en el río Chambira.

Sin embargo, a partir de mediados de siglo el sistema entró en crisis al surgir el regatón o pequeño comerciante fluvial como fuerte competidor del patrón. En ese momento la liberalización del crédito rural, la alfabetización rural y el incremento del tráfico fluvial en los ríos -debido a la proliferación de embarcaciones a motor- debilitaron aún más el sistema de endeudamiento con los patrones.

Los *urarina* viven en una zona de Santa Marta que tiene significativas reservas de petróleo. Son tres compañías las que han iniciado la construcción de pozos de petróleo en el territorio petrolero de Chambira. Santa Marta es una antigua comunidad, en el corazón de la tierra *urarina*. En 1974, la exploración de petróleo en la zona generó entre los *urarina* una mayor demanda de productos manufacturados y abrió la posibilidad de ofertar mano de obra.

La más reciente amenaza que sufren los *urarina* es la importación de nuevas enfermedades por parte de las compañías petroleras multinacionales que han invadido su territorio desde 1997 para construir pozos de extracción de petróleo.

ESTRUCTURA SOCIAL

La tasa bruta de mortalidad es la más alta encontrada entre la población indígena (156,0‰). Sin embargo, no se dispone de información que permita analizar las causas de esta elevada cifra.

La organización social de los *urarina* se caracteriza por sus grupos de descendencia patrilineal, matrimonio preferencial con la prima cruzada bilateral y regla de residencia post-matrimonial matrilocal. Se organizan en clanes unidos por matrimonio exogámico, mediante el cual el varón busca pareja en otro clan y sale del suyo a vivir en el de su mujer, mientras que sus hermanas se quedan en el clan y sus esposos vienen con ellas. Este es un sistema de parentesco de residencia matrilocal y de descendencia matrilineal, en donde la mujer, genéricamente llamada *Ene*, forma la base de la familia y es quien mantiene las costumbres y tradiciones de los clanes *urarinas*.

Cada clan tiene una residencia estable muy cerca del río donde está la *maloca* o casa multifamiliar, muy bien construida y resistente. En el interior del bosque y para temporadas de caza en tiempos de inundación construyen un segundo asentamiento. Está formado por pequeñas cabañas muy frágiles en construcción, con un techo ligero y una tarima encima del agua donde duermen y tienen sus utensilios de caza y cocina.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Los *urarina* practican la horticultura, la caza y la pesca. La agricultura es una actividad complementaria, especialmente de la mujer. Entre los *urarina* existe dos formas de hacer chacra: (1) por tala y quema de bosques, es de monocultivo y al parecer introducida con el hacha y machete de la cultura occidental, además, la cosecha no suele ser de subsistencia y se dirige al mercado; (2) “chauachacra” o huerto, al parecer de origen ancestral, pues no se tala el bosque ni se quema, más bien se trozan los árboles delgados y las ramas de los grandes árboles para abrir luz al interior del bosque donde existe tierras negras, sobre cuyos suelos ricos en humus se siembra yuca, maíz, sachapapa, maní, camote, zapallo; es decir, es de poli-cultivo y sirve como una despensa para la familia, pues de ella la mujer *urarina* saca solo lo suficiente para el día y vuelve a sembrar, de tal manera que es permanente, siempre tiene algo maduro para extraer. La roza, tala y quema es la práctica más común en todas las culturas amazónicas a excepción del grupo *urarina*, y eso es debido a que están ubicados en una zona de origen volcánico, consecuentemente con suelos muy fértiles. La recolección está dirigida a la obtención de frutos de palmeras, como el aguaje y el pijuayo, y de árboles del bosque secundario como el ungurahui.

La caza es practicada en forma individual y la pesca tanto en forma individual como colectiva. Las actividades de caza y pesca están en relación directa con la creciente y vaciante del río. Los *urarina* producen para el mercado aves y productos agrícolas. Asimismo, comercializan madeiras finas, pieles y tejidos de palmera -estos últimos de gran demanda en el mercado regional.

ESCOLARIZACIÓN

La población *urarina* presenta un nivel de analfabetismo del 44%; siendo ese porcentaje más elevado en la población femenina (48%). Se evidencia un bajo nivel de escolaridad, con el 49% de la población sin nivel alguno de instrucción y tan solo un 10% cursando estudios secundarios. Solo una persona pudo acceder a la educación superior. Para el 37% la educación primaria representa el nivel más alto de instrucción alcanzado.

Son 16 docentes los que imparten instrucción en un número igual de escuelas primarias, todas unidocentes. Trece de estos profesores son mestizos, lo que indica claramente que la educación bilingüe no es una opción educativa para los niños de estas comunidades.



IMAGEN 168. El territorio del pueblo *urarina* ocupa las cuencas de los ríos Urituyacu, Chambira y Patoyacu, en el norte de Loreto, pero algunos se han trasladado a la zona petrolera del río Corrientes buscando trabajo. En la foto, niña con un oso perezoso en la comunidad de Las Palmeras (J. Álvarez, 1994).

La lengua *urarina* (*shimaku, shimacu, itukali*), autónimo *oruarinya*, es hablada en Urarinas y Loreto aproximadamente por 4.000 personas (Ribeiro y Wise, 1978; Dean, 1995).

VULNERABILIDAD

Es un grupo relativamente pequeño que se encuentra en un área de exploración petrolera y de extracción forestal, y expuesto a sucesivas olas epidémicas. De esta forma, se considera que está en una situación de *vulnerabilidad media-alta*.



MAPA 9. Mapa de distribución de los *yagua* pertenecientes a la familia *Peba-Yagua*.

Familia Peba-Yagua

Se sabe muy poco sobre los orígenes de esta familia lingüística. En un principio existían cuatro lenguas conocidas incluidas en este grupo: *peba*, *masamae*, *yameo* y *yawa*. La lengua *Peba* se localizaba en las proximidades de la frontera peruano-brasileña, en el río Chichita, afluente izquierdo del Amazonas, entre los ríos Napo y Iça/Putumayo. El *masamae* se habló en el río Mazán. De la tercera lengua, el *yameo*, no se tienen muchos registros. En cualquier caso, durante la mitad del siglo XX se extinguieron. En la actualidad, la única lengua de la familia lingüística *Peba - Yagua* que se habla todavía es el *yagua* (*yawa*).





170



171



172

IMAGEN 170. Familia tradicional *yagua* frente a su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

IMAGEN 171. Representante *yagua* en federación indígena (CETA, 1990s).

IMAGEN 172. Los niños indígenas como este *yagua* de la comunidad de Santa Ursula (río Orosa, Loreto) deberán enfrentar el reto de promover un desarrollo que no degrade más sus territorios, depredados por compañías madereras y por cazadores y pescadores comerciales (J. Álvarez, 2010).

Peba – Yagua

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Los *yagua*, también denominados *nihamwo* o *yihamwo*, están ubicados de forma muy dispersa en la Región de Loreto entre los ríos Amazonas y afluentes, Nanay y Atacuari. Las primeras estimaciones globales de la población *yagua* provienen de fuentes misionales de inicios del siglo XX. En 1903 los agustinos españoles estimaron una población de 3.000 a 4.000 nativos (Chaumeil, 1993). En años posteriores se calculó la existencia de 5.000 *yagua* en 1943 y de 3.700 nativos en 1959. Una década después, se estimó la existencia de entre 2.170 y 3.000 *yagua* (Wise y Ribeiro, 1978).

Varese (1972), Uriarte (1976) y Wise y Ribeiro (1978) señalan un total aproximado de 3.000 personas de este grupo en Perú. Chaumeil (1994) estimó que dicha población podría superar fácilmente las 4.000 personas

Aunque el censo de 2007 proporciona datos sobre un total de 5.679 personas, que representan el 1,7% de la población indígena censada (INEI, 2009), el Ministerio de Cultura (2017) eleva considerablemente su cifra a 19.793 personas (4,0%). De las 60 comunidades *yagua* que habitan en Perú, solo 23 poseen un título de propiedad. Más del 25% de los *yagua* vive próximo a las riberas del Amazonas, los demás se encuentran en los afluentes de este. Hacia los años 1950s, el 80% de los *yagua* vivía al norte del Amazonas.

Los *yagua* también están establecidos en Colombia y son conocidos con la misma denominación. La población colombiana estimada es de 279 personas (Chaumeil, 1993; Arango y Sánchez, 1998).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Cuando los europeos establecieron su primer contacto con los *yagua*, estos mantenían relaciones asimétricas con los *omagua* de quienes eran servidores domésticos y esclavos. A la llegada de los jesuitas, las misiones se convierten en zonas de refugio para los indígenas perseguidos por los esclavistas. Inicialmente los *yagua* se mostraron hostiles a las misiones que eran mayoritariamente ocupadas por *omagua*. No obstante, debido a la amenaza constante, los *yagua* finalmente buscaron la protección de los misioneros. Sin embargo, las epidemias que periódicamente se desataban en las reducciones llevaron a mutuas acusaciones de brujería entre los grupos que en ellas habitaban produciéndose guerras.

Con la expulsión de los jesuitas y la decadencia de las misiones, que pasaron a manos de los franciscanos, la mayor parte de sus habitantes cayeron bajo el poder de los primeros colonos inmigrantes, perfilándose entonces el sistema de servidumbre al patrón que pasaría a ser la figura dominante en la región.

Debido a las guerras de la Independencia del siglo XIX, los franciscanos se retiraron momentáneamente de la zona para retornar en 1840. En ese lapso de tiempo, los *yagua* y los *peba* fueron utilizados por las autoridades civiles del poblado de Pebas como mano de obra en la recolección de la zarzaparrilla. Una segunda oleada de colonización llegó a la zona a mediados del siglo XIX, trayendo consigo nuevas formas de servidumbre para los *yagua*. Poco antes del inicio del "boom" del caucho se producirían guerras entre los *yagua* y los *mayoruna*, e igualmente contra los *huitoto*.

Durante la explotación del caucho (1902), los blancos, mestizos y trinitarios llegaron a Pebas y se establecieron en territorio *yagua*, estableciendo muchos fundos gomeros. Ante las correrías de los caucheros -en especial de la Casa Arana- los *yagua* llevaron a cabo una contraofensiva, pero fueron derrotados cuando la misión de Jericó fue atacada en 1911, un año después de fundada. Como respuesta, los misioneros se replegaron a Iquitos en 1916.

En la fiebre del caucho, los patrones se convirtieron en productores de maderas finas, barbasco, leche caspi y pieles. De acuerdo a sucesivas modas extractivas, se utilizó a los *yagua* como mano de obra barata.

En 1930, llegaron los primeros misioneros protestantes. Poco después estalló el conflicto entre Perú y Colombia (1932-1933). Las tropas peruanas se establecieron en la comunidad de Pebas, produciéndose entre las dos una epidemia de sarampión que acabó con un tercio de la población local. Entre 1930 y 1940, los *yagua* fueron forzados por patrones a migrar a otras zonas al sur del Amazonas, extendiendo su territorio hasta el río Yavarí y entrando en conflicto con los *mayoruna*.

En 1945 llegaron los franciscanos canadienses y poco después los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes tradujeron la Biblia a la lengua *yagua*. Durante los años 1970s, se produjo un nuevo reagrupamiento y sedentarización de los *yagua* en 'comunidades nativas', como resultado de la nueva legislación del Estado. Se inició así una lenta inserción de los *yagua* dentro de la economía regional en un proceso de reconversión a campesinos.

ESTRUCTURA SOCIAL

El promedio poblacional de los asentamientos *yagua* es de 116 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 13,5%.

Según Chaumeil (1974), la sociedad *yagua* está dividida en clanes patri-lineales. La regla de residencia post-matrimonial es patrilocal. Los diferentes clanes se encuentran asociados a nombres de *aves*, de vegetales o de animales terrestres. Estas tres categorías naturales en las que se encuentran agrupados los clanes son, a su vez, organizadas según un modelo de mitades exógamas. Este puede ser de intercambio entre los clanes de las *aves* por un lado y de los vegetales y animales terrestres por otro. Siguiendo este mismo esquema de mitades, los clanes de la categoría de las *aves* se encuentran divididos en "dos sub-especies" clánicas, diferenciadas por criterios de tamaño o color, así por ejemplo, existe un clan del Paucar Chico

que intercambia mujeres con el del Paucar Grande y un clan del Guacamayo Negro. Finalmente, los clanes de los vegetales pueden intercambiar esposas con los clanes de los animales terrestres. La alianza entre dos clanes correspondientes a dos mitades definidas de este modo, sigue el modelo de la alianza prescriptiva con la prima cruzada bilateral (real o clasificatoria).

Dada la frecuencia del contacto con la sociedad mestiza, los *yagua* han adoptado el compadrazgo como forma de parentesco ficticio.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Además de las actividades tradicionales de horticultura de roza y quema, caza, pesca y recolección, los *yagua* se encuentran involucrados en la comercialización de pieles, madera, carne y frutas silvestres, así como de arroz y yute para su venta en el mercado. Desde un punto de vista mercantil, los *yagua* son conocidos por el uso de pucunas o cerbatanas.

ESCOLARIDAD

Los niveles de escolaridad alcanzados son bajos. El 15% no cuenta con instrucción alguna y solo un 24% accedió a estudios secundarios. Para el 56% de la población la educación escolar es impartida en 19 centros de los cuales solo uno es de educación secundaria. Existe además un Instituto Agropecuario. Hay 37 maestros enseñando en estas escuelas, de los cuales solo 16 son indígenas. Es interesante señalar que la totalidad de los maestros de secundaria son indígenas.

El único idioma de la familia lingüística *Peba-Yagua* que se habla todavía es el *yagua* (*yawa*). No obstante, hay tres otras lenguas dentro del mismo grupo: el *peba*, el *masamae* y el *yameo*, que se extinguieron a lo largo del siglo XX.

Los *yagua* se auto-denominan como *nihamwo* ("gente") en su lengua nativa. La lengua *yagua* ha sufrido cierta influencia léxica de sus vecinos *kukama* (Chaumeil, 1993).

VULNERABILIDAD

Por estar asistiendo a un paulatino proceso de inserción en la sociedad regional, puede considerarse a este grupo en un nivel de *vulnerabilidad media*.



IMAGEN 173. La desnutrición crónica infantil y la anemia son actualmente los problemas más graves que enfrentan las comunidades indígenas. A su incremento ha contribuido la escasez creciente de sus fuentes tradicionales de proteínas y grasas (fauna silvestre, pescado, frutos de palmeras). En la foto, niños *yagua*, comunidad Santa Úrsula, río Orosa, Loreto (J. Álvarez, 2010).



IMAGEN 174. La falda de fibras de chambira típica de los *yagua* hizo pensar a los primeros exploradores europeos del Amazonas que se trataba de mujeres guerreras análogas a las de la mitología griega. En la foto, una familia *yagua* en la comunidad Santa Úrsula, río Orosa, Loreto (J. Álvarez, 2010).



MAPA 10. Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Bora Huitoto*: *huitoto* (1), *bora* (2) y *ocaina* (3).

Familia Bora Huitoto - Witoto

Está compuesta por tres pueblos: *bora-witoto*, *witoto* y *ocaína*. Desde el punto de vista lingüístico, este tronco se divide en dos ramas claramente diferenciadas, la rama *witoto* y la rama *bora*. Debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo XIX con la explotación del caucho, hay una gran confusión en las clasificaciones etnolingüísticas que aparecen en la literatura. Además, el multilingüismo de los integrantes del tronco *witoto* aumenta todavía la confusión. De esta forma, algunos autores sostienen que se trata de familias genéticamente no emparentadas. No obstante, estudios recientes tienden a respaldar la hipótesis de relación genética entre las ramas. Se estima que la rama *witoto* tiene una edad mínima de 18 siglos, mientras que la rama *bora* tiene una edad mínima de 54 siglos. La separación entre ambas ramas se produciría hace unos 5.500 años (3.500 a.C.). Por su parte, la escisión entre *ocaína* y *witoto* se remontaría a 3.500 años atrás (1.500 a.C.). Posteriormente, estas ramas experimentaron su último proceso de divergencia entre el 1500 y 1700 d.C.





176



177

IMAGEN 176. Hombre *tikuna* con su tocado tradicional hecho de plumas de loro (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 177. Hombre *huitoto* haciendo sonar el *manguaré*, instrumento de percusión utilizado por las comunidades indígenas amazónicas para anunciar mensajes, ceremonias,

declaraciones de guerra y hasta de amor. Se compone de dos troncos, uno más delgado que el otro, que son golpeados con dos mazos de madera envueltos por una cinta de caucho (A. Mayor, 2015).

Huitoto

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Este grupo (también denominado *witoto* o *murui-muinani*) está ubicado en la Región de Loreto entre los ríos Ampiyacu, Putumayo, Napo, Nanay, Yaguas-yacu. También se localizan en Colombia entre los ríos Amazonas, Cahuinari, Caraparaná, Igaraparaná y Putumayo. La población huitoto colombiana suma 6.867 personas y se les conoce bajo la misma denominación. En Brasil se denominan *iitotó*, son tan solo 120 y viven en el Estado de Amazonas.

Los huitoto fueron severamente impactados por la ferocidad cauchera y su población se redujo considerablemente. La población de entonces se estimó entre 15.000 y 30.000 personas. En los años 1940s, ya habían descendido a 2.000 (Steward, 1948). Desde esta época, su número se ha incrementado. En el Perú de los años 1970s, se asignó a los huitoto una población entre 930 (Chirif y Mora, 1977) y 1.200 habitantes (Wise y Ribeiro, 1978). La cifra total de los grupos huitoto alcanzaba 7.224 personas en 1980. Según el censo de 2007 (INEI, 2009) su población oficial es de 1.864 habitantes, representando el 0,6% de la población indígena censada. No obstante, el Ministerio de Cultura (2017) eleva su cifra a 5.422 habitantes (1,1%), que se encuentran confinados en 22 comunidades.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Su información ancestral era muy escasa hasta fines del siglo XIX. En 1605, el Padre Ferrer visitó el río Putumayo, pero es a partir del año 1695 cuando este grupo se menciona por primera vez. Desde finales del siglo XVII los misioneros franciscanos establecieron contacto con ellos, pero a causa de la difícil navegación de los ríos en su territorio se mantuvieron relativamente aislados. El primer contacto significativo con el hombre blanco se dio en 1886, cuando a inicios del "boom" cauchero, los patrones entraron en el Putumayo. Estaban interesados en obtener ciertos bienes y mercancías, como monedas para collares de mujeres, hachas y machetes que debían cancelar a los patrones de manera diferida a cambio del caucho. Entraron de esta forma en el sistema de endeudamiento con los patrones caucheros.

En 1901 existían 22 colonias de extracción de caucho en la zona del Caquetá y Putumayo, en su mayor parte en manos de caucheros colombianos. La mano de obra provenía del grupo huitoto. En 1903, el cauchero peruano Julio César Arana era propietario de todos los fundos gomeros y colonias del Putumayo. Ese año, el geógrafo francés Robuchón visitó dicha zona, constatando la existencia de casi medio centenar de barracones en los ríos Cara-Paraná e Igara-Paraná, pertenecientes a su compañía.

En 1907, Julio César Arana desalojó a los caucheros colombianos de la zona y en 1909 logró el control absoluto del trabajo indígena y de todo el territorio situado entre los ríos Caquetá y Putumayo. En 1907, la Casa Arana se transformó en la *Peruvian Amazon Company*, con sede en Londres, y

expidió acciones por un millón de libras esterlinas, si bien la familia Arana seguía manteniendo el control de la empresa.

Cada estación de la empresa tenía bajo su jurisdicción un número considerable de indígenas pertenecientes a diferentes linajes de *huitoto*. A la cabeza de cada uno de estos barracones se encontraba un capataz, cuyas utilidades eran proporcionales a la cantidad total de caucho producido por aquellos. Bajo órdenes directas del capataz existía un grupo de individuos armados encargados de amedrentar a los trabajadores perseguir a quienes huían, castigar a quienes no cumplían con sus cuotas de producción, además de neutralizar todo intento de rebelión. Destacaban en este grupo los llamados "muchachos", jóvenes indígenas criados por los patrones, armados con fusiles, que desempeñaban un papel central en el control de la población nativa por su conocimiento de la lengua y costumbres de sus paisanos.

Cada familia debía aportar 40 arrobas mensuales de caucho, y eran azotados, mutilados o torturados si la balanza no señalaba el peso acordado. Muchas veces eran condenados a ser encerrados hasta morir de hambre o a ser devorados por los grandes mastines de los patrones.

Como estrategia para impedir cualquier rebelión, los caucheros procedieron al asesinato sistemático de los jefes de linaje, únicos con capacidad de convocatoria necesaria para acometer dicha empresa. Una estrategia adicional consistió en fomentar las rivalidades y conflictos entre linajes. Todo ello unido a la inexistencia de una unidad política entre los diferentes linajes impidió el surgimiento de movimientos conjuntos. Como consecuencia de los maltratos señalados, en la primera década del siglo XX murieron aproximadamente 30 ó 40.000 indígenas, muchos de ellos *huitoto*, quedando tan solo un remanente de 10.000 individuos de los 50.000 originalmente existentes en el Putumayo.

Cuando, a mediados de la década de los 1910s, los patrones caucheros se habían quedado sin trabajo, trasladaron a cientos de *bora*, *huitoto* y *ocaina* de la cuenca del Putumayo a la del Ampiyacu, para trabajar en sus fundos en la extracción de madera. Ése es el origen de las comunidades indígenas de dicha cuenca.

Posteriormente, como resultado del conflicto entre Perú y Colombia se dio inicio al movimiento migratorio de los *huitoto*. La Casa Arana trasladó a la margen derecha del Putumayo unas 2.000 familias de *huitoto*, *bora* y *ocaina* que, luego se reincorporaron a Colombia, con excepción de los linajes que se establecieron en los ríos Ampiyacu y Napo.

Cuando se inicia el proceso de reconocimiento de algunos derechos de los indígenas (1968-1975), las comunidades empezaron a liberarse del dominio de los patrones, los fundos se convierten en comunidades y acceden a sus propias tierras.

A fines del siglo XX el grupo se ha visto envuelto en conflictos como procesos de colonización, tráfico de pieles de animales silvestres, narcotráfico, explotación de oro y explotación maderera.

ESTRUCTURA SOCIAL

Las comunidades *huitoto* están integradas por un número importante de familias *bora* y *ocaina*, con un promedio de 107 habitantes. La tasa bruta de mortalidad es del 16,7‰.

Se encuentran distribuidos en casas multifamiliares o malocas, habitadas cada una por un patrilineaje que constituye el núcleo del grupo residencial, al que se suman miembros de otros patrilineajes destruidos por guerras y epidemias con los que no mantienen relaciones o afinidad.

La organización social de sus etnias determina la filiación y descendencia a través de los patrilineajes, constituyendo unidades residenciales patrilocales (donde vienen a vivir en calidad de esposas las mujeres de otros grupos) y conforman unidades domésticas en una *maloca*, bajo un jefe de *maloca*. Los diferentes linajes están asociados a diversos colores. El color simboliza una "política social", una organización de la vida social de manera particular, que diferencia a un grupo específico de sus antepasados, de sus coterráneos e inclusive de sus descendientes.

Los diversos grupos están divididos en linajes, patrilineales y exógamos, que generalmente habitan en una o más malocas. En el interior de una *maloca* debe distinguirse entre los "propios de la maloca" (o "nuestro tronco") y la "gente ordinaria". El primer grupo está conformado por el padre o dueño de la *maloca*, sus hijos hombres con sus respectivas familias, hijas célibes y otros conjuntos de parientes (hermanos, viudas, etc.). La "gente ordinaria" está compuesta por individuos de bajo nivel ritual, huérfanos, prisioneros de guerra, asilados. Esta situación se puede expresar diciendo que existe un linaje dominante y linajes minoritarios, subordinados social y ritualmente al interior de una *maloca*.

La jerarquía de linajes y de grupos de hermanos *huitoto* está definida según el orden de nacimiento. El linaje se encuentra pre-determinado en la mitología. Los grupos de hermanos se define según la secuencia de nacimientos entre el primogenito y el último hijo, asignando a cada cual una función ritual y socio-política. El hijo mayor de un jefe o dueño de *maloca* heredaría en principio este cargo.

El jefe o dueño de *maloca* constituye la autoridad máxima de la misma. Su autoridad se basa en el saber tradicional y, particularmente, en el tipo de ritual que promueve. El dueño de una *maloca* es, generalmente, "dueño de fiestas" y su perfil se define por el tipo de rituales que haya ejecutado o esté en posibilidad de hacer; como tal, es responsable de la seguridad cósmica y práctica del grupo, y debe prevenir las enfermedades, propiciar buenas cosechas y cacería, y la multiplicación de la gente.

El más anciano del patrilineaje, que constituye el núcleo de este grupo residencial, es llamado el "dueño de la maloca" y es el conocedor del saber ritual necesario para la realización de las grandes celebraciones. Dicho linaje nuclear tiene un nombre vinculado a un personaje mítico, si bien

este no constituye un ancestro al no establecerse con él un lazo genealógico o de filiación. Este linaje eventualmente puede escindirse por conflictos internos, lo que da lugar al surgimiento de nuevos grupos residenciales similares.

La regla matrimonial es de exogamia de linaje, lo que comprende estos asentamientos, constituidos por segmentos escindidos del propio linaje. Asimismo, un individuo no puede contraer matrimonio en un grupo donde miembros de su linaje de su generación, la de su padre o la de su padre del padre, hayan tomado mujer. Todo matrimonio debe ser llevado a cabo entre individuos "socialmente lejanos".

En la situación actual, los grupos establecen uniones o matrimonios, aun transgrediendo en ciertos casos las normas ideales. Los misioneros han presionado la conformación de matrimonios heterodoxos en relación con las costumbres tradicionales.

Durante los primeros treinta años del siglo XX, debido al acoso de los caucheros, los Pueblos Indígenas fueron desplazados a otros lugares, y muchos de ellos se vieron en la necesidad de abandonar sus territorios tradicionales. A finales de la década de los 1930s, la mayor parte de los supervivientes fueron deportados rápida, masiva y compulsivamente al Perú. En la zona solamente permanecieron unos pocos individuos o familias dispersas que habían escapado a la diáspora o que estaban refugiados en el bosque.

Desde entonces se formaron diversos núcleos humanos, conformados por individuos de diferentes linajes y supervivientes de agrupaciones prácticamente extintas. En todo el territorio se inició, entonces, un proceso de reconstrucción étnica utilizando mecanismos tradicionales y adaptándose a las nuevas condiciones demográficas y sociales. Las diversas comunidades que encontramos actualmente son consecuencia de esa dinámica. Los procesos de formación de nuevas localidades son, posiblemente, uno de los aspectos de mayor interés antropológico en el área. En la mayor parte de los casos la *maloca* ha sido sustituida por casas neo-amazónicas o "casas de pilotes", aunque conservan su función ceremonial. La distribución de las casas donde habita generalmente una familia nuclear sigue, con frecuencia, los patrones tradicionales.

Si bien en muchas localidades predomina una tradición ritual, la composición heterogénea promueve rivalidades entre los linajes y situaciones de conflicto social. Ello se expresa en prácticas de brujería y en la disputa por el poder interno y externo (o sea el representativo ante las autoridades regionales o nacionales).

La actividad misionera ha sido probablemente el agente de cambio de mayor importancia en los últimos 40 años. Los centros de misión son conocidos en la región con el nombre de "internados". Allí los niños permanecen durante largos períodos lejos de su grupo doméstico. La misión se dedicó en los primeros años a traducir algunos catecismos a la lengua *witoto*. Asimismo, ha tenido un papel importante como distribuidora de bienes "blancos" y compradora de algunos productos nativos. El uso de las lenguas indígenas fue severamente prohibido. Los "internados" propiciaron una educación colonial y son, en parte, responsables de la aculturación de ciertos grupos del área.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

El sistema económico se fundamenta en la agricultura de roza y quema, caza y recolección de ciertos productos silvestres. Generalmente cada familia tumba una parcela de bosque por año; y posee simultáneamente dos o más chacras en diversos estados de producción. Al cabo de tres años, cuando la yuca comienza a disminuir ostensiblemente su productividad, la parcela o chacra se abandona. La explotación de los árboles frutales y otras plantas de ciclo más largo continúa durante varios años.

La tala es una actividad exclusivamente masculina. La mujer se encarga de la siembra y cosecha de los productos agrícolas, con excepción de la coca, el tabaco y otras plantas psicotrópicas.

Las chacras tienen una dimensión variable, entre media y dos hectáreas promedio. Las principales plantas sembradas son yuca brava y dulce, ñame, mafafa, ají, coca, chontaduro, aguacate, caimo, umarí, etc. En algunas chacras se cultiva maíz, pero su cosecha se dedica, sobre todo, a la alimentación de las gallinas y otros animales domésticos. La yuca brava se cultiva en gran parte de la chacra, y está habitualmente asociada a la coca, y en ocasiones a la piña y el barbasco. En los alrededores de las casas se cultivan, también, ciertas plantas, tales como palmas de chontaduro, colorantes y algunos frutales.

La yuca, coca y tabaco tienen un rol muy destacado en las culturas locales. La yuca se transforma en casave, fariña o tamal, o se consume en forma de bebida ritual o corriente. La coca se pila y tuesta (en budares, ollas de barro o canecas de metal). El polvo cernido se mezcla con ceniza de yarumo u hoja de uva de monte. El producto se engulle (o mamea) y se disuelve paulatinamente, formando abultadas pelotas en las dos mejillas. Todo hombre posee su recipiente de coca y lo intercambia con sus interlocutores. El tabaco se consume de forma semilíquida (ambil). Generalmente los adultos llevan un pequeño frasquito de ambil circula en las reuniones o las conversaciones. Durante una velada, los participantes "chupan" ambil depositado en una *totuma* o un cuenco. La lamida del ambil en comunidad refleja un sentido de unanimidad y solidaridad entre los concurrentes; por medio del ambil se invita a otras malocas o gentes a compartir celebraciones rituales u otros actos sociales. Su consumo, no obstante, se restringe habitualmente a los hombres adultos de un grupo doméstico.

La cacería se lleva a cabo por los hombres de la localidad, si bien las mujeres pueden colocar pequeñas trampas en las chacras. Antiguamente, para cazar se utilizaba la cerbatana, lanza y otras armas, pero en la actualidad se usa cada vez más la escopeta. El cazador es generalmente auxiliado por perros y durante la noche utiliza linternas.

Actualmente, los *huitoto* crían aves de corral y animales menores para complementar su alimentación, además de comercializar en el poblado de Pebas una serie de productos, entre los que se encuentran yute, arroz, maíz duro, maní y tabaco. También recolectan frutos de árboles del bosque secundario como el ungurahui y frutos de palmas como el aguaje y el pijuayo para su venta en dichos centros poblados.

Contamos con poca información sobre la actividad pesquera y la recolección de frutos de palmeras. No obstante, estas ocupan un papel destacado en la provisión de los alimentos cotidianos.

Asimismo, los *huitoto* se dedican a la extracción de madera, actividad realizada en la esfera de actividad de los patrones. En la última década, empezaron a cultivar hoja de coca para comerciantes bajo el sistema de habilitación. También desde hace una década, mantienen relaciones con ciertas empresas de turismo para las que organizan espectáculos de danzas folklóricas para visitantes.

ESCOLARIDAD

El nivel de escolaridad alcanzado por la población *huitoto* es bajo. El 45% estudió solo primaria; en tanto que el 8% no posee nivel alguno de instrucción. La educación secundaria impartida ha posibilitado que el 34% de la población acceda a ese nivel de estudios.

Los profesores mestizos ocupan la mayor cantidad de plazas docentes de las escuelas primarias. La educación inicial o pre-escolar tiene bajo nivel de aceptación en estas comunidades.

Su lengua nativa pertenece a la familia lingüística *wuitoto*, aunque hablan diversos dialectos de acuerdo con la zona donde se encuentran asentados. Los cuatro diferentes son: el *búe* que se habla en el Cará-Paraná; el *mika* y *minika* que se hablaban en el Caráe Igará-Paraná y, el *nipode* que se habla al norte, en el río Caquetá. Sin embargo, debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo XX con la explotación del caucho, existe mucha confusión en las clasificaciones etnolingüísticas que aparecen en la literatura.

VULNERABILIDAD

Por su relativamente bajo volumen poblacional, así como por encontrarse en una área con una importante presencia de actividades de narcotráfico, su situación es considerada como de *vulnerabilidad media*.

COSMOVISIÓN

Primero no existía ni la tierra ni el cielo, solo agua y *Jusiñami*, dios sol, hijo de la nada. Él se mantenía en el aire nomás, y al ver que no tenía donde sostenerse, escupió en el agua y formó una burbuja. Quiso pararse encima, pero la burbuja todavía era muy suave. Entonces, con su palabra la sujetó para que tuviera un eje y formó varias capas, pero al ver que la tierra no se endurecía formó el fuego. Así la tierra es una burbuja sostenida por candela.

La tierra está formada por tres mundos: de la Tierra, del Agua y de las Almas. En el mundo de la Tierra, donde vivimos, también hay otros seres que tienen poderes para manejar a los animales, sobretodo monos y aves.

Dofi, o diablo, que maneja a los animales de cuatro patas y a los árboles. *Kisa*, madre de los monos, que están bajo su dominio. Si alguien los mata por gusto ella le hace daño. *Soabaro*, madre de las aves, es el ser más peligroso. Cuando alguien envenena las colpas con barbasco y hace que mueran las aves en cantidad, le manda un rayo que lo mata al instante. Solo los brujos cuando toman la purga pueden relacionarse con los seres de la naturaleza de tierra y agua, tienen que lamer *ukue* y, por medio de la marcación pueden hacer sus tratos o consultas. *Nimairama* es el maestro de todo conocimiento.

La vida en el mundo del Agua es como en la Tierra, pero solo para la gente del agua. Para que un curandero entre en el mundo del Agua tiene que transformarse en boa después de lamer *ukue*. La dueña de ese mundo es *Buinaiño*, ella es más bonita que nadie y su compañero *Buinaima* es quien da las órdenes a los peces.

El mundo de las Almas está habitado por *Nimairama*, las almas de los jefes dueños de la *maloca* y de las personas comunes que han sido buenas. Los espíritus de los brujos se quedan entre los animales, por lo que sus poderes son de animales.

El arco iris es el refuerzo del cielo, para que pueda sostenerse mejor. *Jusinamui* está en lo alto para poder ver a todos los seres de la naturaleza.

En el interior de la *maloca* se entra en contacto con el mundo espiritual a través de los bailes. Para invitar a la fiesta que se prepara se envía a las comunidades vecinas el *ambil*, un concentrado de tabaco, pidiendo como regalo la larva del *mojojoi* (también llamado *suri*), que según la cosmovisión *huitoto* es símbolo de todo aquello en la naturaleza que entraña algún peligro y que será purificado durante el baile. Las familias *huitoto* cocinan la yuca y tuesta la hoja de coca, cuyo polvo cernido, mezclado con ceniza de yarumo, se mambeará durante el baile como símbolo de unanimidad y solidaridad. Decorados con el tinte natural del *wito* y plumas de loros, hacen sonar los tambores cuyo profundo bramido avisa de la fiesta. Los invitados llegan con las larvas de *mojojoi* amarradas en ramas y sus cantos como estandartes. Sus rimas convocan el espíritu de la selva y piden el bienestar para la comunidad. Los bailarines giran en corros y pisan con fuerza el suelo de la *maloca*, generando un *golpeteo* que se extiende por la selva.

La fiesta, que acaba a la salida del sol, endulza el espíritu de los bailarines y le confiere una cualidad opuesta a lo caliente: lo caliente es el conflicto y la enfermedad, lo dulce es el acuerdo, la amabilidad, la salud. Así ponen en práctica las palabras antiguas de los antepasados y reverdecen las señas de identidad del pueblo *huitoto*.



178



179

IMAGEN 178. Mujeres *huitoto* bailando con ropa tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 179. Hombres *huitoto* tostando la hoja de coca (A. Mayor, 2015).



180



181

IMAGEN 180. Ritual *huitoto* donde se pinta el torso del adolescente con wito (A. Mayor, 2015).

IMAGEN 181. Integrantes *bora* bailando con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).



IMAGEN 182. Integrantes bora bailando con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).

Bora

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Los *bora*, también denominados *boora*, *miamuna*, *miranha* o *miranya*, se encuentran ubicados en la Región de Loreto entre los ríos Ampiyacu, Putumayo y Yahuaryacu. Los datos de los años 1970s estimaron una población *bora* entre 800 y 1.500 personas (Varese, 1972; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). A inicios del siglo XX, como consecuencia de la explotación del caucho, los *bora* sufrieron un grave proceso de desestructuración demográfica, viéndose la población reducida de 15.000 personas a solo 427, en un lapso aproximado de 30 años (Wise y Ribeiro, 1978).

Con 748-1.382 personas (INEI, 1993; Ministerio de Cultura, 2017, respectivamente), los *bora* representan el 0,2-0,3% de la población indígena peruana censada. No obstante, es posible que exista una importante subestimación del volumen poblacional de este grupo, debido a un inadecuado registro de las familias y/o comunidades censadas. Se podría considerar que esta población es estable.

La población *bora* también se encuentra en Colombia, donde se le conoce bajo esa misma denominación. Están localizados principalmente en la cuenca de los ríos Caraparaná, Caquetá e Igaraparaná, estimándose una población de 1.940 personas (Reichel, 1987).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La historia de los *bora* está estrechamente ligada a la de los *huitoto*, con quienes comparten junto con los *ocaina*, *resigaro* y *andoque* muchas características culturales. Originalmente estaban asentados en las márgenes de los ríos Igará-Praná y Caquetá (Colombia). Pero a fines del siglo XIX, Carlos y Miguel Loayza, empleados de la Casa Arana, principal consorcio de extracción y comercialización de caucho, obligaron su traslado. Primero, desde la región del Caquetá e Igará-Paraná hasta el Putumayo (1922-1929) y luego, desde el Putumayo hasta el Ampiyacu (1933-1937). Así, en poco tiempo sufrieron una baja demográfica considerable. La región entera fue muy afectada por la fiebre de caucho (1890-1915). En aquel entonces, toda el área de los *bora* se ubicaba dentro de los inmensos territorios del Putumayo pertenecientes a Julio C. Arana y su *Amazon Rubber Company*. La población indígena de esta zona estaba obligada a proveer de caucho a la compañía de Arana por medio del sistema de endeudamiento. Como resultado de este maltrato su población se redujo hacia mediados del siglo XX, de 12.000 a 6.000 habitantes.

El colapso de la época dorada del caucho y de la *Amazon Rubber Company* fueron factores importantes de la guerra fronteriza entre Perú y Colombia al finalizar la década de los 1920s. Entre 1934 y 1937, en el intento de escapar del conflicto armado peruano-colombiano, un cauchero peruano movilizó a un grupo grande de sus trabajadores indígenas *huitoto*, *bora* y *ocaina* fuera del río Igaraparaná-Caquetá en Colombia hacia la cuenca del Ampiyacu en

Perú, a terrenos que habían sido previamente ocupados por otros grupos indígenas. En las dos décadas siguientes, estos recolectaron productos del bosque (caucho, pieles de animales, palo de rosa, resinas y otros productos) para su patrón, pagando así su deuda perpetua adquirida en las tiendas de la compañía. Cuando su patrón abandonó el área en 1958, debido a la baja demanda de productos de la Amazonía a nivel mundial, los indígenas tuvieron sentimientos mezclados con respecto a su partida; aunque habían recobrado su libertad del sistema de deudas de peonaje, habían perdido lo que hoy en día recuerdan como una fuente segura de bienes.

Durante más de 25 años, los indígenas probaron diferentes actividades con el fin de recobrar el acceso a esos bienes. Vendieron productos naturales del bosque a los comerciantes ribereños que entraron en la cuenca del Ampiyacu, pero generalmente sin mucha ganancia. Durante la década de los 1970s, intentaron la crianza de ganado imitando un rancho establecido por los misioneros norte-americanos en uno de los tributarios del Ampiyacu. A mediados de la década de los 1980s, experimentaron una bonanza económica. Vendieron hojas de coca al cartel colombiano hasta que la policía empujó las actividades del cartel más al sur de Perú. Gracias a la mejor atención médica brindada a partir de los 1970s disminuyó la mortalidad infantil, y para 1975 se estimaba que en Perú su población podría estar entre 1.000 y 1.500 personas.

Los *bora* se están incorporando rápidamente a la sociedad peruana a través de la acción misional y, sobre todo, a través de los circuitos económicos generados entre el centro poblado de Pebas y la ciudad de Iquitos. Sin embargo, mantienen importantes elementos de sus patrones culturales y de subsistencia. Para una mayor información histórica, véase la sección referente a los *huitoto*.

ESTRUCTURA SOCIAL

Con apenas tres comunidades censadas, el promedio de habitantes para cada una de ellas es de 124 individuos. La tasa bruta de mortalidad ha sido estimada en un 5,4%, una de las más bajas para la población indígena amazónica del país.

Entre los principales elementos representativos de la cultura *bora* se encuentra: la *maloca*, antigua casa comunal para familias consanguíneas; el *manguaré*, antiguo instrumento de comunicación; y la *llanchama*, tela utilizada para confeccionar sus prendas de vestir.

En tiempos ancestrales, este grupo habitaba en *malocas* de forma octogonal dispersas en el territorio. Estas casas comunales funcionaban como vivienda de varias familias nucleares unidas por lazos de parentesco y así mismo, como espacios rituales que representaban su microcosmos. La *maloca* cumplía la función de sitio ceremonial y en ella residía tan solo el jefe con su familia. Alrededor se construían viviendas individuales. En la *maloca* se entierran a los muertos, incluido el jefe. Se abandona la casa un tiempo para que el difunto pueda recoger sus pasos. Para entender mejor la estructura de la *maloca* revisar el capítulo de los *huitoto*.

Políticamente, el jefe o capitán es la autoridad desde principios del siglo XX. A partir de la constitución de 1991 se ha adoptado el cabildo como nueva autoridad, conformado por una familia extensa y por uno o varios capitanes de acuerdo a la comunidad.

En los *bora*, el hijo mayor hereda la carrera ritual del padre y así se constituye en dueño de la *maloca*, simbolizando el orden social, lo estático y la confianza en la tradición. Los hermanos menores asumen el papel de chamán, y representan el desorden y la dinámica social. Estos últimos se constituyen en los agentes perturbadores o desestabilizadores, en relación dialéctica con el hermano mayor. El menor de la familia, por otra parte, suele ser considerado como el de mayor inteligencia. La hija mayor asume la función de especialista en las pinturas y diseño de dibujos de la piel y de las máscaras.

El principio fundamental que articula el grupo de filiación es la jerarquía de nacimientos, siendo asignados a los miembros los nombres de los ancestros por orden de nacimiento. El individuo de mayor edad en el grupo de filiación es el dueño de la *maloca*. La residencia es virilocal y el matrimonio es exogámico. El grupo está dividido en clanes patrilineales y exógamos. Su descendencia clásica es patrilineal y su residencia patrilocal. Los clanes *bora* que han predominado desde el siglo XIX han sido los Zogui-Zogui, Guacamayo Rojo y Canangucho.

La terminología de parentesco expresa la imposibilidad de matrimonio entre los primos cruzados, así como la imposibilidad para los hijos y nietos de contraer matrimonio en los mismos grupos de filiación que los padres y abuelos. Así, existe una tendencia al matrimonio fuera de la parentela, en otros grupos de descendencia diferentes a aquellos en los que contrajeron matrimonio los miembros del grupo de descendencia de las dos generaciones anteriores. Esto conlleva que la red de alianzas del grupo de filiación sea de máxima extensión.

Hoy en día los grupos se las arreglan para establecer uniones o matrimonios, aun transgrediendo en ciertos casos las normas ideales. Los misioneros, asimismo, han presionado la conformación de matrimonios heterodoxos en relación con las costumbres tradicionales.

Existe otro conjunto de viviendas, actualmente denominadas "malokitas", en las cuales vive un hombre viejo o una familia nuclear. Un individuo podría construir ese tipo de casa en la chacra o en un lugar alejado de la *maloca* principal, sin que perdiera su pertenencia a la misma.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La economía de los *bora* depende de la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Este grupo produce la yuca amarga con cuya harina elaboran el casabe, alimento fundamental en dicha sociedad. Esta suele acompañar a la carne de animales silvestres obtenidos de la caza que se practica tanto de manera individual como colectiva.

Además de las actividades tradicionales, actualmente se dedican a la agricultura comercial vendiendo en el cercano pueblo de Pebas, yuca, plátano, maíz, frijol y maní. También recolectan los frutos comestibles de árboles como el ungurahui que prospera en el bosque secundario, y los frutos de palmeras como aguaje y pijuayo para su venta en dicho centro poblado. También desarrollan proyectos de ganadería y se dedican a la extracción de madera.

Son hábiles para el manejo de la fibra de chambira y de *llanchama*. De esta forma se han especializado en la confección de hamacas, cedazos, jicras, paneros y coronas. Desde hace una década mantienen relaciones con empresas de turismo para las que venden su artesanía y organizan espectáculos de danzas folklóricas para visitantes. El creciente negocio turístico benefició a las comunidades más cercanas a Iquitos, gracias al comercio de artesanías y a la presencia turística de danzas tradicionales. Sin embargo, el uso no sostenible de las materias primas, la aparición de epidemias de cólera y el incremento de actividades subversivas han ido reduciendo el flujo de turistas sustancialmente. En los últimos años se han visto involucrados en la producción de hoja de coca dentro del sistema de habilitación implementado por algunos comerciantes.

Dos tendencias marcaron la economía local durante la década de los años 1980s. Por un lado, el único mercado regional que creció fue el de la carne de monte. Con la desaparición de las otras alternativas económicas, los hombres cazaban cualquier animal que encontraran en el bosque. La carne más selecta era vendida en el mercado regional por medio de intermediarios. El alto precio que les pagaban compensaba el esfuerzo realizado, pero a su vez los animales fueron desapareciendo. Al verse empujados a reconocer lo que estaba sucediendo, muchos de los miembros de las comunidades del Ampiyacu admitieron que estaban sobre-cazando los animales de la región, violando sus normas tradicionales y tomando más de lo que necesitaban para subsistir. Aún así, y completamente conscientes de la situación, siguieron lamentando la pérdida de los animales y a su vez cazándolos hasta el borde de la extinción. Por otro lado, la sobreexplotación de los recursos forestales alrededor de Iquitos llevó a numerosos extractores a buscar lugares más alejados, en donde los peces, madera y palmito aún fueran abundantes. Hubo un marcado incremento durante la década en el número de individuos y compañías que extraían ilegalmente estos recursos de los bosques y de las aguas del Ampiyacu. Con la Ley Forestal aprobada en 2001, la industria maderera regional incrementó sus actividades de tala y remoción de árboles maderables valiosos en esta región antes de que se anularan las viejas concesiones y se aplicaran los nuevos requerimientos de los planes de manejo forestal.

Las asociaciones comunales no han sido muy efectivas en el control de estas actividades ilegales. En 1992, un estudio sobre la economía de los indígenas amazónicos mostró que el creciente deseo por la obtención de bienes materiales, junto con las fluctuaciones de demanda de ciertos productos de la Amazonía, habían producido profundos cambios en las sociedades indígenas de la Amazonía. Muchos de estos cambios, como la

alta tasa de extracción y producción para complacer al mercado, y la combinación de la reducida movilidad y asentamientos más grandes permanentes, han originado una presión enorme sobre los recursos naturales.

A finales de los 1990s, los líderes de la comunidad se informaron de que una compañía coreana había presentado una propuesta oficial al gobierno peruano para obtener una concesión de 250.000 ha para el establecimiento de un complejo industrial basado en productos forestales y posiblemente minerales. La concesión solicitada estaba ubicada en los bosques entre los ríos Ampiyacu y Putumayo, precisamente el área utilizada por los indígenas de ambas cuencas. Los territorios adyacentes a las comunidades nativas asentadas en los ríos Apayacu, Ampiyacu (y Yaguasyacu) y Putumayo corrían en riesgo de ser declarados bosques de producción permanente y podían ser concesionados a empresas madereras. Sin embargo, en el año 2010, se creó el Área de Conservación Regional Ampiyacu Apayacu, una área de conservación de 434.129 hectáreas y que ha permitido conservar los ecosistemas entre las cuencas de los ríos Ampiyacu y Apayacu, y ha garantizado que los pueblos indígenas puedan acceder a los territorios ancestrales y a la oferta de recursos naturales.

ESCOLARIDAD

La educación secundaria es el nivel más alto de educación en un 45% de dicha población. El acceso a la educación superior no universitaria ha favorecido únicamente al 10% de la población, en tanto que el 41% solo realizó estudios primarios.

Cinco docentes indígenas cubren principalmente las plazas para la enseñanza de educación inicial y primaria, y la instrucción secundaria es impartida casi exclusivamente por maestros mestizos. Existe un colegio secundario que atiende a la población escolar de las comunidades *bora*.

Este grupo étnico conserva aún una lengua ancestral (*bora-witoto*). El tronco de lenguas *bora-witoto* (*bora-witotoan*, *bora-huitoto*, *bóra-witoto*) consiste de los siguientes elementos: *borano*, *borán*, *miranyan* y *miranya*. Debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo XIX con la explotación del caucho, existe una gran confusión en las clasificaciones etnolingüísticas que aparecen en la literatura.

VULNERABILIDAD

Debido a su bajo volumen demográfico y a la carencia de infraestructura de salud, es realista considerar a este grupo en una situación de muy alta vulnerabilidad.

COSMOVISIÓN

En la cosmovisión *bora* existen tres categorías de deidades masculinas: *Bóóa*, *Núhba* y *Niimúhe*. *Bóóa* parece aplicarse a unas divinidades terrestres o subterráneas, *Núhba* a unas de orden celeste (la palabra designa a la vez el Sol y la Luna) y *Niimúhe* a unos dioses creadores o primordiales, ubicados encima de las demás deidades. *Niimúhe* está enraizado en todas las cosas creadas por él. Estas raíces están representadas por cada uno de sus pelos. Este, con la fuerza de su cabello, protege al mundo y a través de las raíces, los hombres *bora* se comunican con él.

En el mundo donde están las personas tienen la representación del mismo Creador en varios animales. Él está presente también en el agua, las plantas y en otros seres que están debajo de la tierra y en el espacio. Para comunicarse con el Creador y, a través de él, con los demás seres de la naturaleza, se usan las siguientes plantas: *ampiri* (esencia de tabaco y sal de monte), coca y *cahuaca* (bebida de almidón de yuca). Sin estos elementos no se puede llegar a los oídos de los seres de la naturaleza. Estos seres de la naturaleza son como guardianes de cada uno de los seres que viven en la tierra. Uno de ellos es *Iámé Niimúhe*, padre de los animales. Cuando uno lo llama aparece como un viento y, con la coca, el *ampiri* y la *cahuana*, se le pide permiso para matar animales.

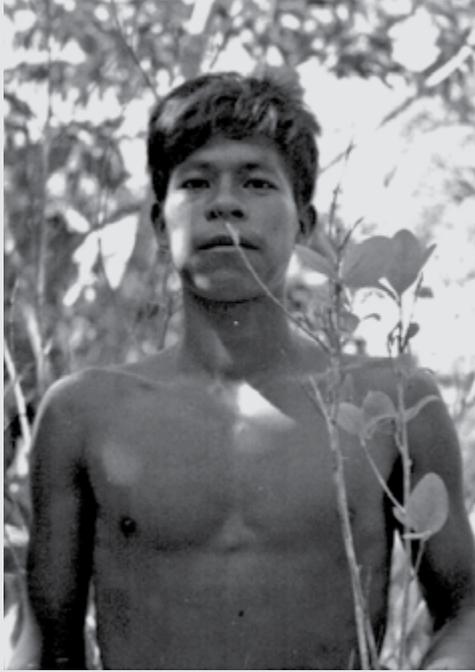
Al principio solo existía agua, donde habitaban los espíritus malos. El Creador, para mostrar su poder, creó primero la tierra y las plantas; después a los animales. Al final, con el tallo y las hojas del tabaco, y con la masa de yuca formó al primer hombre, llamado *Píine Ánuméi Niimúhe*. Como se sentía solo, el Creador le indicó que rayase yuca con raíz de *cashapona* y que colocara esa masa en una olla de barro tapada con hoja de plátano. De esa forma nació la primera mujer, hija del Creador y formada de la yuca, se llamó *Diiné Májchotáji Mééwa*. Así se empezaron a multiplicarse, y cuando quedaron sin sitio, el Creador hizo Tierra con sal de monte. Con el tiempo, viendo que su hijo envejecía le permitió alargar la tierra en forma de *boa*. Sobre esta *boa* continuaron reproduciéndose.

De forma similar, el Creador hizo todos los padres de los seres, los guardianes de cada uno de los seres que viven en la tierra. Estos seres son, por ejemplo, *Bájúne Mééi*, padre del bosque, que tiene forma de humano, pero con orejas y uñas largas. Es responsable de todos los árboles frutales y medicinales. *Úméko Wájya*, fiera que devora a la gente que no cumple con las reglas. Esta fiera se relaciona con el arco iris que sale por el oeste. *Tuúbi*, el arco iris que sale por el este, anuncia la lluvia; hay otro arco iris que sale al oeste y que no sale en cualquier tiempo, sale cuando va haber sangre. Se llama *Tújpawa* es el arco iris colorado, con él se relaciona esa fiera porque ambos son seres de la venganza. A ellos se les pide que empañen la vista de los enemigos para poder vencerlos. Otro ser muy importante es *Píjkyáne Núbba*. *Núbba*, es el Sol, permite que las chacras se desarrollen, se sequen para quemarlas y poder sembrar las diferentes especies de plantas comestibles, medicinales y otras. *Májchotawa Núbba* es la Luna, cuida a los *bora* en las noches y permite el mejor crecimiento de las plantas, alimentándolas y

protegiéndolas de todo mal. Cuando los seres del día duermen en la noche, los seres de la noche los cuidan y, cuando estos duermen, los seres del día hacen lo mismo. *Dórame Bóoa* es la boa negra. Ella está debajo del agua, es la responsable de todos los animales del agua y de los peces. Con esta boa hay que comunicarse cuando se quiere navegar, para que no suceda nada y para que él también pueda proporcionar los peces necesarios para comer. Todas estas actividades se hacen con el permiso de estos seres de la naturaleza. Existe otro ser, *Üúníjya Bóoa*, la boa pintada, también llamada *Nújpa Bóoa*. Ella cuida el agua, es la encargada de las inundaciones, de la sequía y de la vaciada de los ríos. Con ella hay que comunicarse para que cuide cuando se navega en las aguas y también para que no haga llover. Otros seres como *Mííkuru* son las estrellas, son los mensajeros para la comunicación con los astros grandes y nos indican cuando es invierno o verano.

Méhllíñé Súkobára Nuubúmú jimééwa es la santa abuela. Ella está debajo de la tierra, protege a las personas de las diversas enfermedades y también hace dormir a sus nietos. Hay otro ser que es el *Mémájéhora Kujúwa Chichi*, el rayo. Él tiene mucho contacto con el sol, es el fuego. Cuando el hombre consume mucho de la naturaleza y no da nada a cambio, el brujo llama a la piraña gigante, *Úwáájí Níjyáa Wájya*, para que su espíritu le devore el corazón. *Újkómu Wájya*, tigre de agua, es el padre de todo lo malo que ocurre en el mundo *bora* y es la yuca brava o venenosa.

Pero también existen otros mundos, como el Mundo del Hacha, también conocido como mundo occidental o mundo del negocio. Allí están las herramientas de trabajo y las armas de fuego. También está el Mundo de la Garza, *Ihchúbá*, espíritu de la belleza y la alegría del Creador. Allí no ha llegado nadie. *Ihchúbá* es un mensajero entre los mundos y su visita limpia de enfermedades al mundo *bora*. Por último, está la Tierra Santa, *Mésúkóbará Nuubúmú Iiñúji*, donde nunca oscurece. Los espíritus de los muertos buenos se desplazan por este espacio con coca, *ampiri* (esencia de tabaco) y cahuana. Los *bora* se comunican espiritualmente entre ellos.



183



184

IMAGEN 183. Hombre *ocaina* (ILV, 1970s).

IMAGEN 184. Mujer *ocaina* con su vestimenta tradicional (ILV, 1970s).

Ocaina

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Esta etnia (también llamada *okaina*, *oreb o*, *diokaya*) se encuentra ubicada en la Región de Loreto entre los ríos Yaguasyacu, Ampiyacu, Putumayo y Algodón. Los datos estimados de la población *ocaina* en los años 1970s consideraban un mínimo de 150 personas (Wise y Ribeiro, 1978) y un máximo de 500 (Varese, 1972). Este grupo, al igual que los *bora* y los *huitoto*, sufrió un severo proceso de despoblamiento como consecuencia del "boom" del caucho. Wise y Ribeiro (1978) señalan que el 55-60% de los actuales matrimonios *ocaina* se realizan con mestizos o con parejas de los grupos *bora* y *huitoto*. En la actualidad, los 97 individuos censados representan el 0,04% de la población indígena (INEI, 2009).

En Perú, este grupo se encuentra reducido principalmente a tres comunidades localizadas en el Putumayo: Remanso, Betania y Esperanza. Remanso tiene 42 familias y 171 individuos según censo de AIDSESEP (1989). No obstante, otros testimonios posteriores aseguran una población de 220 habitantes (Fabr , 2005). Por su parte, Betania tiene 22 familias con 80 personas, y Esperanza 18 familias y 75 habitantes (AIDSESEP, 1989). De esta forma, la información disponible es muy discondarte. Ambas comunidades tienen reconocidas y tituladas sus tierras, con un total de 1.094 y 6.609 hectáreas, respectivamente.

Los *ocaina* también se localizan en Colombia en los márgenes de los ríos Apaporis, Caquetá y Putumayo, donde su población se estima en 380 personas. A principio del siglo XX, en Colombia, los *ocaina* habitaron el Alto Igar -Paraná y el Alto Cahuinar , y se calculaba su población en 2.000 personas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Poco se conoce sobre la historia de esta etnia antes del siglo XIX, ya que los primeros contactos documentados se dan alrededor de la explotación del caucho en las últimas décadas del siglo XX. La historia de los *ocaina* está estrechamente ligada a la de los *huitoto* con quienes comparten, junto con los *res garos* y *andoques*, muchas características culturales. Los *ocaina*, junto con los *huitoto*, *bora* y *res garos*, y otras etnias, fueron rápidamente esclavizados por las empresas caucheras, especialmente por la Casa Arana o *Peruvian Amazon Company*, cuyo propietario era Julio César Arana. Se estima que varios miles de *ocaina* fueron asesinados durante el "boom" cauchero. A finales del siglo XIX, se produjo la matanza de alrededor de 40 mil indígenas del Putumayo como resultado de la explotación del caucho.

Producto de esa esclavitud, la población fue diezmada en grandes proporciones, reubicada en lugares ajenos a su territorio original y su organización social fue seriamente alterada. Esta situación permaneció

hasta que tuvo lugar el llamado Conflicto Colombo-Peruano década de los años 1930s, ya que siendo peruanos, los caucheros tuvieron que retirarse al sur del río Putumayo y a los alrededores del río Tarapacá, al sur del río Amazonas.

Ante esta situación, los *ocaina* iniciaron un proceso de reconstrucción étnica en el cual modificaron su sistema de organización social tradicional, su lugar de residencia y de vivienda colectiva -anteriormente en los interfluvios de los ríos-.

En los últimos años del siglo XX este grupo se ha visto envuelto en conflictos como procesos de colonización, tráfico de pieles de animales silvestres, narcotráfico, y explotación de oro y de madera.

Actualmente en el Perú, los *ocaina* se encuentran en proceso de asimilación a los *huitoto*.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los asentamientos *ocaina* son pequeños y agrupan un promedio de 47 personas. La tasa bruta de mortalidad se ubica en un 15,9%.

Son prácticamente inexistentes los trabajos que brindan información acerca de la estructura organizativa de las comunidades. Girard (1958) señala escuetamente que "no difieren de los *bora* y *huitoto*". Su organización social se basa en clanes patrilineales que poseen nombres de animales. Cada clan tiene su jefe o *Tjuuma*. Su patrón de residencia es patrilocal y su regla de matrimonio es la exogamia. El jefe de cada linaje tiene funciones políticas y religiosas. Su cargo se transmite al mayor de los hijos. La representación política de la comunidad recae desde hace pocos años sobre un cabildo, conformado por una familia extensa y uno o dos capitanes de acuerdo a la comunidad.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Actualmente la economía de los *ocaina* depende de la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Además, comercializan a pequeña escala en el poblado de Pebas o en la guarnición militar de Pijuayal, plátano, maní, maíz y piña. En el pasado reciente trabajaron en la extracción de madera, actividad controlada por patrones, haciéndose extensiva esta relación de dependencia a muchas de las actividades controladas por patrones, haciéndose extensiva esta relación de dependencia a muchas de las actividades comerciales que realizan hoy en día.

Dentro del grupo étnico *huitoto* tienen primordial importancia las prácticas de horticultura y procesamiento de yuca, caza, pesca, cocción del casabe, el tejido de hamacas, la cestería, el uso de la coca mambeada, los rituales de la iniciación de la pubertad y las prácticas caníbales mantenidas hasta un pasado reciente.

ESCOLARIDAD

No se observan diferencias significativas en los niveles de analfabetismo entre la población masculina y femenina. Se evidencia, sin embargo, un bajo nivel educativo en la población. El 40% tiene la instrucción primaria como mayor nivel alcanzado; el 3% no cursó estudios de ningún tipo, y el 42% y el 13% accedieron a seguir estudios secundarios y superiores, respectivamente.

De las cuatro escuelas primarias existentes, solo funcionan dos, conducidas por maestros indígenas y que tienen la categoría de centros unidocentes.

Este grupo presenta una lengua ancestral (*ocaina*) que pertenece al tronco de lenguas *bora-witoto*. Se estima que la escisión entre *ocaina* y *huitoto* se remonta a hace 3.500 años (1.500 a.C.). Debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo pasado con la explotación del caucho, se evidencia una gran confusión en la clasificación etnolingüística.

VULNERABILIDAD

Por su reducido volumen poblacional y su franco proceso de asimilación al grupo *huitoto*, se encuentra en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.



MAPA 11. Mapa de distribución de la familia *Harakmbut*.

Familia Harakmbut

La familia *Harakmbut* se ubica en las Regiones de Cusco y Madre de Dios, asentada a orillas del río Madre de Dios. Esta familia comprende varios pequeños grupos: *amarakaeri*, *arasaeri*, *huachipaeri*, *kisamberi*, *pukirieri*, *sapiteri* y *toyoeri*, que suman un total de 4.215 personas según el Ministerio de Cultura (2017). Los *amarakaeri*, con unas 1.000 personas censadas, son el grupo más numeroso.





186



187

IMAGEN 186. Padre e hijo *amarakaeri* de la comunidad de San Miguel de Shintuya (P. Mayor, 2007).

IMAGEN 187. *Amarakaeri* tomando rapé (Harriet Fields y Hattie Kneeland, 1966, fotos donadas por David Fauss).

Amarakaeri

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se localizan en las Regiones de Cusco y Madre de Dios entre los ríos Colorado, Madre de Dios, Inambari, Yshiri, Punkuri y Malinowski.

La familia *Harakmbut* comprende varios pequeños grupos: *amarakaeri*, *arasaeri*, *huachipaeri*, *kisamberi*, *pukirieri*, *sapiteri* y *toyoeri*. Los datos poblacionales para el conjunto de la sociedad *harakmbut* en los años 1970s estimaban una población entre 518 (Wise y Ribeiro, 1978) y 2.900 personas (Varese, 1972). Helberg (1996) señala la existencia de una significativa caída demográfica para esta sociedad, después de los primeros contactos y estimó que la población (700 personas) representaba solo el 15% de la antigua población. Hoy en día los *harakmbut* parecen estar recuperándose. En la actualidad existe un total de 1.043 personas, que representa únicamente el 0,3% del total de la población indígena censada (INEI, 2009).

Dentro del pueblo *harakmbut*, los *amarakaeri* son el grupo más numeroso, con 1.000 personas censadas. Los *toyoeri* son apenas 248 y los *huachipaeri* 159, en tanto que los *arasaeri*, *pukirieri* y *kisamberi* registran únicamente 122, 57 y 37 personas censadas, respectivamente. Por último, los *sapiteri* no presentan información demográfica oficial alguna debido a su reducida población. Por ser el *amarakaeri* el grupo demográficamente dominante y conocido en la literatura antropológica bajo esa denominación, hemos optado por asumir ese nombre para identificar a la población *harakmbut* en la presente ficha.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Desde la época precolombina hubo una permanente relación con la sociedad inca, el intercambio de productos locales por elementos andinos era una constante. Asimismo, los *incas* tenían desplazadas poblaciones andinas que se dedicaban al cultivo de coca, producto importante en ese tiempo para la sociedad andina.

Durante la época colonial fracasaron las expediciones de Pedro de Candía (1538) y Alvarez Maldonado (1567-68) al Alto Madre de Dios y la de Atunes hasta el río Beni (1538-39). Hubo además una tentativa fracasada de evangelización por parte del Convento de Santo Domingo del Cusco hacia 1768.

Ya en el siglo XIX, durante la República Peruana, la Junta de Vías Fluviales interesada en descubrir una vía navegable de conexión entre el río Madre de Dios y el Amazonas auspició una serie de nuevas exploraciones. En 1873, el coronel peruano Baltazar La Torre murió en el Alto Madre de Dios a consecuencia de las flechas indígenas. En 1879, Luís Robledo llevó a buen término sus exploraciones en el Urubamba y Madre de Dios.

Siempre fueron temidos por su ferocidad, y ahora son una leyenda en el río Madre de Dios. Fueron llevados con látigo y rifle a los centros de explotación del caucho, de allí nació el odio al hombre blanco, constituyendo un verdadero peligro. De esta forma, durante mucho tiempo cortaron toda comunicación entre el Alto Madre de Dios y el resto de la región. Fueron temidos incluso por los caucheros debido a sus ataques sorpresivos y, amparados siempre en las espesuras de los bosques, era imposible acercarse a ellos y establecer contacto amistoso.

La época del caucho dio inicio a una etapa de violencia contra las poblaciones indígenas. Entre 1890 y 1894, ocurrió un probable contacto entre el personal del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald y los *harakmbut*.

En 1901, la orden dominica inició la exploración de esta región con fines de evangelización. En 1908 se fundó la Misión de San Luís del Manu en la confluencia de los ríos Alto Madre de Dios y Manu, lugar donde se había establecido anteriormente un grupo de caucheros. Tras la caída del precio del caucho la misión se retiró al ser objeto de continuos ataques.

En 1940, se realizó la expedición Wenner Green dirigida por el antropólogo Paul Fejos, con participación de misioneros dominicos. En 1943, estos mismos misioneros contactaron nuevamente con los *harakmbut* y reabrieron la Misión de San Luís del Manu. Este establecimiento fue luego destruido por una inundación y, en 1958, se trasladó al punto donde se encuentra hoy en día bajo el nombre de San Miguel de Shintuya.

En la década de los 1970s, se construyó la carretera de penetración Cusco-Madre de Dios que terminó en la Misión de Shintuya. Paralelamente se inició la penetración de colonos a la zona, estimulada por el Estado como una alternativa a la reforma agraria. Esto coincidió con el período de explotación petrolera desarrollado en la zona entre 1973 y 1976.

Paralelamente al desarrollo de los acontecimientos señalados en el Alto Madre de Dios, en la zona del río Karene o Colorado, comenzó la explotación aurífera a gran escala ante un incremento en el precio internacional de este metal. Como resultado, la población *harakmbut* de esta zona se vio involucrada en relaciones de habilitación ante patronos ubicados en la boca del río Colorado, que a su vez dependían de capitales establecidos en Puerto Maldonado.

La creación de la Federación Nativa de Madre de Dios en los años 1980s como una instancia de representación interétnica, aglutinó las demandas y propuestas de desarrollo de diferentes Pueblos Indígenas de la región.

En el año 2000, el estado peruano oficializó la creación de la Reserva Comunal *Amarakaeri*, en atención a las aspiraciones del pueblo *harakmbut* y de una lucha de más de 12 años de las comunidades indígenas que reclamaban un manejo sostenible de sus recursos y el respeto a sus territorios. Por su ubicación estratégica, esta reserva está destinada a formar junto a otras áreas protegidas, como el Parque Nacional del Manu, un corredor biológico único en el mundo.

ESTRUCTURA SOCIAL

Este grupo tiene registrado un elevado porcentaje de hombres (58,5%) respecto a mujeres (41,5%), uno de los mas altos entre la población indígena amazónica del país. La tasa bruta de mortalidad es baja (4,1%), por debajo del promedio nacional (7,5%).

Los grupos familiares localizados vivían diseminados en el territorio de acuerdo a los patrones culturales de su sociedad tradicional, formando grupos de residencia patrilineales y de clanes exogámicos, lo que permitía tener preferencias matrimoniales con los primos cruzados.

Los *harakmbut* se encuentran organizados en siete clanes o patrilineajes localizados. La norma ideal de matrimonio es el intercambio de hermanas entre dos clanes, dándose dicha relación de intercambio entre los siete clanes. Así, cada clan puede intercambiar mujeres con los seis restantes. Esto guarda coherencia con la terminología de parentesco de tipo Dravidio, según la cual son parientes consanguíneos los miembros del propio clan y son parientes afines teóricamente los seis clanes restantes.

El matrimonio preferencial es con la prima cruzada bilateral -hija de la hermana del padre/hija del hermano de la madre-. Además, el matrimonio se encuentra prohibido entre individuos cuyas respectivas madres sean hijas de un mismo padre. Existe el servicio matrimonial en casa del suegro, que tiene una duración de por lo menos dos años. Actualmente, en algunos casos se da la matrilocalidad.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La subsistencia de los *harakmbut* depende de la horticultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección. Los principales cultivos de los huertos son yuca, caña de azúcar, plátano, maíz, maní y piña. En décadas anteriores, cuando las empresas petroleras operaban en la zona, los indígenas les vendían maíz, yuca y plátano. En la actualidad, la producción agrícola tiene por destino el autoconsumo.

Los *harakmbut* también se dedican a la extracción forestal de forma individual y en pequeños grupos, habilitados por comerciantes. Sin embargo, la mala gestión de esta extracción ha supuesto la pérdida del recurso y con él, la pérdida de fauna en sus territorios. De esta forma, la actividad de la caza en muchas de sus comunidades ha experimentado una drástica disminución.

Las comunidades situadas en el río Colorado se dedican a la extracción de oro, producción que llega a los mercados internacionales a través de una amplia red de intermediarios. Ello ha llevado en muchos casos a la transformación de la economía y al abandono de las actividades productivas tradicionales. Además, esta extracción informal ha ayudado a contaminar el río hasta límites peligrosos para la salud en la región.

ESCOLARIDAD

Entre los *harakmbut* se presenta un 25% de analfabetos, con niveles similares entre la población masculina y femenina. Comparativamente a otros grupos, esta población tiene un importante porcentaje de personas que ha cursado estudios secundarios (49% del total de la población), a pesar que en las comunidades *harakmbut* no existen colegios secundarios, esta educación se recibe en Puerto Maldonado o en Cuzco.

El 27% de dicha población ha concluido la educación primaria como el mayor grado de instrucción y tan solo el 11% accedió a estudios superiores. La educación inicial o pre-escolar no se encuentra muy difundida entre los *harakmbut*.

Catorce maestros, en su mayoría mestizos (10), imparten instrucción primaria e inicial en las escuelas de las comunidades *harakmbut*.

Este grupo étnico posee una lengua ancestral, el *amarakaéri* (*sirineiri*, *mashco*, aunque este último es un término negativo). Esta lengua es hablada en Perú por unas 500 personas y tiene cinco dialectos. El grupo *haramkbut* suele ser bilingüe, y utiliza el castellano en las transacciones económicas, mientras que mantiene la lengua tradicional para comunicarse con otros miembros de la comunidad. Sin embargo, debido sobre todo a la constante llegada de inmigrantes propiciada por la construcción de una carretera que los comunica con Cuzco, poco a poco el uso de esta lengua *amarakaéri* está cayendo en desuso.

VULNERABILIDAD

Se le considera como un grupo de *alta vulnerabilidad*, tanto por la composición demográfica de los sub-grupos que constituyen esta etnia, como por el gran impacto de las actividades de minería aurífera que tiene lugar en su territorio.

COSMOVISIÓN (HUACHIPAERIS)

La denominación *huachipaeri* tiene por equivalente en castellano “hombre que vive bajo el puente”, descendientes del *Wanamey* árbol mítico del cual se originó toda vida en este mundo en la cima del mismo nombre (*Wanamey*). La cosmovisión se basa en que todos son iguales, las plantas, los animales y el hombre. Al mismo tiempo, como parte de la madre naturaleza, existe un espíritu que armoniza nuestra relación con ella.

Entre los *huachipaeri*, el mundo donde habitan, denominado *Wandari*, ya estaba antes de que aparecieran las personas y tenía una forma similar al actual. Pero existía también un mundo encima llamado *Kurundari*, y un mundo debajo denominado *Seronhahihue*, además de otros lugares míticos inalcanzables por los humanos.

Existían también distintas entidades espirituales y personajes míticos que se relacionaban con las personas como los seres del río llamados *Wuaneri* y los seres del bosque denominados *Numberi*, los cuales podían ser espíritus buenos (*Oteri*) o espíritus malos (*Asito*), o buenos y malos a la vez, dependiendo del comportamiento de las personas hacia ellos.

En el caso de los animales, estos poseían una dimensión espiritual, y cada especie se hallaba sometida a la autoridad de un espíritu jefe *Wuantupa*, quien controlaba el uso de la carne de los animales por las personas. Cuando los cazadores lo encontraban, este les podía brindar un mayor acceso al mundo de los espíritus, o causarles enfermedades como castigo.

Tradicionalmente los huachipaeri creían en *Amana*, una gran roca sagrada, la cual curaba sus enfermedades y a la cual formulaban sus pedidos respecto a todo lo que les hacía falta, a través de una conversación efectuada por los ancianos del grupo. Sin embargo, en algún momento vinieron personas extrañas que profanaron el lugar, tocaron la Gran Roca, y esta perdió todas sus propiedades benéficas.

Las personas poseen un espíritu inmortal, el cual después de la muerte se dirige a deambular por el bosque, los ríos y los caminos, tomando ocasionalmente la forma de animales, plantas o remolinos en el agua, y al ser molestados por las personas vivas pueden tomar distintas represalias.

Los ancianos cuentan que antiguamente algunas cosas eran diferentes, pero llegó una gran catástrofe de la cual solo lograron sobrevivir unas pocas personas y animales, que son los que actualmente existen.



MAPA 12. Mapa de distribución de los ese'ejja pertenecientes a la familia *Tacana*.

Familia Tacana

Se encuentran ubicados en la región fronteriza entre Bolivia y Perú. Esta familia está muy emparentada con la familia *Pano*, hasta el punto que hay investigadores que han establecido relaciones genéticas entre ambos grupos. No obstante, en la actualidad parece evidente que ambos grupos se encuentran diferenciados.

Ese'ejja

LOCALIZACIÓN Y CENSO

En Perú, este grupo étnico, también denominado *huarayo* o *tiatinagua*, se localiza en la Región de Madre de Dios entre los ríos Madre de Dios, Tambopata y Heath (en los Distritos de Tahuamanu y Tambopata). También viven en Bolivia, donde se les conoce bajo la misma denominación. Su población total en ambos países se estima en 1.867 personas.

Von Hassel (1905) estimó su población en 3.000 individuos, aunque se supone que esta cifra es exagerada. Las estimaciones en los años 1970 ubican la población *ese'ejja* entre 600 (Wise y Ribeiro, 1978) y 2.100 individuos (Varese, 1972). En la revisión de la información del censo de 1981, se determinó un total de 680 *ese'ejja* empadronados. En la actualidad, la población de este grupo dentro de Perú es de 588 (INEI, 2009) ó 722 habitantes (Ministerio de Cultura, 2017) y representan el 0,1% del total de la población indígena.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Según Zeleny (1976), probablemente los incas entraron en contacto con los *ese'ejja* a partir de la época de Sinchi Roca y Yahuar Huaca (s. XIII) en el valle del río Beni. Los primeros contactos con el mundo occidental parecen haberse producido en el siglo XVII, pero estos no pasaron de ser esporádicos y fugaces. Tras el primer contacto europeo en 1567, se produjo la expedición de Maldonado a la región del Alto Madre de Dios y, posteriormente, la entrada del Padre Domingo Alvarez de Toledo, quien llegó hasta el territorio habitado por los *ese'ejja*.

Este tipo de relación se mantuvo hasta el siglo XIX; recién en la primera década del siglo XX se establecieron contactos más fluidos a partir de algunas expediciones de científicos naturalistas y de militares que exploraron la frontera amazónica entre Perú y Bolivia.

En 1887, los *ese'ejja* habitaban en las cabeceras de los ríos Madre de Dios y Madidi. Hacia 1900, estos se encontraban ubicados en las cabeceras del Heath y del Tambopata. Durante este período del caucho tuvieron varios enfrentamientos con los patrones que circulaban por su territorio, lo que probablemente ocasionó una fuerte bajada demográfica.

A principios del siglo XX, los *ese'ejja* se dividieron en tres grupos: los *bahuajja* (Tambopata y Madre de Dios), los *sonenes* (río Heath) y los *ese'ejja* (ríos Beni y Madidi), estos últimos con una fuerte influencia del Instituto Lingüístico de Verano.

A fines de la segunda década del siglo XX, sacerdotes franciscanos persuadieron a un grupo *ese'ejja* a ser parte de una misión que regentaban cerca de Puerto Maldonado. Este hecho da inicio a una permanente rela-

ción entre los *ese'ejja*, el mundo occidental y los grandes procesos migratorios que los llevaron a dispersarse por las extensas cuencas de los ríos Beni y Madidi en Bolivia. El permanente contacto que empiezan a establecer con las sociedades peruanas y bolivianas inició el decrecimiento de su densidad poblacional, debido principalmente a las epidemias traídas por los blancos.

Sin embargo, las características de su cultura y de su organización social se mantuvieron y solo comenzaron a modificarse significativamente cuando algunas comunidades fueron contactadas, a mediados de los años 1950s, por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano.

Actualmente se encuentran bajo la influencia de misioneros católicos y, más recientemente, de adventistas, maronitas y pentecostales, entre otros.

ESTRUCTURA SOCIAL

El promedio de habitantes por comunidad es de 200 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 13,3‰.

Los *ese'ejja* se caracterizan socialmente por estar divididos en clanes. Se encuentran organizados en asentamientos constituidos por dos mitades patrilineales exogámicas, dándose un intercambio de mujeres entre estas dos mitades de acuerdo a una regla de matrimonio preferencial con la prima cruzada (hija del hermano de la madre o hija de la hermana del padre). La residencia post-matrimonial es virilocal (con la familia del esposo).

Los *ese'ejja* se casan a temprana edad, los varones a partir de los 14 años y las mujeres a partir de los 13 años, siendo los padres los encargados de escoger y negociar la unión de la futura pareja. Para lograr este cometido se lleva a efecto una ceremonia en la que el padre de la mujer invita a la fiesta a toda la comunidad. Es entonces el jefe de la comunidad el encargado de oficializar la unión. Después de la ceremonia, la nueva pareja se va a la playa por un corto periodo, retornando para habitar en la casa de los padres del marido. La cultura permite aún la práctica de la poligamia.

Al ser una cultura netamente patriarcal, el liderazgo está destinado solo a los hombres, existiendo paralelamente rivalidad entre los líderes de cada grupo *ese'ejja*.

En las últimas décadas y debido a los procesos de sedentarización promovidos por las misiones se han trastocado los sistemas de parentesco, así como la organización social y política del grupo.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La cultura de este pueblo ha sufrido notables cambios en las últimas décadas. Varios de ellos se han producido al generarse un paulatino abandono de la forma de vida itinerante que tradicionalmente mantuvieron. Este abandono de la vida nómada es una de las repercusiones del trabajo realizado por las misiones evangélicas en los últimos 50 años.

La vida sedentaria ha reducido el acceso a los diversos ecosistemas amazónicos con los que estuvieron tradicionalmente relacionados. Hoy en día, los *ese'ejja* practican la horticultura de roza y quema. Esta última constituye una actividad cotidiana. Destinan al mercado pequeños excedentes de maíz, arroz, yuca y plátano. Trabajan, además, en la recolección de castañas, madera y caucho. Igualmente practican la caza, la pesca y la recolección. Durante la época de lluvias se prioriza la caza, que por lo general es nocturna. La caza suele realizarse en grupos de dos o tres personas debido a que los *ese'ejja* tienen la creencia que si la caza se practica de manera individual los malos espíritus pueden matar al cazador. Utilizan instrumentos de cacería como el rifle, la escopeta y la trampa, y van ayudados por perros.

Debido a la riqueza de especies en los ríos, arroyos y lagunas, la pesca se ha convertido en la fuente más importante de obtención de alimentos para el pueblo *ese'ejja*. Durante la época seca la pesca se realiza en arroyos, lagunas y estanques; en tiempo de lluvias esta se realiza en ríos, empleando instrumentos como el anzuelo, el arco y flecha, rifle de salón y arpón.

ESCOLARIZACIÓN

El 37% de la población solo alcanzó el nivel de educación de primaria, el 34% pudo acceder a estudios secundarios y un 14% a estudios superiores.

Del total de maestros (nueve) que trabajan en escuelas de nivel inicial y primario, ocho son mestizos. No existe entre las comunidades *ese'ejja* escuelas de enseñanza secundaria.

Los cambios de mayor envergadura que se generaron después de la influencia de las misiones radican especialmente en los ámbitos de la música, danza, prácticas religiosas y rituales, y en el conocimiento y cultivo de la medicina tradicional. En la actualidad ya no ejecutan ninguna danza, no interpretan ningún canto propio, ni organizan ceremonias de carácter religioso; tampoco mantienen conocimientos de medicina tradicional y solo cuentan con uno o dos curanderos.

Si bien gran parte de los cambios que se han producido en la cultura de los *ese'ejja* están en directa relación con el trabajo que han desplegado los misioneros, también habría que destacar que dicho trabajo ha permitido que la lengua indígena se preserve e incluso se fortalezca. El idioma *ese'ejja* procede de la familia lingüística *takana*. La totalidad de los miembros de este pueblo se comunican en su propio idioma, cuentan con un alfabeto en el idioma nativo y muchos saben leer y escribir en *ese'ejja*.

VULNERABILIDAD

Por su reducido volumen demográfico y carencia de servicios de salud, a los que se añaden las actividades de exploración de hidrocarburos, puede considerarse a este grupo en una situación de *alta vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

Los *ese'ejja* conciben cuatro dimensiones o planos dentro de lo que es su cosmovisión. La primera dimensión corresponde al mundo subterráneo en el que viven personas desconocidas. La segunda dimensión corresponde a nuestro mundo en el que se puede gozar de muchos bienes, mundo que en un principio era una gran masa de agua donde solo se podía vivir nadando y navegando, lo que explica las características náuticas del pueblo *ese'ejja*. En el tercer plano se encuentra el Dios bueno o *Eyacuiñajji* de donde también provienen los antepasados de los *ese'ejja*. Finalmente, en el cuarto plano se ubican los cuerpos celestes que son además espíritus que tienen forma de gente.

En cuanto a sus mitos, estos están asociados a cada categoría natural o cultural que los *ese'ejja* otorgan. Por ejemplo, *Edosiquiana* es el creador de los animales y de las plantas, y cumple una función de mediador que busca el equilibrio de la energía entre la humanidad y la naturaleza.



MAPA 13. Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia *Tukano*: orejón (1) y secoya (2).

Familia Tukano

La familia *Tukano* se localiza en el noroeste de la Amazonía, en territorios de Brasil, Colombia, Perú y Ecuador. Se cree que esta familia protagonizó un movimiento de dispersión geográfica proveniente de la actual Colombia.

En Colombia las lenguas más habladas son el *siona*, el *coreguaje* y el *tama*. En Ecuador se dan también el *secoya*, el *angotero*, el *tetete* y el *siona*. En Perú, solo los Pueblos Indígenas *secoya* y el *orejón-maihuna* hablan este idioma. El *siona*, el *coreguaje* y el *tama* son relativamente cercanos. El *siona* tuvo la fortuna de ser utilizada por los misioneros franciscanos como lengua general de los indios del Putumayo y Caquetá, lo cual ayudó a su conservación.



188



189



190

IMAGEN 188. Indígenas *mai huna* (grabado de Marcoy, 1875).

IMAGEN 189. Anciana *mai huna* (Cristina López Wong, 2008).

IMAGEN 190. Hombre *mai huna* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

Mai Huna

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se encuentran en la Región de Loreto entre los ríos Yanayacu, Sucusari, Algodón y Putumayo. A mediados de los años setenta este grupo tenía una población entre 190 y 600 personas (Uriarte, 1976; Wise y Ribeiro, 1978). El censo de 2007 (INEI, 2009) nos da una población de 190 individuos, y el Ministerio de Cultura (2017) considera una población de 253 personas. Pero esos datos parecen estar subestimados ya que sumando la población de sus cuatro principales comunidades obtenemos una población superior a los 450 habitantes. Los *orejones* constituyen solo el 0,1% del total de la población indígena censada en Perú.

La disminuida población denota la situación inestable de ambos grupos. Existen dos tipos de grupos: en contacto intermitente y en contacto permanente. Los primeros llevan los cabellos largos, se pintan el cuerpo y se perforan los lóbulos de sus orejas para decorarlos con palos o plumas; en cambio, los segundos se afeitan las patillas, llevan pelo corto, y antiguamente colocaban discos de hasta 15 centímetros en sus lóbulos.

Viven en cuatro comunidades: (1) río Algodón, la comunidad de San Pablo de Totoya; (2) quebrada Yanayacu, las comunidades de Puerto Huamán y Nueva Vida y, (3) río Sucusari (en el curso alto de dicho río), donde se encuentra la comunidad Sucusari. Además, una menor parte de la población vive esparcida en asentamientos *bora*, *huitoto* y mestizos.

Son conocidos como *orejón*, *coto*, *maijiki*, *payagua*, *payoguaje* y *tutapishco*. El nombre *orejón* les fue dado por tener sus orejas deformadas por discos de balsa. Sin embargo, ellos suelen autodenominarse con el vocablo *Mai huna* que pertenece a su lengua ancestral.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los *orejones* descienden de los *payaguas*, grupo *Tukano* occidental. Con el primer contacto europeo se desplazaron al extenso territorio entre los ríos Napo, Putumayo y Caquetá. Este movimiento fue resultado de diversas migraciones y relaciones interétnicas con otros grupos *tukano* occidentales y otras familias lingüísticas. De hecho, durante los siglos XVI y XVII, fueron considerados como "encabellados".

Durante el siglo XVI, fueron llevados a zonas de extracción de oro para trabajar como servicio personal de los encomenderos. A fines del siglo XVII, los *payaguas* huyeron al alto Magdalena, pero fueron nuevamente atrapados bajo el sistema de encomiendas. Hacia 1964, después de costantes rebeliones, quedaron libres de los encomenderos que no se atrevieron a ingresar en su territorio.

En el siglo XVIII los *payaguas*, junto con otros grupos *Tukano*, fueron reducidos por los misioneros jesuitas al sur y por los franciscanos al norte. Sin embargo, los misioneros no lograron sedentarizarlos. Una vez obtenidas las herramientas de metal huyeron nuevamente al bosque, sembrando continuamente el desorden en las diferentes misiones. A fines del siglo XVIII una parte de los *payaguas* se asentó en la zona del Napo, territorio reconocido como tradicional por los actuales *orejones*.

A inicios del siglo XIX, los *payaguas* son absorbidos por otros grupos *Tukano* occidentales, los *tama*, *siona* y *macaguaje*. La nueva República del Perú, propició en esos años la inmigración europea y el establecimiento de colonos en la Amazonía. De esta forma, entraron nuevos patrones que acabarían sometiéndolos a trabajos forzados.

A fines del siglo XIX, se desarrolló la explotación del caucho y cayeron bajo el dominio de sucesivos patrones dedicados a esa actividad. Durante este período estos dan a los *orejones* los nombres de los ríos que ocupaban. En esta época se dedicaron principalmente al transporte del caucho de la cuenca del Napo a la cuenca del Putumayo, y a abastecer de leña a los barcos a vapor.

A fines del siglo XIX 300 familias de *orejones* vivían entre el Yanayacu y el Sucusari. Igualmente se reportó la existencia de 500 *orejones* en la Laguna del Zapote y el río Sucusari (Bellier, 1983).

Hacia 1925, recibieron por primera vez la denominación de indios *koto* u *orejones*. Hacia fines de este período cesaron las guerras intratribales, por falta de guerreros debido a la considerable caída demográfica. Fue entonces cuando empiezan a abandonar sus adornos étnicos tradicionales, iniciando de esta forma una mayor integración a la sociedad regional.

Entre 1920 y 1940, los *orejones* fueron empleados en la explotación de leche caspi, madera de rosa, marfil vegetal y pieles de animales. Hacia los años 1960s, bajo una nueva generación de patrones llegados de San Martín, se dedicaron a la explotación maderera.

Entre 1955 y 1975, debido a un acuerdo entre el Gobierno peruano y el Instituto Lingüístico de Verano, los *orejones* fueron reconducidos por los religiosos. De esta forma, este grupo recibió una fuerte influencia de los evangelistas. Fue adiestrado un maestro bilingüe y, desde entonces, se inició la escolarización de los *orejones*.

ESTRUCTURA SOCIAL

El grupo residencial está constituido por una casa plurifamiliar, rodeada de casas satélite unifamiliares. Los *orejones* se encuentran organizados en clanes patrilineales. De los cinco clanes originales, en la actualidad dos se han extinguido y aún sobreviven tres clanes. El matrimonio exogámico es concebido como un intercambio restringido entre dos clanes, es decir, como intercambio de mujeres entre dos clanes a lo largo de las generaciones. Así, entre el 40% y 50% de los casos, los hombres reproducen el matrimonio de su padre casándose con una muchacha del clan de su madre. La unión conyugal entre las diferentes unidades supone una relación rígida-

mente estructurada que se manifiesta en distintas formas de reciprocidad e intercambio.

La regla de residencia es post-matrimonial uxori-local -instalación con la familia de la esposa- y lleva a la dispersión en cada generación de hombres. Sin embargo, en los últimos tiempos este modelo parece haber sufrido una modificación, practicándose el intercambio ya no entre dos clanes sino entre los tres clanes existentes. La pauta tradicional de asentamiento consiste en malocas, grandes casas comunales bien construidas, diseminadas en amplias áreas y habitadas por familias extensas. Finalmente, en los últimos tiempos los *orejones* por influencia de los colonos *kichwa* y mestizos han institucionalizado del *compadrazgo*.

La mayor parte de las actividades, tanto sociales como económicas, están estrechamente relacionadas con ceremonias dirigidas por el chamán, quien a su vez oficia en los rituales del ciclo vital y se ocupa activamente en la cura de enfermedades. La tasa bruta de mortalidad es del 17,3‰.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Debido a la proximidad a la ciudad de Iquitos, su economía progresivamente va acercándose al mercado capitalista. Sin embargo, y a pesar de los cambios ocurridos, su modo de vida aún se basa en la agricultura de subsistencia, la pesca, y en menor medida la caza, debido a que las poblaciones de animales de la zona se han visto muy reducidas.

Durante la década de los 1970s, los *orejones* se dedicaron a la explotación de madera, trabajando para patrones ubicados en las cercanías de su territorio. Ante la desaparición de las especies madereras de mayor valor en el mercado, los patrones del Napo intentaron reconvertirlos en productores agrícolas para satisfacer la demanda de alimentos de la ciudad de Iquitos. Les ofrecieron semillas gratuitamente y ocultaron a los nativos la información sobre el precio de los productos en el mercado.

En los últimos años se ha apreciado una tendencia a liberarse del control de los patrones ante la posibilidad de intercambio con los regatones o comerciantes de paso, a quienes venden sus productos de caza, cultivos y artesanía.

ESCOLARIDAD

Esta etnia presenta un elevado índice de analfabetismo (45%). El 24% de la población no ha asistido a ningún centro educativo y el 44% ha finalizado la educación primaria como mayor nivel de instrucción alcanzado. La educación secundaria y la superior han representado una opción para el 26% y 5% de la población, respectivamente.

En las comunidades *orejones* funcionan cuatro escuelas primarias con cinco docentes (tres de ellos son indígenas) con la responsabilidad de impartir la instrucción escolar.

VULNERABILIDAD

Debido a su reducido volumen demográfico y a su baja cobertura de salud, se les considera en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.

COSMOVISIÓN

El creador del mundo es el padre Sol, dios antropomorfo que concibió un cosmos de tres niveles compuesto de un disco terrestre plano, una bóveda celeste y una región paradisíaca situada bajo la tierra. Pobló luego la tierra y creó los animales y las plantas, dando a cada especie un conjunto de normas de conducta de acuerdo a las cuales deberían vivir y multiplicarse. Pero el Padre Sol solo creó un número limitado de animales y plantas, y puso estas dos categorías bajo el cuidado constante de ciertos seres sobrenaturales que habrían de resguardarlas y protegerlas contra eventuales abusos. Más aún, asignó a su creación una extensión limitada de tierra, más o menos circular. De esta forma, el mundo es una proposición limitada, claramente limitada. La creación no fue llevada con un único acto, sino que es continua y sin interrupción, pues desde el principio el Padre Sol ejerce una fuerza fertilizadora. Es la energía del Sol, concebida por los *Tukano* como luz y calor seminal, la que hace que las plantas crezcan, los frutos maduren y los hombres y animales se reproduzcan; energía creativa no solo en el sentido germinal, biológico, sino también en el sentido de iluminación espiritual y adquisición de sabiduría. La esencia de esta fuerza se imagina como un poder masculino que fertiliza a un elemento femenino, que es el mundo. En el pensamiento *Tukano* la biosfera tiene los dos aspectos masculino y femenino, pero, vista como un todo, su carácter esencial es femenino y sobre él ejerce su poder el Sol.

Secoya

LOCALIZACIÓN Y CENSO

La etnia *secoya* es uno de los grupos más antiguos de la Amazonía (entre 1500 y 2000 años atrás). Son los habitantes ancestrales del espacio limítrofe entre Perú, Ecuador y Colombia.

Los *secoya* y *siona* han permanecido emparentados desde hace mucho tiempo. Sin embargo, en la actualidad se hace referencia a ellos como dos etnias separadas. Es importante destacar que, de la “Gran Nación” que los conquistadores españoles encontraron en el período de conquista, en la actualidad apenas quedan unos 2.300 si tenemos en cuenta todas sus ramas en los territorios nacionales de Ecuador, Colombia y Perú.

En el Perú, los *secoya*, también conocidos como *airo-pai*, habitan en siete comunidades distribuidas a lo largo de las quebradas Yubineto, Angusilla, Yaricaya, afluentes del alto Putumayo y en la quebrada Santa María en el alto Napo. En 1930, la región del Aguarico y del Napo tenía una población entre 200 y 700 habitantes (Tessman, 1930; Villarejo, 1959). Wise y Ribeiro (1978) estimaron su población entre 250 y 500 habitantes. El censo de 2007 registró un total de 921 individuos *secoya* que representan apenas el 0,3% de la población indígena censada en la Amazonía peruana (INEI, 2009). No obstante, el Ministerio de Cultura (2017) eleva esta cifra a 1.407 habitantes.

En Ecuador viven en la provincia de Napo, en las riberas de los ríos Eno, Napo Aguarico y Cuyabeno. Conjuntamente con los *siona*, su población ecuatoriana estimada asciende a 500 personas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La tierra de origen de los *secoya* es una quebrada o río que lleva el mismo nombre (Siekóya), tributario del Santa María o Wajoyá, a su vez un afluente del Aguarico, este último afluente del Napo en el territorio actual del Perú, en donde los *Ñañe siecopai* (dioses de colores) habitaron en el tiempo “anterior” y legaron todos los conocimientos de la cultura a los actuales *secoya*.

Los primeros testigos occidentales del siglo XVI afirman que esta nación se extendía por las cuencas de los ríos Napo y Putumayo. El grupo alcanzó una impresionante expansión en la cuenca amazónica en la época de la conquista, quinientos años atrás. Desde ese momento comienza no solo su retroceso poblacional y territorial, sino también la usurpación de sus pautas culturales. Hasta hoy mismo estos descendientes de lo que se ha venido llamando *Tukano* occidentales observan cómo progresivamente, toda su visión del mundo ha sido suplantada por diversos colonizadores.

Constituyen una etnia superviviente de lo que los primeros misioneros llamaron “la Gran Nación de los encabellados” por sus largas cabelleras. El término *secoya* es una españolización de la auto-denominación en *Pai Coca* (lengua *secoya*), *siekóya pai* que puede traducirse como “gente del río de rayas”. Esta denominación tiene estrecha relación con el origen mítico

de esta cultura, debido a que pintaban con achiote sus cuerpos y la *chusma* (una prenda de vestir masculina, similar a una camisa amplia, larga hasta las rodillas).

Este pueblo tuvo los primeros contactos misioneros hacia 1599, a partir de lo cual existe abundante información y relatos de cronistas sobre las incursiones de misioneros y los distintos medios de defensa que interpusieron los pueblos del área. En 1635, el Capitán Juan de Palacios y un grupo de soldados y franciscanos descendieron al Aguarico e intentaron sin éxito fundar una misión en un sitio llamado Ante.

A pesar de todo, los jesuitas recibieron derechos exclusivos sobre el área del Napo y Aguarico, llegando al apogeo de su evangelización entre 1709 y 1769. Los diversos intentos de las misiones por reducir y evangelizar a los *secoya* tuvieron resultados poco satisfactorios. El desconocimiento de aspectos intrínsecos de estas culturas que se resistían a compartir asentamientos aunque fuera con grupos de la misma etnia, el asesinato como respuesta a órdenes que no armonizaban con la percepción del mundo de los *tukano* (asesinatos de varios de los misioneros y sus ayudantes en poco más de cuarenta años), la inexistencia de una jefatura entre los *tukano*,... Todos ellos fueron factores que impidieron a las misiones consolidar su proyecto. Las misiones de los encabellados presentaban, sin embargo, una gran inestabilidad que terminó en un fuerte levantamiento en 1744. En 1769 quedaban solo dos misiones de encabellados.

En el siglo XIX se conocieron los graves efectos producidos por las enfermedades introducidas por los blancos, que diezmaron a la población de la región. En esta época se les denominaba como *piojés*. La actividad misional fue muy reducida y se dieron contactos esporádicos con comerciantes del río, donde intercambiaban productos forestales por herramientas de metal y ropa.

Los *secoya* no estuvieron exentos de los impactos y efectos de la explotación cauchera. Los testimonios orales dan cuenta de la terrible explotación de la que fueron objeto. Por ejemplo, la recompensa por el trabajo de cuatro años en la recolección de caucho eran dos pantalones, una camisa y un hacha. Otros relatos hablan de la desaparición de hombres que eran llevados a lugares distintos para la extracción del caucho. A pesar de ello, los *secoya* vivieron la época cauchera con menor crudeza que otras etnias. El llamado «boom» del caucho solo dejó huellas de violencia y un sistema de peonaje por endeudamiento que afectó a los *secoya* hasta los 1940s.

En 1941 estalló el conflicto entre Perú y Ecuador, los *secoya* se refugiaron en las quebradas, y un grupo *secoya* migró hacia Ecuador donde aún radican aproximadamente 300 en tres comunidades asentadas en el río Aguarico. Con la firma del Protocolo de Río de Janeiro y la demarcación de una nueva frontera internacional, se forzó la separación obligada de grupos familiares ubicados a ambos lados de la frontera, obstaculizando la conservación de vínculos de parentesco que anteriormente eran reforzados con visitas y nuevas alianzas.

En 1950, el Instituto Lingüístico de Verano reinició la actividad misional y desde 1969 instaló la educación escolarizada. En 1973, la gran mayoría

de familias *secoya*, en coherencia con su organización social, emigraron hacia los ríos Shushufindi y Aguarico, proceso que fue influenciado por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano con el propósito de facilitar su evangelización.

Los procesos de colonización espontánea incentivados por los estados han merchado sus territorios tradicionales y han provocado procesos de aculturación irreversibles. Toda el área del Aguarico y sus afluentes continuó relativamente desconocida hasta que, en los primeros años de los 1970s, las carreteras y caminos construidos por las compañías petroleras permitieron el acceso a la selva oriental peruana. En esa época, las empresas petroleras utilizaron a los *secoya* como mano de obra no calificada en el desbroce de la selva, la apertura de trochas y demás actividades relacionadas. Al mismo tiempo, los Pueblos Indígenas asentados a lo largo del Aguarico, *cofanés*, *siona* y *secoya* se vieron expuestos a las fuertes presiones económicas y socio-culturales de esta nueva sociedad compuesta por petroleros y su séquito de colonos y comerciantes.

Las mayores transformaciones de la cultura *secoya* tienen su origen en dos episodios: (1) la influencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, y (2) los impactos directos e indirectos de los proyectos extractivos. A nivel cultural, esta situación se refleja en la conversión al evangelio por parte de muchos *secoya* y en el abandono de las prácticas chamánicas, la alteración de las estructuras de parentesco, el incremento de matrimonios exogámicos, la incorporación de valores ajenos a su cultura, etc.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los *secoya* mantienen hasta el presente ciertas formas itinerantes y dispersas de asentamiento en las riberas de los ríos. Actualmente se encuentran viviendo un proceso de agrupación alrededor de una infraestructura comunitaria. La tasa bruta de mortalidad es del 1,3‰.

Los *secoya* se encuentran organizados en linajes patrilineales exógamos y localizados, que consisten en un hombre y su esposa, con sus hijos no casados, y con hijos casados, esposas e hijos. Tradicionalmente, los miembros de un patrilineaje viven juntos en una casa multifamiliar de planta oval donde el más anciano dirige los rituales chamánicos. La terminología de parentesco de este grupo es de tipo Dravidio, aunque en el lado ecuatoriano se observa una terminología de parentesco de tipo Omaha.

Entre los *secoya* peruanos la regla matrimonial es la de tomar una mujer de otro patrilineaje, considerado distinto al propio pero cercano de acuerdo con esta terminología. El matrimonio preferencial es con una mujer en la categoría de prima cruzada -hija del hermano de la madre o hijo de la hermana del padre-. Al alcanzar los 13 ó 14 años, los hombres y mujeres *secoya* ya pueden casarse. El tiempo de noviazgo y conocimiento dura de 3 a 7 días aproximadamente, en el que se dedican a preparar las festividades de la boda, visitarse entre las familias a ser emparentadas y a aleccionar a la futura pareja sobre sus nuevos roles a asumir. Si una mujer *secoya* se une a un hombre que no pertenece a su etnia debe salir de la comunidad.

La pauta tradicional de asentamiento consiste en malocas, grandes casas comunales bien construidas, diseminadas en amplias áreas y habitadas por familias extensas. Antes de la actual generación, todos los miembros de esta extensa familia residían en un *haiwié* o Casa Grande, que era una gran estructura oval con un piso de tierra. Un fogón estaba ubicado a un extremo de la *haiwié* y se disponían compartimientos a lo largo de los lados de la casa para cada pareja conyugal-nuclear, con un pasadizo que corría por el centro. El proceso de sedentarización ha tenido que ver también con la evangelización. En el presente, y de modo creciente, los *secoya* han abandonado la casa oval multifamiliar para habitar en un conjunto de casas unifamiliares asociadas al nombre de un río.

Uno de los principales elementos articuladores de la sociedad y cultura *secoya* es el uso de la ayahuasca o yagé. Según ellos, es la fuente de todos sus conocimientos y les enseña a diferenciar el bien del mal, pues fue el Creador quien se lo enseñó.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

Su economía hoy se inserta cada vez más en las relaciones del mercado capitalista. Sin embargo y a pesar de los cambios ocurridos, su modo de vida aún se basa en la horticultura de subsistencia. Los *secoya* practican la agricultura de roza y quema en extensas chacras comunales. Practican labranza mínima y siembran simultáneamente numerosas especies cultivadas leñosas y no leñosas de variado ciclo vegetativo. Aproximadamente trabajan 20 diferentes especies, siendo las más importantes: maíz, yuca, plátano, piña, caña de azúcar, camote, miskipanga, pijuayo, casho, papaya, caimito, uvilla, guaba, achiote, pandisho, varios otros cultivos y numerosas plantas medicinales y psicotrópicas. Una importante labor es la transformación de la yuca de la que obtienen casabe, fariña, masato y almidón.

La caza y la pesca constituyen también actividades de gran importancia para la dieta y la recolección conserva su trascendencia. Sin embargo, la pesca y la caza han disminuido considerablemente debido a la alteración del hábitat, lo cual ha llevado a la búsqueda de nuevas alternativas como la piscicultura de especies nativas. Los hombres generalmente se dedican a la caza, pesca y actividades domésticas en tiempo de menstruación de la mujer. Las mujeres acompañan al hombre en la caza, pesca y actividades agrícolas, y se encargan del cuidado del hogar.

El principal recurso forestal que manejan por su importante valor cultural es la *topa*. En los últimos años los *secoya* se han insertado en redes de comercialización de ciertos cultivos como café y maíz, aunque también algunas familias se dedican en menor grado a la ganadería y crianza de animales menores. Estos productos generalmente suelen ser intercambiados con regatones, de quienes obtienen telas, combustible, utensilios de cocina, sal y aparatos de radio.

El turismo representa actualmente una fuente secundaria de ingresos. En algunos casos se establecen vínculos laborales y en los últimos tiempos han surgido iniciativas propias que buscan autosuficiencia.

ESCOLARIDAD

De acuerdo al censo de 1993, la población tiene un alto nivel de analfabetismo (48%), porcentaje que es aún mayor para la población femenina (54%).

Entre los *secoya* se observa un bajo nivel de escolaridad. El 21% de la población no ha cursado estudios y el 53% solo cursó instrucción primaria. La población con estudios secundarios y superiores alcanza el 20% y 5%, respectivamente.

Los profesores que imparten instrucción escolar en las comunidades *secoya* son mayoritariamente mestizos, 11 de un total de 14. Las ocho escuelas de instrucción primaria existentes son en su mayoría unidocentes y el único colegio de secundaria funciona únicamente con dos profesores.

En términos generales, los *secoya* podrían ser aún caracterizados como un grupo bastante tradicional en cuanto a sus prácticas culturales. Conservan un idioma ancestral que es el *Pai Coca*, una variante dialéctica de la lengua *tukano*. Aun cuando un número creciente de adultos y niños son bilingües en *secoya* y castellano, la población general, especialmente las mujeres, exhibe un índice significativo de monolingüismo en lengua indígena. Dado el acceso limitado a su territorio (aproximadamente 18 días en lancha desde Iquitos), los *secoya Airo-Pai* no mantienen, todavía, un intenso contacto con hablantes de castellano.

VULNERABILIDAD

Por su reducido volumen poblacional pueden ser considerados en una situación de *alta vulnerabilidad*.



191



192



193

IMAGEN 191. Individuo secoya con ornamentos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1970s).

IMAGEN 192. Hombres secoya con sus vestimentas tradicionales (CETA, 1980s).

IMAGEN 193. Familia secoya en su *maloca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos, 1990s).



IMAGEN 194. Indígena *iquito* (grabado de Marcoy, 1875).



MAPA 14. Mapa de distribución de los Pueblos Indígenas pertenecientes a la familia Záparo: *arabela* (1), *iquito* (2) y otra etnia minoritaria -*tashiro* (3).

Familia Záparo

Las lenguas zaparoanas constituyen un conjunto de 5 lenguas, todas ellas en peligro de extinción o ya extintas, habladas en la Amazonía peruana. El momento de la diferenciación de estas lenguas se produce hace 4.100 años, lo cual nos da un dato aproximado de la edad de esta familia. Existen algunos autores que relacionan estas lenguas con otras familias cercanas geográficamente, como los *Peba*. El territorio de los hablantes de lenguas *záparo* se extiende entre los ríos Napo, Tigre al norte y Amazonas/Marañón al sur. El núcleo original de la familia parece ubicarse en los alrededores de la actual ciudad de Iquitos, desde donde habrían ascendido el río Tigre hasta sus nacientes, conformando de esta forma el núcleo del subgrupo *arabela*.



195



196



197

IMAGEN 195. Mujer *arabela* cocinando en el monte (Giuseppe Gagliardi, 2008).

IMAGEN 196. Cazador *arabela* con su presa (Giuseppe Gagliardi, 2008).

IMAGEN 197. Indígena *záparo* (grabado de Marcoy, 1875).

Arabela

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Se encuentran en la Región de Loreto en el río Arabela. La quebrada Arabela es un afluente del Curaray, que a su vez vierte sus aguas en el Napo. La zona se halla cerca de la frontera ecuatoriana, y los asentamientos principales de los *arabela* son las comunidades de Buena Vista (204 hab.) y Flor de Coco (90 hab.), según datos de INEI (1993).

Según el censo de 2007, este pequeño grupo de solo 403 personas representa el 0,1% de la población indígena censada (INEI, 2009). Los estimados poblacionales para los *arabela*, anteriores al censo de 1993, fluctuaban entre 150 y 300 personas (Varese, 1972; Wise y Ribeiro, 1978). Los *arabela* parecen incrementar su población, ya sea por su propio crecimiento vegetativo o por las migraciones de individuos o familias *Kichwa*.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En la actualidad, la región ocupada por los grupos *záparo*, *oas*, *gayes* y *shimi-gayes*, que se extinguieron como resultado de la violencia de la época del caucho y las enfermedades traídas por los europeos. Incluso se cree que los *arabela* puede ser un grupo descendiente de los antiguos *oas*.

Este grupo fue contactado por primera vez en 1945 en la cuenca del río Arabela, de donde toman su nombre. El primer misionero en ponerse en contacto con dicho grupo fue el agustino Samuel Barrio. Hasta 1959 vivían bajo el dominio de un patrón del Napo. Hacia 1975 contaban con un centro educativo bilingüe con dos profesores bajo la dirección del Instituto Lingüístico de Verano.

ESTRUCTURA SOCIAL

La tasa bruta de mortalidad es del 9,9‰, por debajo del promedio estimado para la población indígena censada (16,9‰).

En cuanto a la estructura social, la única información que hemos sido capaces de localizar es que se practican los matrimonios mixtos entre los *arabela*, *kichwa* y mestizos que se encuentran viviendo en la misma región.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

La agricultura se desarrolla como una actividad importante para la subsistencia según el sistema de roza y quema. Los principales cultivos son yuca, plátano, maíz, sachapapa, piña, papaya, cocona y cítricos. Gran parte

de esos productos son comercializados en la guarnición militar ubicada en Curaray.

La caza y la pesca son actividades igualmente importantes para la subsistencia del grupo. La crianza de aves y animales menores se ha generalizado en las familias.

La recolección de frutos silvestres de palmeras, como pijuayo y aguaje, y de animales pequeños, como larvas, caracoles y camarones, son también complementos valiosos para la dieta.

Durante muchos años esta etnia ha sufrido el impacto de las actividades de exploración petrolera, pero últimamente han optado por apoyar el desarrollo de tales actividades considerándolas como posibles generadoras de puestos de trabajo. Así, han decidido separarse de la Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo, Curaray y Arabela (FECONAM-CUA) para tener mayor libertad de diálogo y negociación con las empresas petroleras y para poder trabajar y beneficiarse de sus programas sociales.

ESCOLARIDAD

Este grupo posee un 34% de población analfabeta y un bajo nivel educativo: el 44% tiene solo estudios primarios y el 38% llegó a realizar estudios secundarios. De las pocas personas que tienen estudios superiores (6%), todos completaron sus estudios universitarios. De los cuatro profesores que enseñan en las comunidades arabelas, tres son indígenas. Las escuelas son de nivel inicial o primario.

El idioma predominante es el español y se tiene conocimiento de la pérdida acelerada del idioma vernáculo (*arabela*), estimándose un grado de absoluta castellanización de la población. La lengua *arabela*, *chiripuno* o *tapweyokwaka* (según la autodenominación de sus hablantes) pertenece a la familia lingüística *Záparo*. El número de hablantes del *arabela* es motivo de discusión entre los especialistas. Puede estimarse en alrededor de 150 (Wise, 1999). La lengua se halla en peligro de extinción porque, a pesar de que el número de hablantes sería suficiente para mantenerla viva, un número significativo de adultos puede entenderla pero no la habla, y las segundas lenguas (*kichwa* y español) se vuelven preponderantes.

VULNERABILIDAD

Debido a su muy reducido volumen poblacional se encuentran en proceso de extinción, por lo tanto, se considera a este grupo en situación de *vulnerabilidad muy alta*.

Iquito

LOCALIZACIÓN Y CENSO

Este grupo étnico se encuentra localizado en la Región de Loreto en el río alto Nanay. Estudios realizados a mediados de los años 1970s asignaban a los *iqito* o *ikitu* una población que fluctuaba entre 150 y 600 individuos (Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). INEI (1993) no reportó la existencia de comunidades *iqito* ni presentó registros demográficos para este grupo. Sin embargo, se ha podido determinar en los padrones del Ministerio de Agricultura la titulación de tierras a dos asentamientos o comunidades *iqito* (San Antonio de Pintuyacu y Atalaya), lo que posibilitó la posterior identificación de los mismos, así como la obtención de información básica sobre dichos asentamientos en los registros censales del Distrito de Alto Nanay.

El volumen poblacional estimado en los últimos años de las dos comunidades *iqito* asciende a 567 personas (0,1% de la población total) (INEI, 2009; Ministerio de Cultura, 2017). No es posible determinar cuántos son realmente *iqito*, ya que esta población ha sufrido un fuerte proceso de mestizaje y se conoce de la existencia de uniones matrimoniales con indígenas *jebero*, *achual* y *chayahuita*.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Desde un principio, el pueblo *iqito* se mantuvo al margen de los primeros contactos de la cultura europea. En los relatos iniciales de los cronistas españoles no se encuentran referencias claras a su existencia como pueblo y tampoco fue incluido en el mapa del Padre Fritz de 1707, en que se señala la localización de los diferentes grupos indígenas, siendo mencionados por primera vez en las fuentes del siglo XVIII.

Originalmente ocupaban parte del alto río Nanay y sus tributarios, el río Blanco y el Chambira, y luego se extendieron desde el río Tigre hasta los ríos Pastaza, Arabela y Curaray. Posteriormente se ubicaron en la altiplanicie rodeada por los ríos Nanay, Amazonas, Itaya y el lago Moronacocha, en donde se ubica actualmente la ciudad de Iquitos. Estaban divididos en tres sub-tribus: los *iqito* propiamente dichos, los *maracano* y los *auves*. Dentro de este territorio se movilizaron estableciendo contactos con otros pueblos, recibiendo y ejerciendo influencias culturales, pero siempre manteniendo su propia identidad. Aún hoy en este amplio corredor quedan familias o grupos de familias dispersos que conservan algunas de sus conquistas culturales.

La etnia de los *iqito*, como otras etnias de la Amazonía peruana, fue objeto de terribles agresiones al ser obligados a incorporarse a las reducciones misionales jesuitas durante los años de 1638 a 1769. Los *iqito* ofrecieron dura resistencia que los afectó física y espiritualmente. Víctimas de las plagas o pestes (gripe, viruela, cólera), este pueblo se vio diezmado

lentamente, perdiendo con ello su organización e iniciando su proceso de aculturación. En 1737 se llevó a cabo el primer intento de pacificación de los *iquito*, pero solo en 1740 los misioneros de la Compañía de Jesús lograron organizar dos reducciones con ellos. Finalmente, los jesuitas fundaron ocho reducciones con los *iquito* durante los años 1740 y 1767. Sin embargo, sus habitantes huían en cuanto el misionero se ausentaba. Por otro lado, estos pueblos misionales o reducciones cambiaban continuamente de ubicación y con ellos se mezclaban diversas etnias.

A partir de 1761, año en que se consolida la Reducción de San Pablo del Nuevo Napeano, algunos miembros de la etnia *iquito* (asentada en lo que hoy es la ciudad de Iquitos) se establecen definitivamente. Sin embargo, unos pocos, prácticamente heridos de muerte, retornan a sus lugares de origen: el Manay (*Takarnak*, en su idioma), al Pintuyacu, Chambira y quebradas menores. En 1925 se encontraban aún varios cientos de *iquito* en el medio y bajo Nanay. No obstante, hay mucha confusión al determinar exactamente cuándo y quiénes se establecieron en la altiplanicie rodeada por los ríos Nanay, Amazonas, Itaya y lago Moronacocha, en donde se ubica actualmente la ciudad de Iquitos.

Se cree que en 1757 se realizó el traslado del antiguo pueblo de San Pablo de Napeanos del alto Nanay a las tierras altas y planas que por aquellos tiempos habían quedado a orillas del río Amazonas, en el nacimiento del Itaya, que entonces era depositario del Nanay. En esas tierras altas habitaban también los *iquito* pertenecientes a Santa Bárbara de la desembocadura del río Nanay y Santa María de Iquitos de las orillas del río Mazán. En documentos del gobernador Francisco de Requena de 1785 se encuentra una relación de 22 pueblos, muy separados unos de otros, pertenecientes a la Gobernación General de Maynas. Uno de ellos figura como *napeano*, pero se sabe que estaba conformado por las etnias *iquito* y *napeano*. De ese lugar se retiraron los *napeano* dejando la preponderancia a los *iquito*. Es por eso, que en el año de 1789, en los documentos oficiales de Requena aparece el nombre de Caserío de los Iquitos, que después siguió siendo el nombre de la ciudad que hoy es la capital de la Región de Loreto. En 1808, en el informe del Obispo de Maynas Hipólito Sánchez Rangel, sobre la cantidad de habitantes en cada pueblo de Maynas, se menciona a Iquitos con 171 habitantes.

En la actualidad los *iquito* se encuentran reducidos a un aproximado de 567 miembros, distribuidos en dos grandes comunidades: San Antonio y Atalaya.

ESTRUCTURA SOCIAL

Los *iquito* están nucleados en comunidades de más de 80 familias en cuyo seno solo los mayores de 70 años (unas 15 personas) tienen pleno dominio del idioma original, pues las generaciones intermedias y las nuevas, influenciados por la educación mestiza, se avergüenzan de su idioma y no lo hablan cotidianamente.

ECONOMÍA Y RECURSOS NATURALES

En la actualidad, el creciente proceso de migración campo-ciudad y la cercanía a la ciudad de Iquitos ha determinado la aparición de un acentuado proceso de integración cultural a la sociedad regional. Sus prácticas y actividades económicas no difieren aparentemente de las desarrolladas por la sociedad ribereña.

La agricultura de subsistencia y comercial, así como la pesca y, en menor medida, la caza constituyen el soporte básico de su actividad económica. Han estado durante muchos años sujetos al dominio de patrones locales.

En los últimos años, convencidos por habilitadores madereros, se han dedicado a la extracción forestal y han olvidado su artesanía.

ESCOLARIDAD

Entre los *iquito* hay un 36,5% de población analfabeta. El idioma predominante es el español y se tiene conocimiento de la pérdida acelerada del idioma vernáculo, estimándose un grado de absoluta castellanización de la población. Algunos de ellos hablan el *záparo* muy posiblemente por la proximidad a comunidades *kichwa*. En la actualidad se identifican solo 26 ancianos que hablan el idioma *iquito*; además hay 25 hablantes pasivos de aproximadamente 25 a 40 años de edad. Es importante destacar la existencia del Proyecto *Iquito* en San Antonio de Pintucayu iniciado en el año 2001 y que se realiza con la Universidad de Texas con la finalidad de rescatar el idioma *iquito* y sus tradiciones antiguas.

Sólo hay 53 alumnos, de los cuales 39 son varones y solo 14 son mujeres. El 6% de la población no accedió a servicios educativos, en tanto que para el 60% de la misma la escuela primaria es el nivel más alto de instrucción alcanzado. La educación secundaria y superior representa una opción para el 29% y el 3,8% de la población, respectivamente.

VULNERABILIDAD

Por su escasa población y su alto nivel de integración a la sociedad regional, este grupo se encuentra en una situación de *vulnerabilidad alta* y en proceso de extinción.



IMAGEN 198. Anciana *iquito* de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P. Mayor, 2003).



IMAGEN 199. Niña *iquito* de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P. Mayor, 2003).

Glosario de términos

CLAN: Agrupación de parientes de filiación unilateral. Grupo o comunidad de personas con una ascendencia común en la que tiene gran importancia los lazos familiares y la obediencia a un jefe. Un clan lo constituye un grupo de personas que reconocen que su descendencia procede de un antepasado común.

DESCENDENCIA: Norma que rige la filiación en grupos sociales mediante los vínculos de parentesco. La descendencia es una forma de reconocimiento social del linaje o familia, que varía según la sociedad. La descendencia puede ser biológica o jurídica. La descendencia biológica se puede transmitir a través del hombre o mujer (de forma bilateral) o solo a través de uno de ellos (unilateral). La descendencia unilateral puede ser patrilínea o matrilineal. La descendencia jurídica es la transmisión de derechos y deberes, e incluye la herencia de la propiedad y la sucesión en una posición social. Ambas unen a una generación con la siguiente de forma sistemática.

DESCENDENCIA BILATERAL: Filiación en los grupos sociales donde el reconocimiento social del linaje o familia se transmite simultáneamente a través del hombre y de la mujer. Se reconocen los grupos de linaje patrilínea y matrilineal. Algunos de los derechos y deberes son de la línea del patrilineaje y otros del matrilineaje.

FAMILIA EXTENSA: Familia conformada por los parientes del núcleo principal (hermanos, cuñados, sobrinos, etc.) que, además, comparten una misma residencia. Son varios matrimonios dentro de una misma unidad familiar.

FILIACIÓN MATRILINEAL O UTERINO: La descendencia se transmite a través de las mujeres, ya sea masculina o femenina, pertenecerá al grupo de su madre.

FILIACIÓN PATRILINEAL O AGNÁTICO: La descendencia se transmite a través de los hombres, ya sea masculina o femenina, pertenecerá al grupo de su padre.

HERENCIA FILIAL: Tipo de matrimonio en el que, ante el fallecimiento de un hombre, la viuda es desposada por el hijo mayor del difunto.

ÍNDICE DE MASCULINIDAD: Proporción de hombres respecto al de mujeres. Se considera como punto de referencia la población de mujeres y se establece en un número constante de 100. Cuando el índice de hombres es superior a 100, la proporción de hombres es mayor que el de mujeres, y viceversa.

LEVIRATO: Tipo de matrimonio en el que, ante el fallecimiento de un hombre, la viuda es desposada por un hermano del difunto.

MATRIARCADO: Organización social primitiva en la que la autoridad se ejerce mediante una mujer jefe de cada familia.

MATRIMONIO ENDOGÁMICO: Matrimonio en el que los cónyuges tienen lazos de parentesco, es decir, tienen ascendencia consanguínea en común, o bien llevado a cabo entre dos personas del mismo grupo (familia o clan). Matrimonio *endo* (interno o intra grupal) y *gámico* (la misma gama o género de la pareja).

MATRIMONIO EXOGÁMICO: Matrimonio en el que los cónyuges no tienen lazos de parentesco de ningún tipo, es decir, no tienen ascendencia consanguínea en común, o bien es llevado a cabo con alguien por fuera del grupo primario de pertenencia (*exo* o externo).

MONOGAMIA: Tipo de matrimonio que vincula dos personas hombre-mujer.

ORDEN GAMONAL: Relación de poder de una región, comarca o municipio, que detenta el poder económico y político en un entramado de relaciones de dominación, que parten de la concentración de la propiedad de la tierra, el control de la intermediación comercial y las relaciones privilegiadas con las empresas externas que operan localmente, y que se proyectan hacia el control político y el dominio de los resultados de las elecciones. Este orden invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección del indígena o del campesino. El poder central suele recompensar al gamonal al permitirle disfrutar de innumerables contratos y al dejar en sus manos los beneficios que produce la explotación de recursos naturales.

PARENTESCO: Relaciones humanas que se establecen por medio de la descendencia y del matrimonio. El parentesco se fundamenta en las diferencias sociales y en los modelos culturales. En todas las sociedades, los vínculos entre parientes de sangre y los parientes por matrimonio poseen una cierta relevancia legal, política y económica que no guarda ninguna relación con la biología.

PARENTESCO DE TIPO DRAVIDIO: Sistema de parentesco que opone el grupo conformado por los consanguíneos próximos del individuo al resto de la sociedad que es considerada como el conjunto de los afines, en las generaciones del individuo, de sus padres y de sus hijos. En las generaciones de los abuelos y los nietos la terminología reconoce a todos los ancianos próximos o lejanos y los niños pequeños próximos o lejanos como consanguíneos asimilándolos a una consanguinidad común.

PARENTESCO DE TIPO HAWAIANO: Es el sistema de parentesco menos descriptivo de los sistemas de parentesco. Distingue a sus parientes tan solo en función del sexo y la generación. No existe el término tío y todos los primos son designados como hermanos y hermanas. De esta forma, el sistema Hawaiano presenta 4 términos para cubrir 16 tipos de parientes: 1) término padre/tíos, 2) término para madre/tías, 3) término para hermanos/primos, y 4) término para hermanas/primas.

PARENTESCO DE TIPO IROQUESA: Este sistema de parentesco distingue entre parientes del lado de la madre y del lado del padre. Además, funde la figura del padre con la del hermano del padre y la de la madre con la hermana de la madre. De esta forma, los primos paralelos son fusionados con los hermanos y hermanas. El sistema Iroqués presenta los siguientes términos de parentesco: madre, hermana, hermano, padre, primo cruzado y prima cruzada. En cuanto a los primos cruzados, son designados por el mismo término (tanto los del lado del padre como los del lado de la madre).

PARENTESCO DE TIPO OMAHA. Se da en sociedades donde hay linajes patrilineales. Este sistema cambia la terminología en el nivel de primos cruzados. Usa la misma categoría para el padre y el hermano del padre, y la madre y la hermana de la madre. En cuanto a los primos paralelos son fusionados con los hermanos y hermanas. Los primos cruzados son designados de forma distinta según se trate del lado padre o de la madre.

PATRIARCADO: Organización social primitiva en la que la autoridad se ejerce mediante un varón jefe de cada familia.

POLIANDRIA: Tipo de matrimonio que vincula a una mujer con varios varones.

POLIGAMIA: Tipo de matrimonio que vincula una persona con una serie de personas.

POLIGINIA: Tipo de matrimonio que vincula a un varón con varias mujeres.

RESIDENCIA MATRILocal: Después del matrimonio, la mujer permanece en la casa de su padre y lleva a su esposo a vivir en ella. Los hijos del matrimonio se añaden al grupo de la madre, creándose un matrilineaje. Los hijos (varones) nacidos del matrimonio cuando se casan abandonan el hogar para unirse al domicilio de sus mujeres.

RESIDENCIA PATRILOCAL: Después del matrimonio, el marido permanece en la casa del padre y lleva a su esposa a vivir en ella. Los hijos del matrimonio se añaden al grupo del padre, creándose un patrilineaje y las hijas deben abandonar el hogar paterno cuando contraen matrimonio.

SISTEMA DE ENCOMIENDA: La encomienda fue una institución característica de la colonización española de América y Filipinas, establecida como un derecho otorgado por el Rey en favor de un súbdito español (encomendero) con el objeto de que este percibiera los tributos que los indígenas debían pagar a la corona, en consideración a su calidad de súbditos de la misma; a cambio, el encomendero debía cuidar del bienestar de los indígenas en lo espiritual y en lo terrenal, asegurando su mantenimiento y su protección, así como su adoctrinamiento cristiano. Sin embargo, se produjeron abusos por parte de los encomenderos y el sistema derivó en formas de trabajo forzoso o no libre, al reemplazarse, en muchos casos, el pago en especie del tributo por trabajo en favor del encomendero.

SISTEMA DE HABILITACIÓN: Conocido en toda la cuenca amazónica, funciona como una jerarquía de relaciones de deuda interconectadas en una cadena de explotación. En la cima del sistema, el que suministra el producto en un momento específico. Él, a su vez, entrega el producto por adelantado o habilita a varios subcontratistas, quienes habilitan a los patrones locales. De esta forma, se crea la deuda. Al final de la cadena se llega al productor, por lo general un indígena con su familia. El sistema de esclavitud se desarrolló sobreponiéndose al sistema de servidumbre por deudas. Como la deuda se pasaba de padres a hijos, las deudas se acumulaban entre generaciones. Las familias indígenas endeudadas se convertían en un capital o propiedad real de posesión de los patrones, una mercancía que podía ser comercializada en el mercado.

SISTEMA DE HACIENDAS: Sistema social y económico basado en la propiedad individual y en el régimen esclavista. En la región amazónica este sistema, heredado del colonialismo, se basó en el trabajo forzoso por parte de los indígenas. Fue un sistema muy frecuente en la época de la República del Perú, con el resurgir de los sucesivos "booms" de extracción de recursos naturales de la selva.

SISTEMA DE PARENTESCO: Conjunto de términos que se emplean para dirigirse a los parientes (padre, madre, hermano, hermana, primo, prima, otros). Estos términos funcionan activando tres tipos de oposiciones: oposición de generaciones (Madre/Hija), oposición de líneas (Hijo/Sobrino), y oposición de sexo (Padre/Madre).

SISTEMA DE TENENCIA AL PARTIR: Es una forma de aparcería común en Los Andes en el cual dos comuneros combinan recursos productivos. Esta forma tradicional se basa en la reciprocidad que les permite tener acceso primero y luego ser propietario de animales. Hay dos razones principales por la cual dos comuneros deciden participar en una relación de "al partir": una es la falta de mano de obra y la otra es la falta de tierra o animales. Los comuneros buscan contrapartes que les proporcionen estos insumos; los miembros más pobres de la comunidad son quienes usualmente participan en una relación de "al partir", pero esto no es un indicador de una relación de explotación. El sistema consiste en entregar animales a parientes, compadres o amigos; la base de la reciprocidad es un reparto equitativo de las crías que tendrá. El tener "al partir" es una situación riesgosa para ambas partes, por lo tanto, se trata de escoger al mejor socio.

SORORATO: Si una mujer resulta estéril, sus parientes entregarán a una hermana para que dé a luz hijos, que serán considerados como hijos de la mujer estéril. También cuando una mujer muere, sus parientes pueden entregar a una hermana de la difunta para que la substituya.

TRANSMISIÓN PARALELA: Sistema menos frecuente de transmisión de la descendencia, en el que hombres y mujeres transmiten la descendencia solo a través de su propio sexo. Es decir, cuando el hijo sea masculino la descendencia se transmite a través de los hombres, y cuando el hijo sea femenino pertenecerá al grupo de su madre.

UNIONES DE TIPO KARIERA: Reglas positivas de matrimonio que establecen la alianza prescriptiva o preferencial con una determinada categoría de parientes. El sistema Kariera supone el intercambio de mujeres siempre entre los mismos grupos de forma que un grupo siempre aporta mujeres y otro siempre las recibe. Desde el punto de vista de un individuo varón, la prima cruzada bilateral es su cónyuge prescrita.

URIXILOCAL O MATRILOCAL: Sistema de matrimonio en que la residencia familiar de un nuevo matrimonio se traslada a la residencia familiar de la mujer.

VIRILOCAL O PATRILOCAL: Sistema de matrimonio en que la residencia familiar de un nuevo matrimonio se traslada a la residencia familiar del varón.

Referencias bibliográficas

- ALEGRE FP.** 1979. Tashorints: Tradición oral matsigenka. CAAAP, Lima.
- ALVAREZ J.** 2014. Conservación de la biodiversidad y desarrollo amazónico en un contexto de cambio climático. En *Amazonía y cambio climático: Perspectivas, oportunidades y amenazas*. pp 13 – 23. CNPP/OTCA, Lima.
- ALVAREZ J., SHANY N.** 2012. Una experiencia de gestión participativa de la biodiversidad con comunidades amazónicas. *Rev. Peru. Biol.* 19(2): 223–232.
- ARANGO R, SÁNCHEZ E.** 1997. *Los Pueblos Indígenas de Colombia*. Editores. Departamento Nacional de Planeación.
- ARANGO R, SÁNCHEZ E.** 1998. *Los Pueblos Indígenas de Colombia*. Tercer Mundo Editores. Bogotá, Colombia.
- ARDITO VEGA W.** 1993. *Las reducciones jesuitas de Maynas*; CAAAP, Lima.
- ARIZA E.** 1998. *Atlas cultural de la amazonia colombiana, la construcción del territorio en el siglo XX*, Ican, Santa Fe de Bogotá.
- AROCA MEDINA AJ.** 2000. *Situación de las tierras y territorios de las comunidades nativas en la Amazonía peruana*. Defensoría del pueblo (ed.), Lima.
- ASOCIACIÓN INTERÉTNICA DE DESARROLLO DE LA SELVA PERUANA (AIDSESEP – FORMABIAP).** 2000. *El Ojo Verde: Cosmovisiones Amazónicas*. Ed. AIDSESEP – FORMABIAP – Telefónica, Lima, Perú.
- BAER G.** 1994. *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Abya-Yala, Quito.
- BALEE W.** 1994. *Footprints of the Forest*. Columbia University Press, New York.
- BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO (BID-PNUD).** 1990. *Nuestra Propia Agenda*. Comisión de Desarrollo y Medio Ambiente de América Latina y el Caribe.
- BARCLAY F.** 1983. Educación bilingüe: ¿Por qué y para qué? *Amazonía indígena* 6:3-7.
- BARRAZA DE GARCÍA YJ.** 2005. ¿Es la lengua shawi una lengua activa? *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica, II*, 27-29 de octubre de 2005. University of Texas at Austin.
- BEDOYA DE VIVANCO L, COTLER J.** 1995. *Culturas amazónicas y política nacional: un nuevo diálogo*. CAAAP, Lima.
- BEDOYA GARLAND E, BEDOYA SILVA-SANTISTEBAN E.** 2005. *El trabajo forzoso en la extracción de la madera en la Amazonía Peruana*. Documento de trabajo, ILO InFocus **PROGRAMME ON PROMOTING THE DECLARATION ON FUNDAMENTAL PRINCIPLES AND RIGHTS AT WORK**. http://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/2005/105B09_43_span.pdf
- BELLIER I.** 1983. *Mai Juna: Los orejones. Identidad cultural y proceso de aculturación*. En: *Amazonía Peruana*, No. 9. CAAAP: Lima.
- BELLIER I.** 1984. *Mai huna y sociedad regional: penetración capitalista y transformaciones resultantes*. *Shupihui* 28:467-491.
- BEUCHAT H, RIVET P.** 1909. *La famille linguistique Cahuapana*. *ZE* 41: 617-637.
- BLACKMAN A, CORRALL L, SANTOS LIMA E, ASNER GP.** 2017. *Titling indigenous communities protects forests in the Peruvian Amazon*. PNAS, en prensa.
- BODMER R, PUERTAS P, FANG T.** 2008. *Co-managing Wildlife in the Amazon and the Salvation of the Pacaya-Samiria National Reserve in Peru*. En: Esther D. (ed). *Wildlife and Society: The Science of Human Dimensions*. Island Press, Washington, DC.
- BOLIAN CE.** 1975. *Archeological excavations in the Trapecio of Amazonas: The polichrome traditions*. University of Illinois at Urbana Champaign. Ph.D Anthropology, Urban, Illinois.
- BRACK A (EDITOR).** 1998. *Amazonia Peruana, Comunidades Indígenas, Conocimientos y Atlas de Comunidades Nativas*. PNUD.
- BUTLER RA, LAURANCE WF.** 2009. *Is oil palm the next emerging threat to the Amazon?* *Tropical Conservation Science* 2(1):1-10.
- CARIBBEAN GROUP FOR COOPERATION IN ECONOMIC DEVELOPMENT, THE WORLD BANK.** 2000. «HIV/AIDS in the Caribbean: Issues and Options». Reporte No. 20491-LAC. <http://documents.worldbank.org/curated/en/552381468224381361/pdf/204910HIVAIDSCaribbean.pdf>
- CARVAJAL M, MASHINGUIASH'R, WRAY N.** 1997. *Relación entre Pueblos Indígenas y Minería Aurífera*. Sinchi Sacha, Mundos Amazónicos.

- CASTELLO L, MCGRATH DG, HESS LL, COE MT, LEFEBVRE PA, PETRY P, MACEDO MN, RENO V, ARANTES CC.** 2012. The vulnerability of Amazon freshwater ecosystems. *Conservation Letters* 6(4):217-229.
- CAVALLO GA.** 2005. El título indígena y su aplicabilidad en el Derecho chileno. *Revista Ius et Praxis*, 11 (1): 269 – 295.
- CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA PRÁCTICA (CAAP).** 1997. I Seminario-Taller territorio indígena y desarrollo. CAAAP, Lima.
- CHAUMEIL B, CHAUMEIL JP.** 1976. Los yagua de la Amazonía peruana (elementos de demografía). *AP* 1/1: 73-94.
- CHAUMEIL JP.** 1981. Historia y migraciones de los yagua de finales de siglo XVII hasta nuestros días. CAAAP, Lima.
- CHAUMEIL JP.** 1984. Between zoo and slavery: the Yagua of Eastern Peru in their present situation: IWGIA. Document 49, Copenhagen.
- CHAUMEIL JP.** 1993. Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les yagua de l'Amazonie péruvienne. *L'Homme* 126-128: 409-427.
- CHAVARRÍA MC.** 1984. Con la voz de nuestros viejos antiguos. *Eshe Echiikiana Esoiho*, FOMCIENCIAS. Lima.
- CHEN L, FU B, ZHAO W.** 2008. Source-sink landscape theory and its ecological significance. *Front. Biol. China* 3(2): 131-136.
- CHIRIF A, MORA C.** 1977. Atlas de comunidades nativas. Sinamos. Lima.
- CHIRIF A.** 1980. La propiedad de los pueblos. *Amazonía indígena*, 1: 2-5.
- CHIRIF A.** 1991. Educación Bilingüe Intercultural, Zúñiga, Pozzi-Escot y López (ed.), Fomciencias, Lima.
- CIPOLLETTI MS.** 1988. Aipèe koka: La palabra de los antiguos, tradición oral siona-secoya. Editorial Abya Yala, Quito.
- COMISIÓN AMAZÓNICA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE (CADMA).** 1993. Amazonía sin Mitos. Banco Internacional de Desarrollo, Bogotá.
- COMISIÓN ANDINA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE (CADMA).** 1992. Amazonía sin mitos. Ed. Banco Interamericano de Desarrollo/PNUD/TCA.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL).** 2002. La sostenibilidad del desarrollo en América Latina y el Caribe: desafíos y oportunidades. Impreso en Naciones Unidas, Santiago de Chile.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL).** Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.06.II.G.169.
- COMMISSION ON SOCIAL DETERMINANTS OF HEALTH.** 2008. Closing the gap in a generation: Health equity through action on the social determinants of Health. Final Report of the Commission on Social Determinants of Health. World Health Organization, Geneva.
- CORBERA A.** 1983. Educación y lingüística en la Amazonía peruana. CAAAP, Lima.
- CUNNINGHAM M.** 2008. Educación indígena, interculturalidad y desarrollo autónomo. Fondo Indígena y Centro para la Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas, La Paz.
- DANDLER J, GONZÁLEZ A, LLOSA J, MOORE T, ROLDÁN R, SIVERSTSEN L, SMITH RC, TAMAYO AM, TRESIERRA JC, VARGAS L.** 1998. Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible. Documento de Trabajo n°68, OI, Lima.
- DE SAULIEU G.** 2007. Apuntes sobre el pasado precolombino de la Amazonía ecuatoriana. *Arqueología Ecuatoriana*, 1-5.
- DEAN B.** 1993. Niñichú: Urarina territoriality and the politics of autonomy. Paper presented to the American Anthropological Association, 22nd Annual Meeting, Washington, D.C.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO.** 2003. Base de Datos de Comunidades Nativas. Formato DVD, Lima.
- DESCOLA P.** 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4:23-45.
- ENCUESTA DEMOGRÁFICA Y DE SALUD FAMILIAR - ENDES.** 2016. Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI, Lima.
- ENCUESTA NACIONAL DE HOGARES SOBRE CONDICIONES DE VIDA Y POBREZA (ENAHO).** 2017. Instituto de Estadística e Informática, Lima.
- ERIKSON P.** 1994. Los mayoruna. In *Guía etnográfica de la Amazonía peruana*. Iquitos: Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana. Instituto Francés de Altos Estudios.

- ESPINOSA L.** 1935. Los tupí del oriente peruano. Estudio Lingüístico y etnográfico. Casa Editorial Hernando, Madrid.
- ESPINOSA L.** 1955. Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano. Tomo I. Madrid.
- FABRE A.** 2005. Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. Edición electrónica: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>.
- FANG T, BODMER R, PUERTAS P, MAYOR P, PEREZ P, ACERO R, HAYMAN D.** 2008. Certificación de pieles de pecaríes (*Tayassu tajacu* y *t. pecari*) en la Amazonía peruana: una estrategia para la conservación y manejo de fauna Silvestre en la Amazonía peruana. Wust Editions-Darwin Institute, Lima.
- FAO.** 2003. Agricultura orgánica, ambiente y seguridad alimentaria. El-Hage Scialabba N, Hattam C. (Eds.). Roma.
- FARMER PE.** 2003. Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor. University of California Press. Berkeley, California.
- FERNÁNDEZ R.** 1992. Yaminawa: minoría étnica amazónica en la periferia del Estado boliviano. UMSA (tesis), La Paz.
- FERNÁNDEZ LE, ARAÚJO-FLORES JM.** 2013. Measuring the Impact of Mercury from Artisanal Gold Mining in the Peruvian Amazon: results from the Carnegie Amazon Mercury Ecosystem Project (CAMEP). Conference: 11th International Conference on Mercury as a Global Pollutant (ICMGP), Edinburgh, Scotland.
- FINER M, ORTA-MARTÍNEZ M.** 2010. A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections, and policy implications. *Environmental Research Letters* 5:14012.
- FITTKAU EJ, ILLIES J, KLINGE H, SCHWABE GH, SIOLIH.** 1968. Biogeography and ecology in South America. Junk ed. publishers, The Hague.
- FLORES-BENDEZÚ J, CALDERÓN J, ROJAS B, ALARCÓN-MATUTTI E, GUTIÉRREZ C.** 2015. Desnutrición crónica y anemia en niños menores de 5 años de hogares indígenas del Perú – Análisis de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar 2013. *An. Fac. Med* 76(2):135-40.
- FOLCHE, HERNANDEZ MI, BARRAGAN M, FRANCO-PAREDES C.** 2003. Infectious diseases, non-zero-sum thinking, and the developing world. *Am J Med Sci* 326(2):66-72.
- FRANCKE P.** 1998. Focalización del Gasto Público en Salud en el Perú: Situación y Alternativas. Documento de Trabajo N° 155, Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- FRANCKE P.** 2000. Impacto de la malaria en el Perú. Documento de Trabajo 179. <http://www.pucp.edu.pe/economia/pdf/DDD179.pdf>
- FRANCKE P.** 2003. Impacto económico de la malaria en el Perú. *Revista Economía*, 51-52:9-44.
- FRANCKE P.** 2011. Dengue, riesgos sociales y economía. *Boletín epidemiológico*, 4, Lima.
- FRANCO-PAREDES C, JONES D, RODRÍGUEZ-MORALES AJ, SANTOS-PRECIADO JI.** 2007. Commentary: improving the health of neglected populations in Latin America. *BMC Public Health* 7(11):1-4.
- FRY C.** 1889. La Gran Región de los Bosques. Ríos Peruanos Navegables. Diario de Viajes y Exploraciones. Lima.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI).** 1984. Estudo das áreas indígenas Poyanawa, jaminawa e campinas. Brasília.
- GARCÍA J.** 1986. Hambre de Dios, hambre de Pan, hambre de Tierra. *Shupihui* 39-40: 301-313.
- GARCÍA A.** 2007. El síndrome del perro del hortelano *El Comercio*, 28 de octubre de 2007.
- GARCÍA-ALVAREZ S.** 2014. Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011). Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid.
- GARCÍA-RENDUELLES M.** 1983. Constitución política del Perú y comunidades nativas. CAAAP, Lima.
- GARCÍA-RIVERA F.** 1993. Etnohistoria shipibo: Tradición oral de los shipibo-conibo. CAAAP, Lima.
- GARCÍA-TOMÁS M.D.** 1993. Buscando nuestras raíces: historia y cultura chayahuita. CAAAP, Lima.
- GASCHÉ J, VELA N.** 2011. Sociedad bosquesina. Tomo I: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo. IIAPI, Iquitos.

- GASCHÉ J, VELAN N.** 2011. Sociedad bosquesina. Tomo II: ¿Qué significa para los bosquesinos "autonomía", "libertad", "autoridad" y "democracia"? IIAP, Iquitos.
- GASCHÉ J.** 1972. L'Habitat Witoto: Progres et Tradition. En: Journal de la Société des Américanistes, vol. LXI, París.
- GASCHÉ J.** 1982. Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad. En: Amazonia indígena No. 5.
- GASCHÉ J.** 2001. La construction de projets de développement interculturels et participatifs en Amazonie péruvienne. En: de Villanova R., Hily M.-A., Varro G.: Construire l'intercultural? De la notion aux pratiques. París, L'Harmattan. 73-89.
- GERMANA E.** 2003. Monitoreando el monitoreo. Hacia un sistema participativo para el PROFODEBI-GTZ. Actas del V Congreso latinoamericano de EBI. Lima.
- GIRARD R.** 1958. Indios selváticos de la Amazonía peruana. Libro Mex Ed. Costa-Amice.
- GORDON RG.** 2005. Ethnologue: languages Languages of the World. 15th ed. SIL International. Dallas.
- GOULARD JP.** 1994. Tikuna. En: Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (eds.), Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, vol. 1: 309-444. Flasco/IFEA, Quito/Lima.
- GOW P.** 1991. Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia. Clarendon. Oxford.
- GUYOT M.** 1972. La Maison des Indians Bora e Miraña. En: Journal de la Société des Américanistes, t. LXI, París.
- HARARI YN.** 2016. Homo Deus, pp. 160-161. Penguin Random House, Barcelona.
- HARDING.** 1968. The Tragedy of the Commons. Science 162: 1243-1248.
- HELBERG H.** 1996. Mbaisik, en la penumbra del atardecer. CAAAP, Lima.
- HERN WM.** 1994. Poliginia y fecundidad en los Shipibo de la Amazonía peruana. Amazonía Peruana, nº 24, Lima.
<http://www.amazonia.bo>
<http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/antropologia>
<http://www.escale.minedu.gob.pe/edu-datos-ue>
<http://www.formabiap.org>
<http://www.inei.gob.pe>
<http://www.peruecologico.com.pe>
<http://www.proeduca-gtz.org.pe>
<http://www.serperuano.com>
<http://www.wanamey.org>
- INSTITUTO DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI).** 2008. XI de Población y VI de Vivienda. Perfil Demográfico 2007, Lima.
- INSTITUTO DO HOMEM E MEIO AMBIENTE DA AMAZÔNIA (IMAZON).** 2014. Social Progress Index for the Brazilian Amazon – IPS Amazônia 2014. <http://amazon.org.br/social-progress-index-for-the-brazilian-amazon-ips-amazonia-2014-executive-summary/?lang=en>
- INSTITUTO INTERNACIONAL DE LA UNESCO PARA LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (IESALC-UNESCO).** 2002. Legislación sobre Educación Superior en el Perú, Lima.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI).** 2009. II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007. Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales, Lima.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI).** 2011. Encuesta Demográfica y de Salud Familiar – ENDES Continua 2010. Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales, Lima.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI).** 1993. I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía (información preliminar). Lima: Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales, Lima.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI).** 2008. Perú, Compendio Estadístico 2008. Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI).** 2017. Evolución de la pobreza monetaria 2007 – 2016. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1425/index.html
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI, USAID Y ORC MACRO).** 2009. Encuesta demografica y de salud familiar – ENDES Continua 2007-2008. Lima, Peru.

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI-UNICEF).** 1997. Perú: La población de las comunidades indígenas de la Amazonía. Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- INSTITUTO PERUANO DE ECONOMÍA (IPE).** 2018. Las dificultades del SIS. El Comercio, 22 de enero de 2018.
- JINTIA Y, ISHTIK PK.** 1991. Achuar matsátmau = Mundo achuar. CAAAP, Lima.
- KENSINGER K.** 1983. Investigación lingüística folklórica y etnográfica pano. América india. México.
- KITAKA MM.** 1991. Etnografía Preliminar dos Ashaninka Asháninka da Amazônia brasileira, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.
- LATHRAP DW.** 1970. The upper Amazon. Thames & Hudson, Southampton.
- LE TOURNEAU FM.** 2015. The Sustainability Challenges of Indigenous territories in Brazil's Amazonia. Current Opinion in Environmental Sustainability, Elsevier, pp. 213-220.
- LEHM Z.** 1991. Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojo (Perú y Bolivia). Amazonía indígena, 19:45-56.
- LOZANO R, ZÚÑIGA M.** 2001. Formación docente en Educación Bilingüe Intercultural. MED-GTZ. Lima.
- LUQUE-CALIENES P, BOSCO J.** 1996. Ley de tierras. CAAAP, Lima.
- LUSTIG N.** 2007. América Latina: la desigualdad y su disfuncionalidad. Machinea JS, Serra N. (Eds.). Visiones del desarrollo en América. CELPA, pp. 231-246, Santiago de Chile.
- MACALPINE CA, SEABROOK LM, MORRISON TH, RHODES JR.** 2013. Strengthening Landscape Ecology's Contribution to a Sustainable Environment. In Landscape Ecology for Sustainable Environment and Culture. Fu, Bojie, Jones, Bruce K. (Eds.). Springer Netherlands, pp-21-35.
- MAGUIÑA C.** 2003. Historia de las civilizaciones en América y la importancia del clima y la ecología en la salud.
- MARCOY P.** 1875. Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean. Volume I and II. London, Blackie & Son, Paternoster Buildings, EC; Glasgow and Edinburgh.
- MARLON B.** 1992. Libro Mundos Amazónicos, Fundación Sinchi Sacha. Quito-Ecuador.
- MARMOT M.** 2006. Social determinants of health inequalities. Lancet 365:1099-1104.
- MATHAUERI, CAVAGNERO E, VIVAS G, CARRING, GOMEZA A.** 2009. Evaluación Institucional del Sistema de Financiamiento de Salud Nicaragüense y Propuestas para Mejorar y Fortalecerlo. Organización Mundial de la Salud, Ginebra.
- MAYOR P, SANTOS D, LÓPEZ-BÉJAR M.** 2007. Sostenibilidad en la Amazonía y Cría de Animales Silvestres. OETA, ed. Iquitos.
- MAYOR P, VERGARA M.** 2010. Trabajo forzado entre las comunidades indígenas de la Amazonía peruana. En Empleo, trabajo y desigualdades en salud: Una visión global. Eds. Benach J, Muntaner C. pp. 375-376. Icaria editorial, Barcelona.
- MINISTERIO DE AGRICULTURA (MINAG).** 2002. Directorio de comunidades campesinas, PETT. Lima, Perú.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL PERÚ-GTZ.** 2001. Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural. Lima.
- MINISTERIO DE ENERGÍA Y MINAS (MEM).** 1998. Evaluación ambiental Territorial de las Cuencas de los ríos Tigre-Pastaza. 65. Ministerio de Energía y Minas, Lima.
- MINISTERIO DE SALUD (MINSA).** 2007. Plan Estratégico Institucional 2008-2011. Documento técnico. MINSA, Lima.
- MINISTERIO DE SALUD (MINSA).** 2010. Plan General de la Estrategia Sanitaria 2010-2012. MINSA, Lima.
- MINISTERIO DE SALUD (MINSA).** 2005. Sistema de hechos Vitales. Lima.
- Ministerio do Meio Ambiente do Brasil. 2002. Biodiversidade Brasileira: Avaliação de áreas e ações prioritárias para conservação, utilização sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade brasileira. Brasília.
- MONTENEGRO RA, STEPHENS C.** 2006. Indigenous health in Latin America and the Caribbean. Lancet, 367:1859-69.
- MORA C.** 1994. Pueblos indígenas y manejo de recursos naturales. Una aproximación bibliográfica. Conservación Nacional, Lima.
- MORAN E.** 1993. Through Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonia Populations. University of Iowa Press, Iowa City.

- NAPOLITANO DA, RYANAS.** 2007. The dilemma of contact: voluntary isolation and the impacts of gas exploitation on health and rights in the Kugapakori Nahua Reserve, Peruvian Amazon. *Environ. Res. Lett.* 2 (October-December 2007). doi:10.1088/1748-9326/2/4/045005
- NICHOLLS S, MCLEAN R, THEODORE K, HENRY R, CAMARA B ET AL.** 2001. Modeling the macroeconomic impact of HIV/AIDS in the English speaking Caribbean: The case of Trinidad and Tobago and Jamaica. United Nations Development Program, Santiago de Chile.
- NUGKUAG E.** 1990. Percepciones indígenas de la identidad, la dominación y las actuales políticas de desarrollo amazónico. *Amazonía indígena*, 16:3-9.
- O'CONNOR A.** 2016. Los secretos para una vida feliz, según un estudio de Harvard. *The New York Times Es.* 6.04.2016. <https://www.nytimes.com/es/2016/04/06/un-estudio-de-harvard-revela-los-secretos-para-una-vida-feliz/> Consultado: 24.03.2019.
- ORGANISMO SUPERVISOR DE LA INVERSIÓN EN ENERGÍA Y MINERÍA (OSINERG).** 2007. Derrames reportados: 1998-2006 [Incluye: informes preliminares de derrame o fuga de petróleo crudo o derivados, remitidos por Oxy-Perú y Pluspetrol del Norte S.A. a OSINERG durante el período 1998-2002]. Organismo Supervisor de la Inversión en Energía, Lima.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU).** 2015. Objetivos de Desarrollo del Milenio Informe de 2015. ONU, Nueva York.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA (FAO).** 1990. Conservación y desarrollo sostenible en la región amazónica. Documento de trabajo de FAO elaborado bajo la dirección del Grupo de Trabajo Interdepartamental para la Amazonía, Nueva York.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO).** 2015. Educación para Todos, Nueva York.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS (ONU).** 1996. Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add.1-4. Comisión de Derechos Humanos. Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS).** 1998. La Salud en las Américas. Volumen II. Biblioteca de OMS/OPS, Buenos Aires.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS).** 2001. Perfiles básicos de salud de países en las Américas resúmenes. Disponible en: <http://www.paho.org/spanish/sha/profiles.htm>
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS).** 2002. La salud en las Américas, Edición de 2002. vol 2. Washington, D.C.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS).** 2005. Análisis del sector salud: una herramienta para viabilizar la formulación de políticas. Lineamientos metodológicos. OPS, Washington, D.C.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS).** 2006. Lineamientos metodológicos: Perfiles de los sistemas de salud. USAID y OPS, Washington D.C.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS).** 2006. Peru, country profile. OPS, Washington D.C.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (PAHO/WHO).** 2001. 43.er Consejo Directivo, 53.a Sesión del Comité Regional, CD43/6, Washington, DC.
- OSMA F. DE.** Según las relaciones de los jesuitas, ¿hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón? Libertad, Perú.
- OSTROM E.** 2001. Reformulating the commons. En J. Burger E. Ostrom R. Norgaard D. Policansky, Goldstein B. (eds.), *Protecting the commons: a framework for resource management in the Americas*, pp. 17-41. Island Press, Washington, D.C.
- OSTROM E.** 2009. Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems. Nobel Prize Lecture on 8 December 2009 at Aula Magna, Stockholm University, Stockholm.
- PERES CA, PALACIOS E.** 2007. Basin-wide effects of game harvest on vertebrate population densities in Amazonian forests: implications for animal-mediated seed dispersal. *Biotropica* 39:304-315.
- PERSON HC.** 1911. *The Rubber Country or the Amazon*. New York.
- PEZO DÍAZ R.** 2006. Diversidad cultural en la Amazonía peruana. Atlantic International University, Hawai.
- PIAGUAJER R.** 1992. *Vocabulario Secoya*. ILV, Ecuador.
- PROGRAMA CONJUNTO DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL VIH/SIDA (ONUSIDA).** 2001. Resumen Mundial de la Epidemia de VIH/SIDA. ONUSIDA y OMS, Ginebra.

- PROGRAMA DE FORMACIÓN DE MAESTROS BILINGÜES DE LA AMAZONÍA PERUANA (FORMABIAP).** 2002. Informe de Capacitación 2002. FORMABIAP, Lima.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD).** 1990. Informe sobre el desarrollo humano 1990. PNUD. Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (UNDP).** 1990. Human Development Report. Oxford University Press.
- PYHÄLÄ A.** 2003. Productive Conservation in Amazonia: Institutions, Participation and Markets. PhD Thesis submitted to the School of Development Studies, University of East Anglia, UK.
- REDFORD K, MANSOUR JA.** 1996. Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes. America Verde Publications, The Nature Conservancy, Washington, DC.
- REGAN J.** 1993. Hacia la Tierra sin Mal. La religión del pueblo en la Amazonía. CET ed. Iquitos.
- REICHEL E.** 1987. Los Tukuna. En: Colombia Amazónica: etnografía de los indígenas contemporáneos. Editado por la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- REVEE ME.** 1988. Los quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad. Abya-Yala, Quito.
- RIBEIRO D, WISE MR.** 1978. Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Comunidades y Culturas Peruanas, 13. Ministerio de Educación y Instituto Lingüístico de Verano. Lima.
- RICARDO CA.** 1981. Mayoruna. En Povos indígenas no Brasil. Melatti J.C. Ed. Javari. Centro Ecuemênico de Documentação e Informação (CEDI), Sao Paulo.
- RIVAS R.** 2000. IPURUKARI. Los Kukama-Kukamiria en la Várzea de la Amazonía Peruana. Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- RIVET P.** 1924. Famille Guahibo. Les langues du monde, A. Meillet y M. Cohen eds., París.
- RODRIGUES A.** 1984. Relações internas na família lingüística Tupi-guaraní. Revista de Antropología. Vols. 27 y 28. (33-53) Sao Paulo.
- RODRÍGUEZ V, CASTRO E, COLLADO L.** 2018. Gobernanza colaborativa en la pesca. IBC, Lima, Perú.
- RODRÍGUEZ-VARGAS M.** 1993. Desplazados: el caso ashaninkaasháninka. CAAAP, Lima.
- ROLDAN R, TAMAYO AM.** 1999. Legislación y derechos indígenas en el Perú. CAAAP, Lima.
- SAAVEDRA J, ARIA OS.** 2007. Reducción de la pobreza y la desigualdad en América Latina y el Caribe: promesas y retos para las políticas públicas. En: Machinea JS, Serra N. (Eds.). Visiones del desarrollo en América. CELPA, Santiago de Chile.
- SACHS JD, MCARTHUR JW,** 2005. The Millennium Project: a plan for meeting the Millennium Development Goals. Lancet 365(9456):347-53.
- SAN ROMÁN J.** 1994. Perfiles históricos de la amazonía peruana; CETA – CAAAP – IAP, Lima.
- SANTOS-GRANERO F.** 1992. Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa. Amazonia indígena, 19:33-45.
- SCHNEIDER MC, AGUILERA XP, BARBOSA J, KENYONS, NAJERA P, MARTINEZ J, REQUEJO R, NICHOLLS RS, YADON Z, SILVA JC, LEANES LF, ROSES M.** 2011. Elimination of Neglected Diseases in Latin America and the Caribbean: A Mapping of Selected Diseases. PLOS Neglected Tropical Diseases, 5(2):1-13.
- SEYMOUR CH.** 1988. Shiwiar: identidad étnica y cambio en el río Corrientes. ABYA-YALA/CAAAP, Lima.
- SHEPARDGH, RAMIREZ H.** 2011. "Made in Brazil": Human Dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in Ancient Amazonia. Economic Botany, 65(1): 44–65.
- SMITH RS.** 2004. Donde nuestros ancestros alguna vez caminaron. Territorialidad y lugares sagrados amuesha en la Amazonía andina del Perú central. Instituto del Bien Común. Être Indien dans les Amériques. Spoliations et résistance - Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme: una perspective comparative. Coloquio internacional de la Universidad de Paris III - Nueva Sorbona.
- SOLÍS FONSECA G.** 1987. Multilingüismo y extinción de lenguas. América Indígena 47/4, México.
- SOTIL GARCÍA GD.** 2002. El pueblo Iquitos: Situación actual. La Región, Iquitos, Perú.
- STEWART JH.** 1948. The Witotoan tribes. HSAI 3:749-762.
- STOCKS A.** 1978. The Invisible Indians: A History and Analysis of the Relations of the Kukamiria Indians and the State. Ph.D. dissertation, University of Florida, Miami.
- STOCKS A.** 1981. Los Nativos Invisibles: Notas sobre la historia y realidad actual de los kukama del río Huallaga, Perú. Serie Antropológica N° 4, CAAAP, Lima.

- SZÉKELY M.** 2006. Un nuevo rostro en el espejo: percepciones sobre la discriminación y la cohesión social en México, serie Políticas sociales, N° 128 (LC/L.2643-P), Santiago de Chile
- TESSMANN G.** 1930. Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg.
- TOWNSLEY GE.** 1980. Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society. Cambridge (pHD thesis), Cambridge.
- TOWNSLEY GE.** 1983. Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú. Amazonía Indígena, 6:11-14.
- TRAPNELL L.** 1982. El Tambo: Por el cambio del despojo y la destrucción. Amazonía Indígena, 4:22-29.
- URIARTE LM.** 1976. Poblaciones Nativas de la Amazonia Peruana. Amazonia Peruana I. Lima.
- UZENDOSKI MA.** 2006. El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. Iconos. Revista de Ciencias Sociales 26:1390-1249.
- VALLEJOS R.** 2004. Basic Clauses in Kokama-Kokamilla. M.A. University of Oregon. PhD Thesis, Eugene, Oregon.
- VARESE S.** 1970. Dos versiones cosmológicas campá. Un esbozo analítico. Revista del Museo Nacional (Lima) 36:164-177.
- VARESE S.** 1972. The Forest Indians in the Present Political Situation in Peru. Document 8. International Work Group on Indigenous Affairs (IWGA). Copenhagen.
- VARESE S.** 1973. La sal de los cerros. Retablo de Papel. Lima.
- VÁSQUEZ B, BARLETTI J, PADILLA LUPUNA L.** 2001. Afirmando Identidad. Trabajo con la Comunidad Indígena Iquitos. Iniciativas Departamentales". Foro Educativo, Ayuda en Acción, Lima.
- VICKERS W.** 1989. Los Sionas y Secoyas, su adaptación al ambiente amazónico. Colección 500 años, Nro. 9. Ediciones Abya Yala. Quito.
- VIVEIROS DE CASTRO E.** 2002. A incostância da alma selvagem. Cosac y Naify, Sao Paulo.
- VON HAZLE JM.** 1905. Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, tomo XVII, Lima.
- WALLACE AR.** 1992. Una narración de viajes por el Amazonas y el Río Negro. Monumenta Amazónica. Ed. CETA-IIAP, Iquitos.
- WAYNE A.** 1981. Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú. CAAAP, Lima.
- WEHRWEIN P.** 2000. The Economic Impact of AIDS in Africa. Harvard AIDS Review.
- WISE MR.** 1999. Small language families and isolates in Peru. En: R.M.W. Dixon y Alexandra Y. Aikhen-vald (eds.), The Amazonian languages, CUP. Cambridge.
- YUSTA-GARCÍA R, ORTA-MARTÍNEZ M, MAYORP, GONZÁLEZ-CRESPO C, ROSELL-MELÉ A.** 2017. Water contamination from oil extraction activities in Northern Peruvian Amazonian rivers. Environ Pollut. 225:370-380.
- ZELENY M.** 1976. Contribución a la etnografía Huaraya (Ece'je). Vydala Univerzita Karlova Praha, Praga.

“Durante siglos, los Pueblos Indígenas de la Amazonía han sufrido la opresión y el abuso de los colonizadores, quienes consideraron que su reconocimiento como ciudadanos debe pasar por la adopción de los modelos de la cultura occidental. No obstante, en los últimos años los modelos indígenas han empezado a valorarse, admitiéndose que éstos ofrecen contribuciones muy interesantes para el desarrollo sostenible, sobre todo porque su cultura es el resultado de milenios de adaptación al heterogéneo y complejo contexto ecológico de la Amazonía.

En una época en la que los impactos ambientales y sociales del modelo económico preponderante son evidentes es necesario replantear la relación entre las sociedades humanas y su entorno. La comunidad amazónica en su globalidad debe comprender que el desarrollo sostenible solamente será posible desde sus propios recursos, su biodiversidad y a partir de la sabiduría de sus culturas originarias. Este libro aborda su historia, cultura, entorno, cosmovisión y derechos, y expone los retos a los que se enfrentan en el siglo XXI. En la primera parte se describen las principales características culturales comunes de los Pueblos Indígenas ubicados en la Amazonía peruana. En la segunda parte se presentan los rasgos específicos de los diferentes Pueblos Indígenas clasificados en función de su familia lingüística.”

ISBN: 978-612-00-5648-6



9 786120 056486

