



UNIVERSIDAD NACIONAL AGRARIA

LA MOLINA

ESTUDIO ANTROPOLÓGICO

Grupos etnolingüísticos de la Amazonia en el nuevo contexto

Caracterización y protocolos de actuación



JOSÉ CARLOS VILCAPOMA

ESTUDIO ANTROPOLÓGICO

Grupos etnolingüísticos
de la Amazonia
en el nuevo contexto

Caracterización y protocolos de actuación

JOSÉ CARLOS VILCAPOMA

ESTUDIO ANTROPOLÓGICO

Grupos etnolingüísticos de la Amazonia en el nuevo contexto

Caracterización y protocolos de actuación

JOSÉ CARLOS VILCAPOMA





UNIVERSIDAD NACIONAL AGRARIA LA MOLINA

DR. AMÉRICO GUEVARA PÉREZ
Rector

PH.D. HÉCTOR GONZÁLES MORA
Vicerrector Académico

DRA. PATRICIA GIL KODAKA
Vicerrectora de Investigación

DR. JOSÉ CARLOS VILCAPOMA
Jefe del Fondo Editorial

JOSÉ CARLOS VILCAPOMA

*Estudio antropológico. Grupos etnolingüísticos de la Amazonia en el nuevo contexto.
Caracterización y protocolos de actuación*

Lima: 2025; 598 p.

© José Carlos Vilcapoma

© Universidad Nacional Agraria La Molina
Av. La Molina s/n La Molina, Lima-Perú

Derechos reservados

ISBN: N° 978-612-5086-60-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2025-10548

Primera edición digital: septiembre de 2025

Diseño y diagramación:

Daniella Luna Barrios

Queda terminantemente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, incluyendo sistema de fotocopiado, sin autorización escrita del autor.

Todos los conceptos expresados en la presente obra son responsabilidad del autor.

*A nuestros contemporáneos primitivos,
tan peruanos como nosotros.*



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	17
I. LA AMAZONIA EN AMÉRICA Y SUS POBLACIONES INDÍGENAS	
1. Las lenguas amerindias en la Amazonía del Perú	27
1.1. Diversidad cultural en la Amazonía	31
1.2. Importancia de las lenguas indígenas de los grupos étnicos amazónicos	36
II. LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS, GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS Y COMUNIDADES NATIVAS EN EL PERÚ	
FAMILIA ARAWA	53
I. Los Culina (Madijá)	54
I.1. Contexto histórico	55
I.2. Organización social	56
I.3. Actividad económica	57
FAMILIA ARAWAK	59
I. Los Asháninca	63
I.1. Contexto histórico	66
I.2. Actividad económica y social	86
I.3. Cosmovisión Asháninca	91
II. Los Ashéninka	97
II.1. Ubicación geográfica y demografía actual	98

II.2. Contexto histórico	99
II.3. Actividad económica y social	107
II.4. Cosmovisión Ashéninka	107
III. Los Matsigenga	109
III.1 Ubicación geográfica y demografía actual	111
III.2 Contexto histórico	111
III.3. Organización social y económica	117
III.4. Cosmovisión Matsigenga	119
IV. Los Nomatsigenga	121
IV.1 Ubicación geográfica y demografía actual	121
IV.2. Contexto histórico	122
IV.2. Organización social y actividad económica	124
IV.3. Cosmovisión Nomatsigenga	124
V. Los Yine (Piro)	127
V.1. Ubicación geográfica y demografía actual	128
V.2. Contexto histórico	128
V.3. Organización social	130
V.3. Cosmovisión Piro o Yine	131
VI. Los Amueshas (Yánesha)	134
VI.1. Ubicación geográfica y demografía actual	135
VI.2. Contexto histórico	137
VI.3. Organización social	142
VI.4. Actividad económica	142
VI.5. Cosmovisión Amuesha (Yánesha)	144
VII. Los Chamicuro	145
VII.1. Contexto histórico	145
VII.2. Contexto histórico	146
VII.3. Cosmovisión Chamicuro	147
VIII. Los Kakinte	148
VIII.1. Ubicación geográfica y demografía actual	148
VIII.2. Contexto histórico	149
VIII.3. Organización social	150
VIII.4. Actividad económica	151
VIII.5. Cosmovisión Kakinte	151
IX. Los Iñapari	153
X. Los Nanti	156
X.1. Contexto histórico	157
X.2. Organización social y económica	160

X.3. Cosmovisión Nanti	161
XI. Los Mashco Piro	163
XI.1. Ubicación geográfica y demografía actual	163
XI.2. Organización social	164
XI.3. Actividad económica	168
XI.4. Cosmovisión Mashco Piro	168
XII. Los Resígaro	170
XII.1. Contexto histórico	170
XII.2. Datos adicionales	171
FAMILIA BORA	173
I. Los Bora	173
I.1. Contexto histórico	175
I.2. Organización social	177
I.3. Actividades económicas	177
I.4. Cosmovisión Bora	178
FAMILIA CAHUAPANA	183
I. Shawi. Chayahuita	186
I.1. Contexto histórico	187
I.2. Organización social	190
I.3. Actividad económica	192
I.4. Cosmovisión Chayahuita	192
I.5. Actualidad	196
II. Los Shiwilu - Jébero	198
II.1 Contexto histórico	201
II.2. Actividad económica y social	202
II.3. Cosmovisión Shiwilu	203
FAMILIA CANDOSHI	207
I.1. Contexto histórico	209
I.2. Actividad económica y organización social	210
I.3. Cosmovisión	212
FAMILIA HARAKMBUT	213
I. Los Amarakaeri	224
I.2. Actividad económica	225
I.3. Cosmovisión Amarakaeri	226

II. Los Arazaire	228
II.1. Contexto histórico	229
II.2. Organización social	230
II.3. Actividad económica	230
III. Los Huachipaire	230
III.1. Organización social y económica	231
IV. Los Toyoeri	234
IV.1. Contexto histórico	235
IV.2. Organización social y económica	236
IV.3. Cosmovisión Toyoeri	236
 FAMILIA HUITOTO	 239
I. Los Huitoto Muruy-Huinane	246
I.1. Contexto histórico	246
I.2. Actividad económica	247
I.3. Cosmovisión Huitoto Muruy Huinane	247
II. Los Ocaína	249
II.1. Contexto histórico	250
II.2. Ubicación geográfica	251
II.3. Actividad económica	251
II.4. Cosmovisión Ocaína	252
 FAMILIA JÍBARO	 255
I. Los Achuar-Shiwiari	258
I.1. Cosmovisión	261
II. Los Aguaruna - Awajún	265
II.1. Contexto histórico	266
II.2. Actividad económica	270
II.3. Cosmovisión Aguaruna	272
III. Los Huambisa	290
III.1. Cosmovisión Huambisa	291
 FAMILIA PANO	 295
I. Los Nahua	298
I.1. Contexto histórico	299
I.2. Organización social	300
I.3. Actividad económica	300
I.4. Cosmovisión Nahua	301

II. Los Yaminahua	302
II.1. Contexto histórico	304
II.2. Organización social	306
II.3. Cosmovisión Yaminahua	308
III. Los Shipibo Konibo	309
III.1. Contexto histórico	311
III.2. Organización social y económica	311
III.3. Cosmovisión Shipibo-Conibo	312
IV. Los Sharanahua	319
IV.1. Contexto histórico	321
IV.2. Organización social y actividad económica	322
V. Los Matsés (Mayoruna)	323
V.1. Contexto histórico	324
V.2. Organización social y económica	327
V.3. Cosmovisión Matsé	323
VI. Los Mastanahua	329
VI.1. Contexto histórico	330
VI.2. Organización social y económica	331
VII. Los Marinahuas	331
VII.1. Contexto histórico	332
VII.2. Organización social y actividad económica	332
VIII. Los Kakataibo	333
VIII.1. Contexto histórico	333
VIII.2. Organización social y actividad económica	335
VIII.3. Cosmovisión Kakataibo	335
IX. Los Isconahua	336
IX.1. Contexto histórico	337
IX.2. Organización política y social	337
IX.3. Cosmovisión Isconahua	338
X. Los Chitonahuas (Morunahua)	339
X.1. Contexto histórico	340
X.2. Organización social y económica	341
XI. Los Cashinahuas	341
XI.1. Contexto histórico	342
XI.2. Organización social y actividad económica	343
XI.3. Cosmovisión Cashinahua	344
XII. Los Capanahua	349
XII.1. Contexto histórico	350

XII.2. Organización social y actividad económica	350
XII.3. Cosmovisión Capanahua	351
XIII. Los Amahuaca	351
XIII.1. Contexto histórico	352
XIII.2. Organización social y actividad económica	352
XIII.3. Cosmovisión Amahuaca	353
FAMILIA PEBA YAGUA	355
I. Los Yagua	356
I.1. Contexto histórico	356
I.2. Características y forma de gobierno	360
I.3. Actividad económica	363
I.4. Cosmovisión Yagua	363
FAMILIA QUECHUA	365
I. Los Lamistos (Quechua de San Martín)	365
II. Los Quechuas del Pastaza	370
III. Los Quechuas del Napo	373
IV. Quechuas lamistas	376
FAMILIA SHIMACO	379
I. Los Urarina	379
I.1. Contexto histórico	380
I.2. Organización social y actividad económica	380
I.3. Cosmovisión Urarina	381
FAMILIA TACANA	383
I. Los Ese Eja	387
I.1. Contexto histórico	388
II.2. Organización social	389
II.3. Cosmovisión Ese Eja	391
FAMILIA TUCANO	393
I. Los Maijuna	398
I.1. Contexto histórico	399
I.1. Cosmovisión Maijuna	401
II. Los Secoya (Aido Pai)	403
II.1. Contexto histórico	404

II.2. Organización social y económica	404
II.3. Cosmovisión Secoya	405
FAMILIA TUPI GUARANÍ	407
I. Los Kukama Kukamiria (Cocama-Cocamilla)	408
I.1. Contexto histórico	409
I.2. Organización social y económica	409
I.3. Cosmovisión Kukama-Kukamiria	410
II. Los Omagua	412
II.1. Contexto histórico	413
FAMILIA ZÁPARO	417
I. Los Arabela	418
I.1 Organización social	419
I.2. Actividad económica	419
I.3. Cosmovisión Arabela	420
II. Los Iquito	421
III. PUEBLOS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO Y CONTACTO INICIAL Y LAS RESERVAS TERRITORIALES	
3.1. Los pueblos indígenas aislados en el Perú	424
3.2. Un poco de historia sobre su territorialidad	429
3.3. Principios legales	433
3.4. Pueblos aislados de filiación lingüística Arawak	436
3.5. Pueblos aislados de filiación lingüística Pano	437
3.6. Otros pueblos en aislamiento	442
3.7. Reservas territoriales creadas por el Estado peruano para proteger a los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial	443
3.8. Marco normativo en defensa de los derechos humanos de los pueblos en aislamiento y en contacto inicial	444
IV. COLONOS	
I. Breve referencia histórica al proceso de colonización	447

V. PROTOCOLO DE ACTUACIÓN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS	
1. Marco histórico	457
2. Elemento clave: para guiar el relacionamiento con el pueblo awajún	458
3. Principios para desarrollar un positivo relacionamiento	459
4. Procesos de comunicación	462
5. Plan de crisis	470
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	473

INTRODUCCIÓN

El interés por la selva amazónica es de vieja data. Se inició en el siglo XVI al margen de la conquista y pacificación del Perú, después de la guerra entre conquistadores, no tardaron mucho en adentrarse en su espesura, debido al interés mítico de El Dorado, el Paititi, El País de la Canela, diversas formas de creer en la riqueza misteriosa de la selva.

Luego fue el proceso de evangelización, después de lo cual hubo un prolongado paréntesis, debido a la dificultad que de ella emanaba, hasta la imagen que se tenía de la población, casi de contemporáneos primitivos, hasta que la shiringa, el latex que de este árbol se obtenía, hizo que hombres ávidos se lanzaran por obtenerla. Era la era del caucho que causó tanto dolor, muerte y despoblamiento de la zona. Fueron más de tres décadas en el que la esclavitud conta los pueblos amazónicos se impuso en desmedro de su integridad. Hasta que otro silencio trató de curar las heridas de muchos de aquellos pueblos.

Bien se dice que, solo en la segunda mitad del siglo XX, la política del Estado pensó en su desarrollo, con lógica homogeneizadora, sin considerar su diversidad que comenzaba con su lengua. Pronto las carreteras de penetración dibujaron el nuevo paisaje amazónico. Cientos y miles de colonos marcharon sobre ella, para sincretizarse o asimilarse a su cultura, modificando sin remedio las originarias, también sirvieron para que los nativos salieran a las ciudades o metrópolis nacientes.

La Amazonia de hoy tiene nuevos actores. El esfuerzo por conocerla mejor se reinstauró con la decisión política de abrir nuevas vías, como la Carretera Marginal de la Selva, acompañada del esfuerzo del Instituto Lingüístico de Verano, primera entidad antropológica que se preocupó por recoger las lenguas y conocer a los pobladores nativos. De esa primaria clasificación surge la

actual atención oficial (creándose una equivalencia entre el idioma y la etnia) a las familias lingüísticas como patrimonio de poblaciones que anteriormente aparecieron a los ojos de la sociedad nacional como apenas diferenciadas por la ubicación en los mapas, y éstos apenas informaban sobre las muchas otras peculiaridades que debieran, para su buena identificación, ser patentes a nivel territorial. Desde la perspectiva etnográfica, sin embargo, los datos que describen rasgos identitarios preocupan más que la base material, puesto que en el pensamiento y sus realizaciones se contiene lo sistemático de sus conocimientos y tradición, y es el campo que nos toca definir.

El tiempo ha devuelto protagonismo a esta vasta región, y en el caso del Perú ha significado el impacto social de las actividades extractivas las que han impulsado el desarrollo y atención sobre la diversidad cultural del área. Hoy, diversas entidades entre las que se cuentan meritorios organismos no gubernamentales: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Instituto Bien Común (IBC) y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), o bien de corte académico como el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada CILA), de la Universidad Nacional de San Marcos, el Instituto Francés de Estudios Andinos, además de las universidades vinculadas en el área de influencia, entre otros, han centrado su atención en dar cuenta de la particularidad cultural del Amazonas. Recientemente ha sido importante la implementación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, pues ha permitido que diversas entidades como el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Energía y Minas, el Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI, consideren el tema indígena como prioridad para entender el mandato constitucional, del artículo 2° inciso 19, que señala el carácter pluricultural y multiétnico del país. Por ello las fuentes mencionadas, en especial las que mantienen organismos oficiales como el Ministerio de Cultura y, cubriendo el aspecto cuantitativo además de categorizar instrumentalmente sus características, la del INEI. En ellas hallamos el referente oficial, al que hemos sumado los diversos trabajos etnográficos y antropológicos de años, y la propia experiencia. Estos insumos nos muestran de manera didáctica la nueva realidad de la amazonia.

Por esta razón, bajo la orientación conceptual de que las políticas de desarrollo intersectorial parten de una mirada interdisciplinaria y transectorial, procedemos a analizar los diversos datos y sistematizar el componente simbólico cultural, con el que debe trabajar todo interventor en esta área. El manido

eslogan de “unidad en la diversidad”, cobra vigencia pues la diversidad cultural se manifiesta con fuerza más en la amazonia que en el mundo andino.

Hoy por hoy hay nuevos actores, no solo por el hecho del paulatino desplazamiento de los pobladores andinos, producto del minifundio agrario serrano en medio de la escasez de tierra agrícola, sino también por la presencia de otras entidades jurídicas como las empresas extractivas de diversa índole, que ha cambiado la geografía social de la Amazonía. Los pueblos indígenas, reconocidos como comunidades indígenas en mérito a la antigua Ley de Comunidades Nativas y Promoción de la Selva y Ceja de Selva, N° 22175; los colonos, unas veces ubicados en la periferia de éstas y otras sincretizados con ellas, además de los trabajadores y funcionarios de empresas forestales e hidrocarburíferas, han llegado a establecer interrelaciones unas veces simétricas y otras asimétricas, son los actores que merecen una mirada sosegada y fría, para implementar cualquier política de desarrollo. Empero, estos andinos migrantes, conocidos como colonos a causa de ocupar territorios ajenos por medio de su tecnología superior a la de los habitantes originarios, han sido muchas veces orientadores de gestiones legales de reconocimiento para comunidades que se creía autónomas; y en otros casos, han generado, activamente, el desplazamiento “monte adentro” de muchos pueblos indígenas. En suma, hay nuevos resultados culturales. Una muestra de lo que decimos es que denominan hoy, en muchas de nuestras comunidades nativas, a sus líderes como Apus, adoptando del quechua la máxima expresión andina de enaltecimiento, usada en los Andes sólo al nombrar deidades de las montañas; hoy esta voz prestada de los andinos impregna la conciencia de la gente en la selva y ceja de selva. Paralelamente a ello, también ha penetrado de la mano del Estado en el espacio neotropical la empresa concesionaria, y si bien es una persona jurídica, tiene tan obvio protagonismo que debe ser considerada parte del escenario. Por ello, en los proyectos de desarrollo es común señalar que debe existir un necesario equilibrio entre Estado, empresa y pueblo.

Mención aparte merecen los pueblos retraídos, conocidos como en aislamiento voluntario o bien, más eufemísticamente aún, en contacto inicial. Si bien tienen la precisa protección de la Ley N° 28736, Ley de Protección de los Pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial, es importante señalar que muchos de aquellos, como los de Kugapakori, Nahua y Nanti, en el caso de los comuneros de Montetoni, solicitan ser considerados miembros de comunidad nativa. Esta situación nos lleva a pensar que merece más atención en su proceso

de cambio y de movilidad social este sorprendente grupo humano, tan peruanos como nosotros, que incluso es considerado como actor en la misma Ley.

METODOLOGÍA

Se ha echado mano al clásico método de la antropología etnográfica, que es replantear conceptos y presupuestos documentales y teóricos a partir de la realidad. A nuestro juicio, la temática descrita merece ser abordada desde un enfoque cuantitativo y cualitativo, debido a lo cual, hemos echado mano a la exhaustiva revisión bibliográfica, y en otros, son resultado de un largo trabajo de campo, hasta donde se ha podido, debido a la gran cantidad de pueblos amazónicos.

El mundo amazónico, requiere de un método inclusivo, que se base en los propios presupuestos conceptuales, para tener una real cercanía con el fenómeno, por lo que en cada caso hemos acudido a las referencias míticas que son una forma peculiar de comprender sus sistemas de creencias. Por el ello, si bien se hace etnografía, es decir, la necesidad de describir puntualmente el fenómeno, hemos privilegiado criterios puntuales, como las creencias, sistema de administración y gobierno, familia y formas de producción. A esto se suma la noción de pertenencia vinculada estrictamente con la cuenca de los ríos, formas de identidad como comunidades, pueblos o etnias, colonos o núcleos de centros poblados.

Para comprender mejor el novedoso enfoque para los estudios amazónicos recurrimos a Hernández, *et al*:

[L]os estudios cualitativos pueden desarrollar preguntas e hipótesis antes, durante o después de la recolección y el análisis de los datos. Con frecuencia, estas actividades sirven, primero, para descubrir cuáles son las preguntas de investigación más importantes; y después, para perfeccionarlas y responderlas. La acción indagatoria se mueve de manera dinámica en ambos sentidos: entre los hechos y su interpretación, y resulta un proceso más bien “circular” en el que la secuencia no siempre es la misma, pues varía con cada estudio. (Hernández, *et al*, 2014 p.7)

La investigación parte del nivel *descriptivo*, pero no queda allí. Si bien partimos de especificar propiedades, características, rasgos y tendencias importantes de las variables de investigación, busca dar un salto *etnológico*, es

decir comparativo de las constantes que se presentan en las comunidades. Este paso permite saber cómo estas se relacionan; y el segundo tipo, irá más allá de la descripción de los fenómenos establecidos o de las relaciones entre ellos, nos ayudará a responder las causas, por qué ocurre este fenómeno y en qué condiciones se manifiesta (Hernández et al. 2014, p. 92).

Es importante señalar que hay que superar el reduccionismo del método etnográfico. La descripción sirve para abstraer categorías, pero a la vez para contrastar información documental. Es fuente y medio de evaluación. En ese sentido, Rossana Guber nos explica los dos grandes aspectos que componen a la etnografía como método:

En primer lugar, el investigador parte de una ignorancia metodológica y se aproxima a la realidad que estudia para conocerla. Esto es: el investigador construye su conocimiento a partir de una supuesta y premeditada ignorancia. Cuanto más consciente sea de que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas), más dispuesto estará a aprehender la realidad en términos que no sean los propios. En segundo lugar, el investigador se propone interpretar-describir una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella. Este propósito suele equipararse al de la “traducción”, pero, como saben los traductores, los términos de una lengua no siempre corresponden a los de otra. (Guber, 2011, p. 19)

Así, se podría decir que el método etnográfico se caracteriza, no solo por la especificidad del trabajo de campo, cuando lo hemos realizado, sino también por la posibilidad de descubrir -de manera dinámica- los significados de las acciones del *Otro* estudiado, pero respetando su particularidad y la diferencia constitutiva de todo individuo y cultura.

Además del método etnográfico, se hizo uso del método **histórico retrospectivo**, toda vez que se recurrió a documentos especializados, tanto de carácter bibliográfico como testimonial (relatos de misioneros, viajeros y otros) que dan cuenta de los fenómenos y procesos sociales estudiados, para descubrir el origen de las comunidades, arraigo arqueológico (si la hubiera), movilidad y desplazamiento, causas de aquella movilidad, social: interacción con la sociedad nacional y sus instituciones.

Más que hacer una etnografía a la antigua, se hace un estudio de las denominadas comunidades nativas de la cuenca amazónica, en relación a cómo

los nativos están vinculados a la tradición y a los elementos modernos, al que poco se quiere dar importancia desde la antropología.

La nueva lógica del tiempo y del espacio, surgido a partir de la revolución tecnológica ha llegado a la Amazonía, cuestionándonos el dilema que nuestros indígenas amazónicos son los tradicionales anquilosados en el tiempo. Los hay modernos con lógicas bajo la influencia de los medios de comunicación, sentados sobre la base de las tradicionales formas exogámicas, con discursos cambiantes, el que debe merecer también nuestra atención, en el entendido que, como todo fenómeno cultural, también esta es transformante.

El nuevo estudio sobre la Amazonía no deja de lado lo que se considera como el activismo indígena de individuos en vías de creación y adaptación creativa de la modernidad alternativa, como diría Shane Greene, cuando desarrolla y analiza la indigenidad amazónica.¹

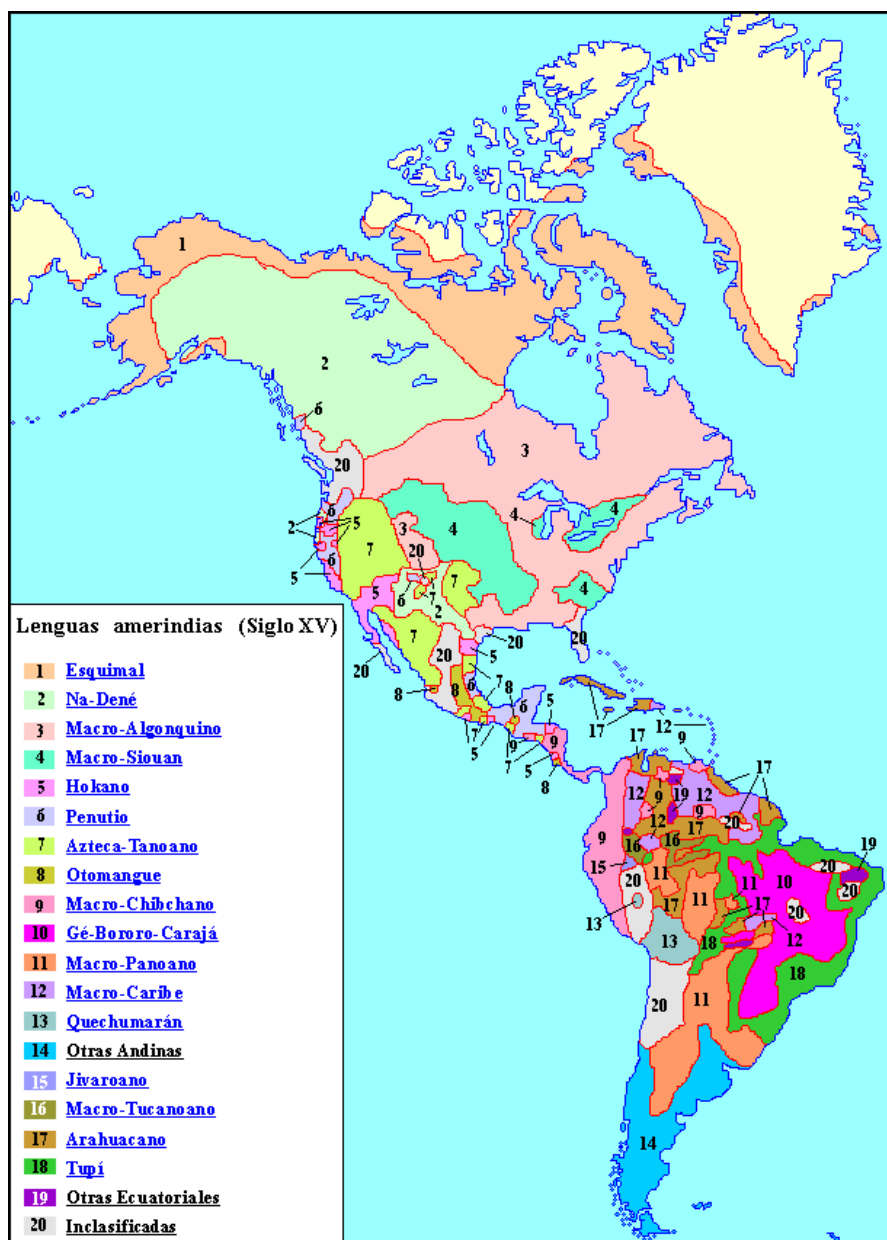
Por todo lo dicho, acompañará de manera sistemática las técnicas de la observación participante cuando se haya realizado el trabajo de campo, la revisión documental y bibliográfica; revisión documental de la clasificación cuantificable sobre los grupos étnicos de las distintas entidades especializadas. Los estudios de caso, acompañan cuando hacemos una historia de vida o el papel de los líderes indígenas.

El protocolo de actuación es genérico, como instrumento válido para una intervención general en la Amazonia.

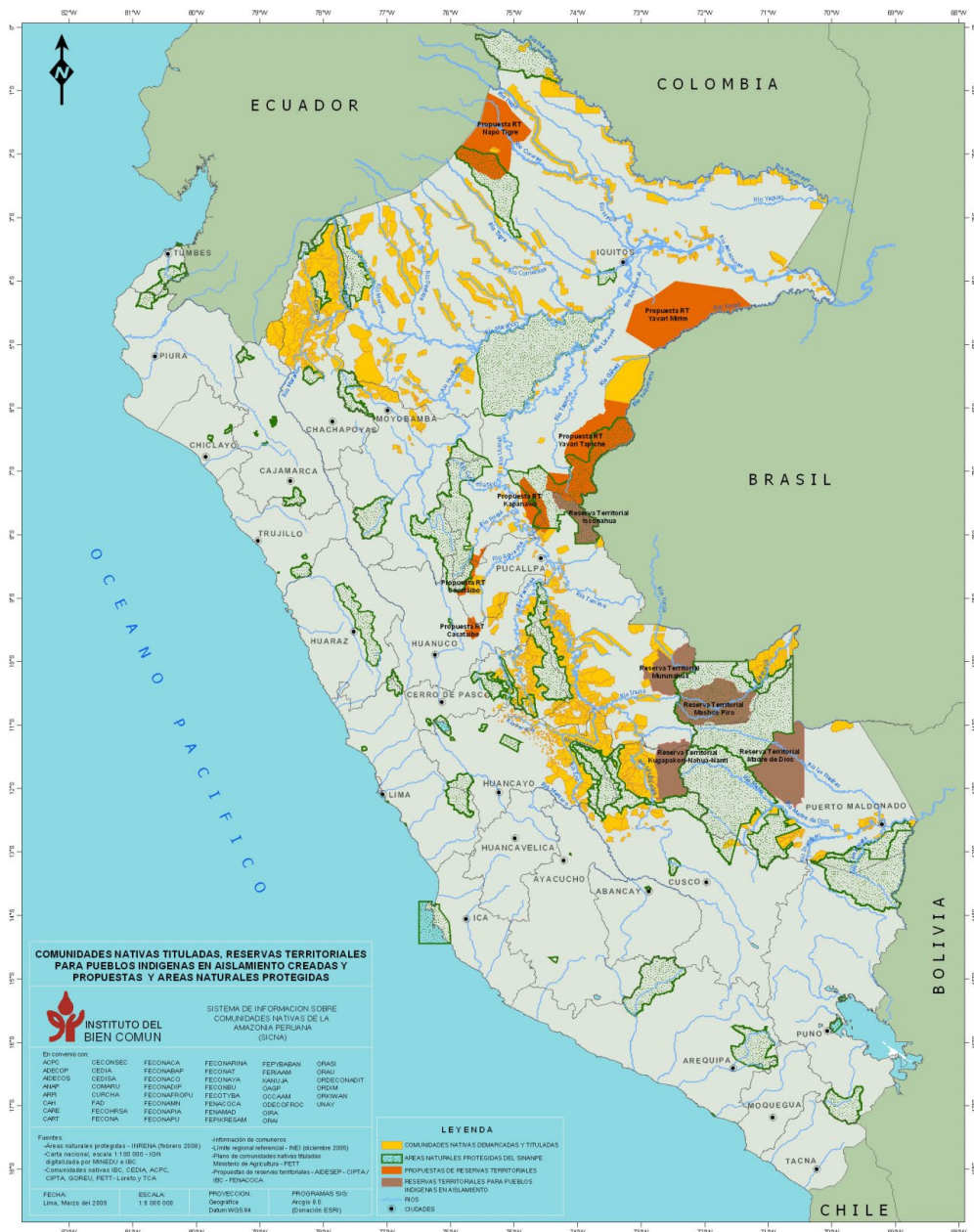
Finalmente agradecemos a tantos amigos dentro de las instituciones como de las comunidades nativas a las que hemos recorrido durante años. Agradecidos de igual manera a nuestros colegas del Departamento Académico de Sociología Rural y de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Agraria La Molina, que han permitido un año sabático, plasmados en este libro. Gracias, muy de veras.

El autor

1 GREENE, Shane. *Caminos y carretera. Acostumbrando a la indigenidad en la selva peruana*. IEP. 2009. Pg. 30.



Fuente: Promotora Española de Lingüística (Proel) <http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia>



Muchos de los grupos amazónicos cuentan con reservas en salvaguarda de la autonomía, obsérvese la correspondencia entre las ecorregiones, en su variedad natural con los grupos humanos adaptados a ellas históricamente

Fuente: <http://www.ibcperu.org/mapas/catalogo-mapas>



I

LA AMAZONIA EN AMÉRICA Y SUS POBLACIONES INDÍGENAS



I

LA AMAZONIA EN AMÉRICA Y SUS POBLACIONES INDÍGENAS

1. LAS LENGUAS AMERINDIAS EN LA AMAZONÍA DEL PERÚ

Primeras noticias

El Dorado fue uno de los mitos más populares de la época en América. Desde antes de la aventura española en las Indias estaba ya gestada en Europa la idea de sociedades ideales y paraísos perdidos. Los mitos griegos como las amazonas, lugar donde solo cabían mujeres en cerrado sistema de gobierno, salvo los maridos de ocasión, son, parte de un cúmulo idealizado con que llegan los españoles, sin mencionar otros mitos como las Siete Cíbulas, la eterna juventud, el Rey Blanco, el “País de la canela, entre otros.² Por ello tan luego pisan tierra del Nuevo Mundo elucubran su marcha al manto verde en la búsqueda de Paititi o de Manoa, que es el símil de la Ciudad de Oro que se creía existía, al igual que el elíxir de la eterna juventud. La idea de El Dorado estuvo vinculada con el País de la Canela (culto a las especias), pues existen en la Amazonia lauráceas de corteza aromática que para aquel entonces constituían uno de los principales atractivos de la colonización, dando su riqueza al mundo. En efecto, se encuentran en la zona del Pastaza y Gonzalo Pizarro, el gobernador de Quito, logró enriquecimiento persiguiendo esta utopía, que relacionaba con la búsqueda de El Dorado. El 3 de septiembre de 1542 Pizarro escribe al Emperador:

“Por las grandes noticias que en Quito y fuera del yo tuve, así por caciques principales y muy antiguos, como por españoles, que confirmaban ser la provincia

2 VILCAPOMA, José Carlos. *Asháninkas. Entre la historia y el mito*. UNALM, 2022; p. 38.

de la Canela y Laguna del Dorado tierra muy poblada y rica [...] me determiné de la ir a conquistar y descubrir.”³

Solo así se entiende del porqué la marcha hacia los bosques por parte tanto de fray Gaspar de Carbajal como de Francisco de Orellana, protagonistas ante nuestra memoria del descubrimiento del Padre de los Ríos.

Sin embargo, a la par de esta construcción ideal de ciudades y pueblos perdidos en la espesura de la selva, se construía la imagen del gran río que surcaba esa región. Por ello uno de los grandes cronistas como José de Acosta diría:

“Más hablándose de ríos, con razón pone silencio a todos los demás aquel gran río, que unos llaman de las Amazonas, otros Marañón. Otros el río de Orellana, al cual hallaron y navegaron los nuestros españoles, y cierto estoy en duda si le llame río o mar. Corre este río desde las sierras del Perú, de las cuales coge inmensidad de aguas, de lluvias y de ríos, que va recogiendo en sí, y pasando grandes campos y llanadas del Paytiti, y el Dorado, y de las Amazonas, sale en fin al océano ...”⁴

Otro de los que llegaron al Amazonas, aunque no lo navegó, pues estuvo solo en el delta, fue Vicente Yáñez Pinzón, quien en 1500 llegó al gran río, nombrándolo inmediatamente como río Santa María de la Mar Dulce o río Grande de la Mar Dulce. Meses después, casi a mediados de aquel mismo año, llegaría el portugués Pedro Álvarez Cabral quien tomó posesión de estas tierras en nombre de la corona portuguesa sin llegar a establecerse, ni a tipificar con certeza el nombre del río. Sin embargo, ahora se sabe que, desde el otro lado de las costas de América, es decir de las costas del Brasil, al borde del Atlántico, los portugueses como Pedro Solís habían llegado al otro lado del continente, desde donde buscaban el mítico cerro de la Plata.⁵

En tal sentido podemos señalar que las primeras entradas estuvieron motivadas por la sed del oro, solo después la causa sería religiosa a partir de la presencia de franciscanos y jesuitas. Siglos después se interesaría como parte del desarrollo y expansión política, aunque el caucho había dejado secuelas funestas.

3 PIZARRO, Ana. *Amazonia. El río tiene voces*. 2009. Santiago: FCE, p. 23.

4 ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. CSIC. Madrid, 2008. Libro II, capítulo 6, p. 48.

5 VILCAPOMA, José Carlos. *Los Incas. En la ruta del Antisuyo y el Atlántico*. IIDA, 2023; p. 280.

El siglo XIX marcó las primeras entradas por extraer recursos naturales y el XX se dibuja como el de la expansión como política de Estado a partir de la propuesta de la marginal de la Selva, encontrándose con la diversidad cultural como parte del paisaje que no se había modificado mucho pese al paso de cientos de años.

Cultura y lenguas

En lo académico, la profundidad temporal de la presencia de las lenguas habladas por los nativos americanos no ha desanimado a la investigación lingüística. Los argumentos están centrados en la certidumbre de que los pueblos portadores de las lenguas de las que descienden las seiscientas familias actualmente habladas, los amerindios, tienen origen común (hecho determinable por estudios genéticos, primeramente, y corroborado luego por los hematológicos y dentarios, antes de la comparación por el ADN). Si bien Sudamérica está peor documentada que el norte del continente o América Central, ha sugerido el lingüista Greenberg que en ella se halla predominando una sola de tres migraciones portadoras de lenguas (amerindio, na-dené y eskimo-aleutiano) que poblaron América.⁶

Hoy en día son habladas, según una conservadora estimación, esas seiscientas lenguas por 18 millones de personas, pero sólo diecisiete de ellas son el 90% de la población amerindia, porque lo hacen más de cien mil hablantes mientras que las demás se reducen a pequeños grupos demográficos. Es notable para la concepción clara del fenómeno de la diversificación evolutiva, que el proceso de poblamiento hacia el sur enriqueció, quizá a causa de la propia variedad de sus lugares geográficos que determinaron condiciones de habitabilidad muy diferentes, la cantidad y variedad de las lenguas al propiciar el establecimiento de grupos radicados en ellos con arraigamiento diferenciado en sus territorios, pues la quinta parte de todas ocupan el subcontinente del norte. En el sentido que avanzó la ocupación, al sur, las poblaciones (que numéricamente son mucho más considerables debido a la diversidad de recursos que ofrece el Neotrópico) hablan lenguas más emparentadas.

El ámbito (o, mejor dicho, los ámbitos) que llegaron a ocupar gentes que hablaban lenguas relacionadas ha sido múltiple y diverso sobre todo en la Amazonía, quizá debido a los procesos de concentración del poder político, y

6 GREENBERG, Joseph H. «Linguistic classification of South America», *Native peoples of South America*. Nueva York: McGraw Hill, Steward y Faron (ed.). 1959.

consiguiente predominio territorial, en las sociedades que llegaron a constituir los vecinos pueblos cordilleranos en los tiempos de su autonomía, corroborando el aserto de Nebrija de que la lengua acompaña al imperio. En su expansión dentro del vasto espacio neotropical los grupos etnolingüísticos se instalaron, ya diferenciados babélicamente, en tantos hábitats como existen dentro de la compleja geografía amazónica. Su modo de dispersión de asentamientos ha llamado la atención, pues señala dinámicas simultáneas y agresivas de competencia, las llamadas behetrías por las fuentes españolas. Ello, sin embargo, no contrarresta la evidente fijeza de la adaptación cultural, pudiéndose concluir que la especialización de los conocimientos que permiten la explotación de tan distintos recursos como ofrece la madre Naturaleza, pródiga, en los bosques amazónicos de biodiversidad extrema es el factor que explicaría esas grandes y constantes migraciones de pueblos en la inmensa cuenca.

Se hallan las variedades de los idiomas amazónicos en los lugares más distantes entre sí, dispersas: unas porque las hablaban pueblos navegantes (el factor tecnológico de la producción de cazabe, el pan de yuca seca, les permitió el aprovisionamiento de alimento para hacer posibles los largos viajes fluviales) y otras, por el contrario, porque se desplazaron por las colinas de los espacios Inter fluviales, con otro tiempo histórico que les confirió mayor permanencia y arraigo. Si se toma en cuenta que en los momentos en que se realizó la ocupación era distinta la cobertura de la vegetación (más boscosas las cordilleras y menos las tierras bajas) y el clima asimismo más benigno, y que el equipo material que traían correspondía a una avanzada cultura cazadora y pescadora, no sorprende esa adaptación múltiple. Con los siglos, la organización de estas sociedades ya enfrentadas logró articulaciones de notable amplitud, al paso que se constituían los señoríos tan generalizados como prósperos que fueron hallados al tiempo del contacto, con vinculaciones comerciales a nivel continental.

En estas redes, el apoyo de la movilidad por vía fluvial ha sido decisivo; no se explicaría sin la presencia de los pueblos amazónicos la dispersión de las domesticaciones vegetales logradas en la llamada época Formativa de las sociedades andinas desarrolladas, al parecer, en aislamiento. Éstos fueron quienes llevaron a las tierras altas muchas plantas útiles, ya como germoplasma adaptado, con los bien conocidos éxitos del maíz, el maní, los frijoles, los ajíes, el tomate, la palta, la papaya, el zapallo y otras cucurbitáceas, el camote o la yuca, configurando con la extrema diversidad de los frutos silvestres conjuntos de gran potencial alimentario. La estabilidad de esa base y su proyección viajera por las relaciones interculturales miden la trascendencia de estos pueblos ahora

ignorados, pese a la magnitud de los testimonios acerca de su fundamental importancia histórica, atestiguada por la arqueología y la lingüística, de consuno, entre el tesoro de los conocimientos que la Humanidad posee; y por conservar tales tradiciones estas páginas se dirigen a recordar que es asimismo muy alto el riesgo en que se hallan actualmente, enfrentadas incluso directamente a la extinción debido a ser incomprendidas.

1.1. DIVERSIDAD CULTURAL EN LA AMAZONÍA

La Amazonía y los pueblos indígenas

Álvaro Cruz García, polígrafo especializado en la realidad étnica de la colonización americana, en las vertientes oceánicas atlántica y pacífica, estudia el llamado “infierno verde” desde la óptica occidental, describiéndolo con las palabras vergel, vegetación, exuberancia, agua, humedad y fertilidad, significando la común imagen del Amazonas como algo parecido a un paraíso vegetal y animal, donde árboles y plantas crecen hasta el máximo de sus posibilidades, brindando a sus ocupantes una amplísima gama de condiciones naturales para su supervivencia. Cada ejemplo de similar aproximación conceptual a este espacio, de copiosa bibliografía, incide en tales características, e incluso no faltan quienes juzgan paradisíacas las condiciones ambientales para la vida humana, y, de manera similar, en la obra del carmelita misionero Lorenzo García *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana* hallamos una sucinta ambientación de ese contacto:

“Cuando los colonizadores entraron en las comarcas del Oriente, por donde sale el Sol cada día tras el macizo de la cordillera, encontraron grupos humanos viviendo en las corrientes fluviales que entregaban sus aguas al Río Mar, que llamaron de las Amazonas por un supuesto de haber visto en sus orillas unas mujeres guerreras de excepcionales cualidades.

Para los que fueron los primeros dueños de la selva, que vivían en las márgenes de los ríos, éstos les daban sustento y eran cauce para la intercomunicación en aquel vasto territorio. Para los colonizadores, era aquella inmensidad de selva y de agua un mundo nuevo, dentro del Nuevo Mundo”.⁷

⁷ Debemos hacer notar que el uso de citas que hemos elegido para el presente trabajo combina el pie de página (autor, año y página), Manual de Estilo Chicago, con la referencia bibliográfica completa, que remite necesariamente a la lista, tal como cita la American Psychological Association (APA).

La vida en la Amazonia parece ofrecer de manera abundante agua y, con ella, alimentos. Y, sin embargo, pese a la vida vegetal y animal de variedad inigualable, el hábitat amazónico es uno de los más difíciles para la supervivencia humana, sus condiciones climáticas duras, su densidad arbórea enmarañada, con terrenos anegados y bullentes de insectos, en modo alguno favorece el cultivo.

Esa imagen mítica cristalizó El Dorado, reminiscencia medieval en el siglo XVI, y también el Paititi, entre otras “ciudades perdidas” que colmaron el vacío amazónico, como dijimos en la entrada. Pero no sólo el oro atrajo, también su riqueza botánica. Ella hizo pensar que la exuberante vegetación correspondería a fertilidad inagotable; sin embargo, la realidad se encargó dramáticamente de desmentirlo: tras talar los árboles y arbustos, la tierra roturada rendía una buena cosecha, pero quedaba rápidamente agotada. El apelativo de infierno verde, pues, quedaba completamente justificado. La producción agraria principal es de tubérculos y tallos subterráneos, bulbos, rizomas o cormos que escapan por la ubicación subterránea al ataque de los insectos: yuca, pituca (sachapapa), y frutales. Muchas introducciones de éstos han logrado buena adaptación, y la variedad de plátanos lo prueba.

La cultura amazónica y, en general, la neotropical puede bien ser caracterizada por la yuca, y este cultivo ancestral es la domesticación amazónica de mayor éxito a nivel planetario, complementando en los trópicos la trascendencia que se le reconoce a la papa. Sin embargo es preciso hacerse una pregunta, ¿cómo es realmente la Amazonia?

Su amplitud es única en el mundo. Nada menos que 7,8 millones de km², la mayoría de los cuales están cubiertos por un denso manto de selva tropical. Esta inmensa región natural sudamericana comprende de los ríos Amazonas y Orinoco, de cuencas hermanadas por el trasvase natural del Casiquiare al Negro, y se extiende de norte a sur entre el macizo de las Guayanas y el escudo o macizo brasileño, y de este a oeste entre el océano Atlántico y la cordillera de los Andes. Su enorme superficie pertenece, en sus dos terceras partes, a Brasil, y en menor medida a Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Venezuela, Surinam, Guyana y Guyana Francesa. La otra gran cuenca sudamericana, el Paraná, al sur, comparte la tradición de sus pueblos en un claro determinismo geográfico.

GARCÍA, Lorenzo. *Historia de las misiones en la amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala. 1985; p. 32.

Los datos impresionan en su magnitud: ríos caudalosos (sólo el Nilo, longitudinal al África, es más largo), bosques interminables; es el pulmón verde de toda la Tierra, su mantenimiento es fundamental para la estabilidad climática, está atravesado por el que es el río más caudaloso del mundo y el segundo. Selva y río, realidades absolutas y rasgos cuyo dominio en el paisaje trajo a la conciencia, como da testimonio Gaspar de Carvajal en su alucinada crónica, la cual inspirara en 1947 al novelista Hartzell Spence aquella biografía romántica del descubrimiento del Amazonas *La sombra que pasa*. En el imaginario de los conquistadores, estas tierras verdes eran el extremo del mundo conocido y, por tanto, el lugar donde debieran realizarse las fantasías míticas. El viaje de Orellana devino en la búsqueda de esas mujeres (que los indígenas habrían llamado *coniuqui* y la descripción es elocuente:

“Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza, y son muy membrudas y andan desnudas en cueros tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios”⁸

Su población, de acuerdo al III tomo de la *Historia del reino de Quito*, escrita por el jesuita Juan de Velasco, aparece registrada en una “Tabla de las Naciones Indígenas de las Misiones del Maraón”, según la cual, el territorio de la región oriental se hallaba poblado aquellos años, por algo más de ciento treinta tribus, que formaban cuarenta estados o naciones independientes. Señala diez denominaciones étnicas ubicadas en los ríos Pastaza, Bobonaza y sus tributarios; doce en el río Tigre y sus afluentes; cuatro, en los ríos Nanay e Itatay; siete, en el Curaray y sus afluentes; cinco en el Putumayo y sus afluentes; cuatro en el río Chambira y Amazonas; cinco en el río Aguarico y sus afluentes; tres en el Coca y Napo.⁹

Volvamos al río. Éste comienza su viaje en los Andes peruanos del sur, y sigue su largo curso a través de 6275 kilómetros hasta su desembocadura en el Atlántico, las dos terceras partes navegables. Sus cientos de afluentes colman su caudal: por la derecha, ríos de gran porte como el Huallaga, Ucayali, Yuruá, Purús, Madre de Dios (Madeira), Tapajós y Xingú; por la izquierda, de

8 CARVAJAL, Gaspar de. (1542). *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande*. México: Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana. Serie Cronistas de Indias, 28; 1955; p. 32.

9 COSTALES, Alfredo y Piedad. 1983 *Amazonia. Ecuador, Perú y Bolivia*. Quito: Mundo Shuar. En Lorenzo García, *Historia de las Misiones*. 1985, p. 30.

mucho más corto trayecto, procedentes de las estribaciones andinas conocidas como piedemonte amazónico: Napo, Pastaza, Caquetá, Putumayo, Nanay, Yapara y Negro, entre otros muchos. El estuario del Pará, vocablo éste que es la denominación genérica de “río” en tupí (y de allí, por ejemplo, el nombre Paraná en el Paraguay, = ‘Tierra del Río’) es el fenómeno de encuentro freático más notable en el globo. Alguno de estos afluentes, como el Madeira, nuestro Amarumayu incaico, puede incluirse también, por derecho propio en cuanto a caudal y longitud, entre los mayores ríos de la Tierra. Es la red fluvial más extensa y caudalosa del planeta. Se halla un insospechado efecto –que sería injusto no destacar en esta presentación de la realidad cultural del Río Mar– en la impresión que dejó en la cultura popular la fuente literaria que lo nominó por primera vez, pues los hablantes portugueses que poblaron su primer tramo a partir del océano, paraje donde el fantasioso cronista andaluz Carvajal ubicó a las bellas guerreras, continúan por atavismo limitando la denominación de Amazonas a su sector del gran río, haciendo caso omiso al hecho patente de que toda la comunidad internacional lo haya adoptado hace siglos para denominar la totalidad de la cuenca. Los brasileños actuales llaman Solimões al curso medio. Las actividades (ciertamente delictivas) que los trajeron por siglos a la cuenca alta (bautizada por ellos, muy tempranamente, Marañón), por la selva enmarañada de la cual surge –para desgracia de las poblaciones que esclavizaban–, les permitieron nominar en su lengua muchas cosas, pueblos y lugares de la parte española (sin respeto alguno por el Tratado de Tordesillas de 1494, pero realmente ocioso sería pedirlo si tampoco lo recibieran los principios de humanidad) y en uno de estos rasgos podría hallarse la explicación del equívoco (si lo fue) de Gaspar de Carvajal: los secoyas ribereños del Aguarico y el Napo, tanto varones como mujeres, lucían sueltas y largas cabelleras, por lo cual fueron llamados encabellados, justamente por un sucesor del dominico Carbajal, el jesuita Cristóbal de Acuña, casi un siglo después, quien asimismo vio amazonas y perpetúa así el nombre juntamente con el mito.

Es notoria la influencia a largo plazo de este rasgo lírico propio de guerreros, pues claramente coincidían dos grupos, el de los castellanos y los portugueses, es decir, jesuitas de un lado y bandeirantes de otro, que se referían a las vías fluviales con sus propias denominaciones; el *Descubrimiento del río de las Amazonas* fue publicado en 1542, y pretendía ya dar una visión atractiva del Gran Río a fin de estimular a la Corona en apoyar la ocupación. El *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas* lo escribió Acuña en 1641 para presentarlo en la corte, al Real Consejo de Indias, y fue publicado al año siguiente. Ambos coinciden en propagar la denominación poética, y no es de extrañar que la usaran los

misioneros españoles, aunque los intrusos que amagaban a sus recién fundados poblados ribereños también ejercieron soterradamente influencia, pues de su presencia queda el segundo nombre, Marañón, que indudablemente procede de su cantarina lengua y persiste en el brazo superior navegable al que tuvieron más tempranamente acceso los buscadores de lavaderos de oro. Veinte años después, en 1661, se publicó otra descripción que asimismo la recoge en el título, aunque incluye sus otras dos, también usadas: *Informe de las misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas*, y un relato de viaje hecho en 1634 se tituló también con ambos nombres al ser publicado: *El Marañón y Amazonas* (Madrid 1684), mostrando que la duda persistía otro siglo más tarde, mientras que las *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1738) del padre Pablo Maroni parecen indicar una transitoria preferencia por el de los portugueses ya a finales del período de la presencia de religiosos foráneos que bautizaron forzosamente no sólo a las personas, sino también pusieron a su arbitrio nombres nuevos por doquier, y en competencia unos con otros.

Discurre el río lentamente caracterizando con este rasgo una región apacible, 5 km/hora es la mayor velocidad alcanzada por el agua, pues la cuenca presenta una pendiente que desciende apenas un desnivel de menos de 200 metros en todo su recorrido por el antiguo lecho del mar interior brasileño, hacia el este, lo que hace que inmensas áreas resulten inundadas en las épocas de crecida; y así ha sido siempre, rellenando la oquedad natural con kilómetros de sedimentos de origen andino, como la mayor parte del agua que permanentemente los cubre. Se vierten en la desembocadura 226 000 m³/s de agua barrosa, enriqueciendo a la del mar, diariamente, tres millones de toneladas de cieno, arrastrado por la quinta parte de toda el agua dulce fluyente del mundo. El Atlántico pierde su salinidad y hasta el color propios hasta una distancia de 320 kilómetros desde la boca del río, pero por reacción avanza con las altas mareas su agua salobre dentro del estuario de este cauce que lo invade.

El clima es cálido ecuatorial y húmedo, con apenas variación en la temperatura a lo largo del año. La media está cercana a los 26 °C, pero las noches pueden llegar a ser sorprendentemente frías. Las lluvias, muy abundantes, superan los 2500 milímetros anuales. La humedad, pues, es extrema, y produce una densa formación vegetal exuberante, conocida como bosque lluvioso o pluvisilva. Sólo existen dos estaciones, la seca y la de lluvias. La mitad del agua que cae proviene de evotranspiración de la propia cuenca, reciclada por acción solar sobre la vegetación local; la otra mitad llega a la Amazonia desde el Atlántico, transportada en forma de nube por los vientos alisios. Existen

en la región más de 60 000 especies arbóreas, con árboles que pueden llegar a los 100 metros de altura. Pese a que algunos sean de hoja caduca, el dosel de éstos conforma una especie de paraguas que resguarda de la insolación la vida humana, animal y vegetal bajo el estrato de las altas copas. El bosque permanece siempre verde, es el principal retentor del gas carbónico.

Desde el punto de vista ecológico, se describen tres tipos de ecosistema: la tierra firme o *guazú*, la *várzea* o selva inundada estacionalmente, y el *igapo*, o selva inundada de forma permanente. Cada uno de estos hábitats da lugar a formas de adaptación humana diferentes.

1.2. IMPORTANCIA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DE LOS GRUPOS ÉTNICOS AMAZÓNICOS

En Sudamérica, el hecho geográfico y humano de mayor magnitud es la cuenca del Amazonas y su poblamiento por ocupaciones humanas de larguísima permanencia y alta adaptación a ese medio cambiante, desarrollando históricamente, primero, sociedades prósperas debido a su adaptación ambiental exitosa que luego, truncado su desarrollo por la expansión de Occidente, persistieron en su prístina originalidad cultural reducidos a la mayor pobreza de recursos dentro del mayor paraíso forestal, perseguidos en su propio territorio.

La adecuación al medio de estas culturas –de diversidad tan exuberante como la mostrada por las otras formas de vida– a lo largo de su existencia plurimilenaria ha sido muy estudiada por su inmediatez al medio, que indica un efectivo compromiso de mantenerlo. Están siendo relevadas por la investigación, gracias al vínculo idioma-territorio, las modalidades de la conservación medioambiental aborígen, pese a las actividades predatorias que constituyen su medio de vida, como grupo humano dotado de equipo cultural que incluye el fuego, el metal y las prácticas agrícolas de roza y quema. La evidencia concluyente es que los pueblos amazónicos se comportan como grandes ambientalistas.

Se encuentran en sus lenguajes los conocimientos necesarios para llevar adelante las políticas de salvamento de la Amazonía, con una experiencia que proviene de la convivencia con sus secretos. No podemos menos que enorgullecernos de esta descendencia: son logros agrícolas de las gentes ancestrales muchos de los productos que actualmente alivian las necesidades de otros pueblos. Carlos Iván Degregori remarca el destino que nos espera

en el título de su compilación *No hay país más diverso*. En el espacio peruano conviven desarrollos sociales, culturales y económicos diferentes, con fronteras culturales y lingüísticas muy definidas y bien motivadas, pero tal vastedad de recursos obliga a organizar su uso: si seguimos los pasos de quienes reflexionan integralmente en el destino del país, es muy posible que conservemos nuestro derecho a figurar en la historia futura del mundo, con el mismo grado de importancia que nos señala nuestro pasado.

Los pueblos de la Amazonía como ambientalistas

Los grupos humanos adaptados secularmente por efecto de la cultura a los bosques y ríos de la gigantesca macrocuenca amazónica tienen como característica común la conformidad de sus concepciones propias (y son alrededor de sesenta etnias especializadas en la vida en el medio silvestre solamente en territorio peruano) con el equilibrio requerido por los ecosistemas y, por tanto, guardan sus correspondientes comportamientos colectivos un vínculo primordial y necesario con la Naturaleza de este lugar de importancia ecológica máxima a nivel planetario y para cuya explotación la tecnología occidental se ha mostrado inadecuada. Es su respuesta a tan grande reto como lanza la Amazonía, la propia balcanización de las culturas, y sus correspondientes lenguas, en la cuenca es, antes que una babel idiomática, la consecuente dispersión de las poblaciones a fin de aliviar la presión sobre el entorno.

Esa correspondencia atávica, que ha conservado el entorno de la macrocuenca por milenios manteniéndose a la altura de sus desafíos en cuanto a producción y garantizando su estabilidad y supervivencia, configura a estos pueblos como portadores de la ciencia adecuada para el disfrute de los bienes amazónicos, y por tanto el aprender de su modelo ha sido objetivo común de la antropología y la agronomía. Sus conocimientos de la flora, la fauna, el clima y sus estacionalidades desarrollaron tecnologías adecuadas mucho antes del contacto con la edad del hierro que les aportó Occidente, realizando selección vegetal en sus domesticaciones con anterioridad a cualquier otro pueblo antiguo y con una variedad incomparablemente mayor.

La diversidad, pues, no lleva a abandonar los principios de la conservación y es compatible con ella, e incluso con la competencia por los territorios que tuvo lugar en los espacios amazónicos. Es claro que la sorprendente gama de lenguas y creencias, usos y costumbres de sus culturas refleja –al igual que

los andinos, pueblos hijos de los amazónicos, como está demostrado por los arqueólogos en aserciones que los etnólogos no podemos menos que suscribir ante la evidencia de los contactos históricos—, las vías paralelas en que se han diversificado sus rutas culturales para mantener en el seno de pequeños grupos aislados la porción de la herencia común que mejor se adapte a una determinada localidad, y de allí se origina esa riqueza que muestran los conocimientos acerca de recursos, fenómeno aún más notable (tanto la llamada Selva Baja como la Selva Alta) que en los Andes y explica el paralelo logro que muestra en su historia la costa. El ejemplo insólito a nivel mundial del florecimiento de sofisticadas civilizaciones en los horizontes de las culturas indias se ilumina al estudiar el impacto amazónico, cuyo potencial fue soslayado. La Amazonía, con sus dinámicas de flujos fluviales (de transporte masivo y rápido) y terrestres (mucho más lentos y aislados) es el inicio de todo cuanto ocurrió en cuanto a domesticaciones en el *hinterland* andino y el piedemonte (yunga fluvial), con la excepción de los tubérculos y los camélidos, puede ser entendido como resultado de un diálogo entre agricultores tempranos; y no es la menor sorpresa considerar que la antigüedad de esas difusiones supera ampliamente a los otros centros de dispersión en el planeta.

Las altas culturas andinas y costeñas que tuvieron desarrollo en el territorio americano, siendo de común origen histórico, y efecto de los mismos factores evolutivos, fueron sus hijas y beneficiarias de tales domesticaciones, que al unirse a las propias les permitieron el despliegue de posibilidades alimentarias e industriales que lograron, el cual (mejor conocido que el conjunto original, desaparecidas la mayor parte de las etnias del piedemonte en estrecho contacto con el país nuclear centroandino asombra por su amplitud y alcanza al mundo entero actualmente, y desde hace medio milenio, tantos beneficios que no habría forma de pagarlos. Debido a la historia lamentable del contacto occidental, sin embargo, los pueblos amazónicos supervivientes, lejos de alcanzar reconocimiento por este beneficio sin par han sido reducidos a los espacios menos aprovechables, y por ese empobrecimiento muchas tradiciones cayeron en el olvido. Las menos difundidas (por no haberse adoptado de modo cosmopolita, tal como lo fueron el maíz, la yuca, los porotos, el ají y hasta, en nuestro tiempo y ante nuestros ojos, la achira, salvándola de la extinción en nuestro suelo) de las sobrevivencias del acervo constituido por tales conquistas históricas de los bienes naturales que son la honra de la Humanidad, hoy sólo son conservadas dentro del caudal de conocimientos, más amenazado aún por el amago de la extinción que los grupos portadores mismos en cuanto la diversidad actual que caracteriza a sus sociedades, sufren los efectos de la

ya demasiado larga decadencia socioeconómica en que se debaten, frustrando las expectativas que como peruanos tienen derecho a alentar estos grupos de connacionales, las entidades culturales que componen el mundo amazónico.

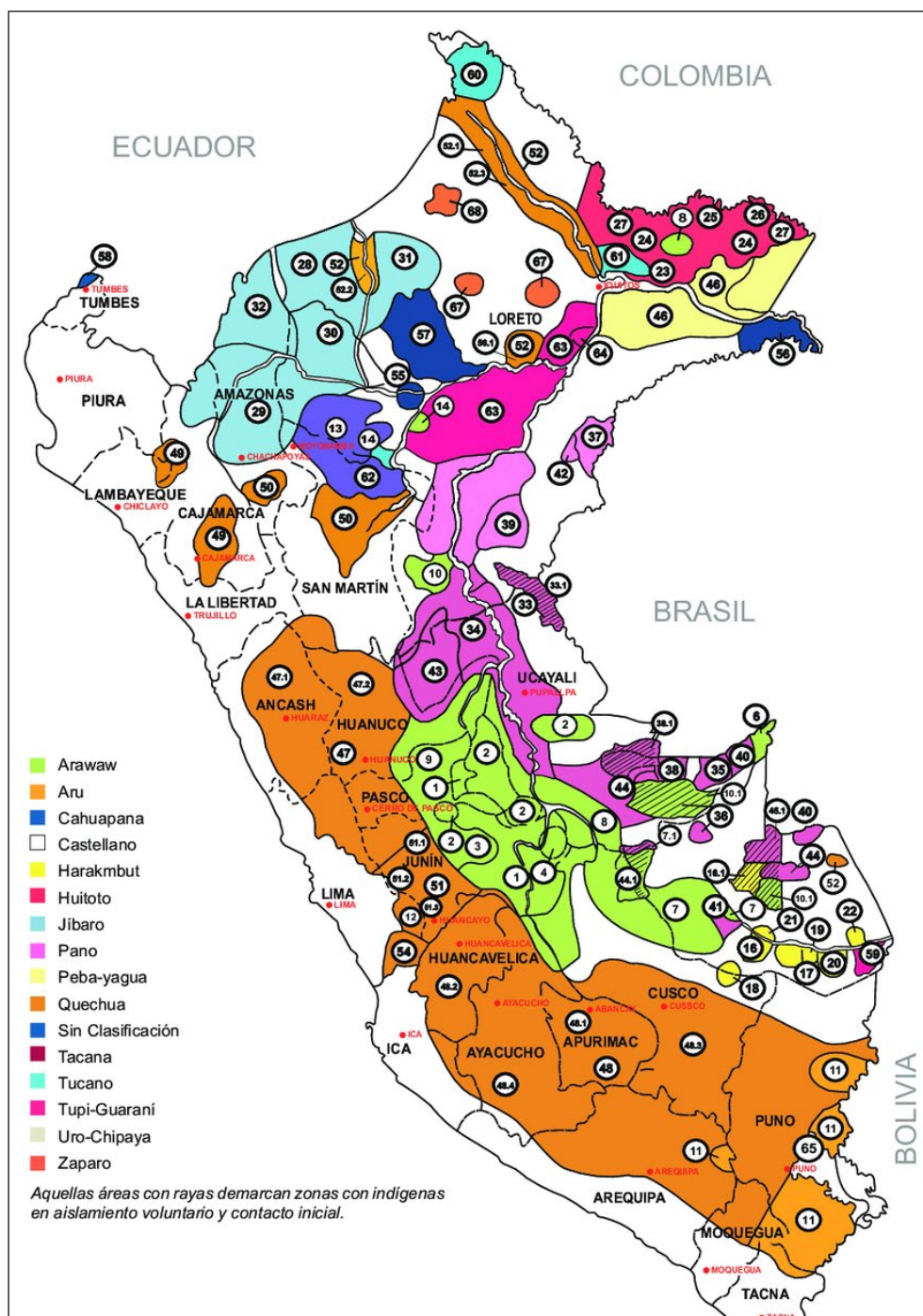
Puesto que la continuidad de sus formas de vida se ha revelado, a la luz de los fenómenos históricos que arrastra la modernidad, de gran interés a escala planetaria para paliar las amenazas de calentamiento global y la crisis del agua, a estos cientos de pueblos les llega con retraso, pero aún a tiempo, la justicia y la razón al reconocérseles por la comunidad internacional en calidad de aliados estratégicos indispensables para la conservación natural en esta álgida ubicación. Para el conjunto de los estados involucrados en la administración de la cuenca amazónica ha cobrado paralela vigencia y una alta trascendencia la aceptación de los procedimientos reivindicativos de su personalidad cultural.

A escala de la cuenca, los cinco países que la comparten intentan revertir en sus propios ámbitos, homogéneamente, los procesos de esa pauperización, entendiendo que los recursos del bosque pueden ser mejor utilizados según sus usos ancestrales. Es importante, por ello, extendernos en la interpretación de tales concepciones determinantes de esa conservación natural que guían la conducta responsable dentro de la tradición amazónica.

La dinámica distributiva dentro del espacio que comparten las poblaciones, manteniendo amplias zonas amortiguadoras de los contactos no deseados, es una condición omnipresente y se expresa en los conflictos territoriales, pues éstos imponen una prudente distancia separadora entre los espacios tribales. Otros factores son endógenos a los grupos humanos y fruto de su peculiar organización: el respeto por la Naturaleza en sus más diversas manifestaciones por la responsabilidad clánica, en virtud del tótem de cada linaje en la pugna por el prestigio grupal, o el muy semejante sistema de reservas (tabúes) de consumo, configurando mecanismos que inciden en la protección de determinadas especies de importancia en el control biológico, lo cual redundará en la ecología en general. Aún en las poblaciones de más opaca e indiferenciada organización, con formas religiosas y parentales en apariencia simples en estructura, dichos efectos conservacionistas se hacen patentes por el impacto controlado observable.

En su sistema de conocimiento sorprende una básica uniformidad en cuanto al método, que usa la magia simpática para clasificar por analogía los atributos taxonómicos del conjunto de los seres del mundo. Sus correspondencias no

son las que dictaría nuestro sentido común, y sería sorprendente que lo fueran, pero sí es común cierta aproximación a éste por medio de indicios (nuestra creencia en el destino determinado por seres superiores), en base a la cual nos es fácil aceptar el funcionamiento el sistema selvícola que discierne la suerte por premoniciones en las que interviene una potencia (“dueño”) externa en diálogo con las internas.



Fuente: Researchgate



II

LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS, GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS Y COMUNIDADES NATIVAS EN EL PERÚ

II

LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS, GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS Y COMUNIDADES NATIVAS EN EL PERÚ

Las familias lingüísticas amazónicas aglomeran lenguas étnicas que se hablan en países que comparten con el Perú la cuenca: Brasil, Colombia, Ecuador y en nuestro territorio, todos países caracterizados por su multiplicidad tanto en lo natural como lo cultural. La biodiversidad ecológica es un componente importante que ha sido explotado por los indígenas a lo largo de los años, desarrollando complejas adaptaciones.

Las lenguas del Perú, tanto alóctonas como autóctonas, englobadas en estas familias que en pocos casos son exclusivas del territorio y, por tanto, se han originado más fuera que dentro del actual Perú, realizaron en este espacio pedemontano (Ceja de Selva, llamada tradicionalmente Selva Alta) entreverados desplazamientos seculares, interinfluyéndose, irradiando a lejanos territorios o expandiéndose en los alrededores, contrayéndose, captando nuevos grupos de hablantes las más potentes o bien decayendo las menos nutridas de población, en una evolución global que llevó a algunas hasta constituirse en el vehículo de la comprensión de muchos pueblos entre sí. No es preciso señalar que el país de los Andes centrales (como lo denomina descriptivamente la ciencia social para resaltar su importancia como núcleo sudamericano) es netamente multilingüe, microcosmos donde se hablan, como maternas, una cincuentena de lenguas (se estima, según variados criterios, de 43 a más de 60). La más extendida es el castellano, lengua materna del 80,2% de los habitantes. Es seguido por las indígenas amerindias, principalmente las de la familia quechua (ocho idiomas estrechamente emparentados, es decir, con alta intercomprensión de sus hablantes, maternos del 13,2% en conjunto) y el aimara (tres lenguas, 1,8%),

con penetración milenaria en el ámbito de las 150 las lenguas amazónicas peruanas (en la actualidad sobreviven sólo 60, muy pocas de ellas sin riesgo de extinción pronta), de alguna de las cuales descenden, probablemente, ambas familias andinas.¹⁰

Se ilustra esta realidad etnolingüística, de forma general, con ayuda de mapas, se ubica las localidades en que se hallan los asentamientos de las etnias diferenciadas de nuestra Amazonía, por áreas culturales y zonas ecológicas. De ellos se han pergeñado en el Perú (desde finales del pasado siglo, tanto por entidades oficiales: por buen ejemplo, el Ministerio de Educación en su programa de educación en las lenguas propias y bilingüe, que atiende sobre todo a la interculturalidad, o el del Ambiente, para consignar su relación con las zonas de vida; como por organizaciones de acción cívica: también por buen ejemplo, Chirapaq o el Instituto del Bien Común, entre otros esfuerzos de ubicación), detallando en las quince familias lingüísticas sus correspondientes etnias.

Los nombres atribuidos de éstas raras veces, es decir, nunca (puesto que, por razones históricas, no emanan de su idioma), coinciden con su autodenominación, y tampoco los etnónimos históricos han persistido en el tiempo o a las transformaciones contextuales de que la historia de la Amazonía está plagada, lo cual dificulta seguir las fuentes y la aceptación en las relaciones nacionales.

Alejandro Ortiz Rescaniere, antropólogo que ha realizado trabajos sobre los Secoya al lado de Jorge Casanova, antropólogo sanmarquino, ha colacionado pautas para comprender las categorías usuales en la literatura etnográfica, que nos permiten aclarar conceptos: llamar tribu a la comunidad nativa (parte del grupo etnolingüístico), que descansa sobre los núcleos familiares y no sobre fratrías o segmentaciones más complejas resulta desmesurado: o también denominado para este caso. Así, por el contacto intercultural los fenómenos de identidad hacen que cobren relieve, por ejemplo, fenómenos como la autodenominación, es decir, denominación que tienen los grupos por efecto de cultivar una conciencia histórica sobre sí mismos, llamada técnicamente autónimo:

10 ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *Manual de etnografía amazónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2001, pp. 55 y 56.

"(...) Actualmente no es un nombre utilizado para referirse a los pueblos amazónicos, ni en la sociedad nacional, ni entre los antropólogos, tampoco es usado por los indígenas. La razón es que no es un término muy preciso y tuvo un sentido peyorativo.

El término equivalente, 'grupo etnolingüístico' es un tanto problemático. No es peyorativo, pero tampoco es preciso.

Un grupo etnolingüístico o tribu vive alrededor de uno o varios ríos ocupando sus afluentes desde las nacientes. Tiene una lengua y ciertas tradiciones comunes a toda la comarca. No obstante, carece de una organización política (esta situación está cambiando con la creación de las confederaciones). Es una instancia general, que no tenía ni precisión ni importancia para los indígenas, salvo cuando tenían que enfrentar un enemigo común o relacionarse con la sociedad nacional.¹¹

De otro lado, un espacio de importancia que tiene que ver con la comunidad es la maloca, denominación antropológica para referirse a la cocama o casa comunal que es el "abuelo" o mayor, eje central del pueblo indígena. Según Ortiz Rescaniere, de esa gran casa parten los rayos, a veces marcados por senderos, que dividen la plaza y las chacras en partes idealmente iguales. Según el mismo autor:

"La maloca tiene un corredor central que separa dos secciones laterales que son los hogares de las familias nucleares. El corredor es el centro ceremonial y el cementerio."

La puerta principal es masculina y da al río. La puerta secundaria es femenina y da al monte. Es una oposición que marca espacios con diferencias emocionales, sociales y religiosas.

La maloca es un lugar muy apreciado por todos. Cuando las mujeres están en sus respectivas chacras y los hombres no han ido de pesca ni de caza, estos se pasean por la maloca, haciendo bromas o descansando.

Es un recinto para dormir, descansar y comer; allí se hacen las manufacturas; pero también es el centro de la vida ceremonial, social y religiosa (sólo las sesiones de ayahuasca y otros alucinógenos tienen lugar, a veces, en una casa

11 ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *Ibidem*.

especial y aparte)”¹².

En estos ejemplos introductorios a la cotidianidad nativa se prepara el contacto, se introduce a ese mundo ajeno para intentar tender puentes y entenderlo; por ejemplo, imaginar la gran importancia que tienen las hamacas evita los malentendidos, pues éstas varían de disposición del día a la noche: para dormir, son colgadas las de los adultos entre los cuatro postes que marcan el espacio de cada familia nuclear, en el cual se debe desarrollar con privacidad relativa las actividades, mientras que las de los niños cuelgan bajo las de sus padres, y éstos, es decir, los esposos, las tienden paralelas, del poste externo al interno y de día las enrollan para descansar o conversar cómodamente sentados en las bajas.

Para este cometido es imprescindible realizar la recopilación documental etnográfica en base a diversos estudios antropológicos que se han realizado a lo largo de los años de la mitad del siglo pasado (1940) de cuando ingresó la antropología como disciplina, y los años del presente siglo en los que se han incrementado dichos estudios en la Amazonía, y se ha establecido la información electrónica y base de datos de diversas entidades especializadas como el caso del Ministerio de Cultura, con su ley de creación es la encargada del registro oficial de dichos grupos étnicos.

De otro lado, para el desarrollo de los grupos etnolingüísticos, damos preferencia a cuatro elementos:

a. Componente histórico. En la creencia que allí se encuentran los rasgos culturales fundantes sobre la que va a recaer cualquier intervención.

b. Organización social. Habida cuenta que trata sobre el sistema parental y el sistema de gobierno.

c. La actividad económica. La de mayor importancia, para que en base a ello se pueda saber los recursos base, sea para implementar políticas de desarrollo agrario o de producción autosostenible.

d. Cosmovisión. Entendida como la forma de ver y calificar el entorno: naturaleza, sociedad y pensamiento.

12 Ídem: p. 66.

LENGUAS Y FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

Todos coinciden que hay mucha literatura, entre libros y artículos en los que se sostiene que el Perú es un país multilingüe. La propia Constitución Política señala en su artículo 2°, inciso 19, que somos un país pluricultural y multiétnico.¹³ Sin embargo, se dice que no hay tantos artículos que nos hablen del número de lenguas indígenas que se hablan en este territorio. Una de las razones puede ser porque la afirmación de que se hablan muchas lenguas no la dicen solo los lingüistas sino también los antropólogos, arqueólogos, maestros, médicos, etc. y, bueno, no esperamos que todos ellos sepan el número de lenguas que hay.¹⁴ Es decir, que en su mayoría caen a la especulación sobre el número de lenguas y familias lingüísticas que es un tema especializado. Un dato especial lo encontramos en lo que expresa Cerrón ante una pregunta de cuántas lenguas se habla en el Perú:

”Tenemos muchas, realmente, muchas lenguas. Es muy difícil tener una estimación siquiera aproximada porque, por otro lado, ni siquiera estamos preparados como para distinguir certeramente entre lenguas y dialectos. Esto es un tema muy debatido dentro de la lingüística. Hay distintos criterios que se manejan para distinguir una lengua de un dialecto, de manera de que las cifras siempre son aproximadas, ¿no? y estamos hablando de por los menos unas 80 o 90 lenguas”.¹⁵

Esta situación llama seriamente la atención por la imprecisión que hay sobre las lenguas y sus familias lingüísticas.

Actualmente podemos distinguir dos líneas en la clasificación de lenguas: la del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a través del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, CILA, amén de otras que hacen los organismos no gubernamentales, o especialistas como Inés Pozzi Escot, especializados en el tema. Estas dos formas de clasificar son las más convenientes para nuestro trabajo, aunque haya otras clasificaciones.

13 CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Constitución Política del Perú. Lima, 2008; p.13.

14 VIGIL, Nila. ¿Cuántas lenguas existen en el Perú? <http://universo-linguistico2.blogspot.com/2008/04/cuntas-lenguas-indgenas-existen-en-el.html>. Se complementa con lo que se difundió en el Círculo de Estudios Lingüísticos Villarrealino. A propósito de públicas declaraciones de Rodolfo Cerrón Palomino.

15 *Ibidem*.

Especial atención merece Pozzi Escot, quien escribió su libro sobre el multilingüismo y es allí donde desarrolla sistemáticamente la existencia de familias y grupos etnolingüísticos. Para ello convocó cerca de medio centenar de especialistas. Desde 1995, fecha en que se realizara el encuentro panamericano sobre este tema, con la presencia de otro especialista como Gustavo Solís, se ha desarrollado este tema. Por esta razón la mayoría de lingüísticas y entidades en el Perú sigue la clasificación de Solís. Por su parte la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, del Ministerio de Educación, ha trabajado con el Proyecto FORTE PE, de la Unión Europea, un Mapa Etnolingüístico, con el acertado concurso de María Heisse y Herich Helberg. Igual lo hizo el Instituto Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, INDEPA, con el concurso de José Luis Portocarrero, se actualizó el Mapa de los Grupos Etnolingüísticos del Perú. Así presentamos algunas de las clasificaciones de importancia sobre las familias y los grupos etnolingüísticos, siendo la primera de ellas la que corresponde a Solís, Pozzi Escot y el CILA:

Familias lingüísticas y pueblos indígenas de la Amazonía peruana

N.º	FAMILIA LINGÜÍSTICA		PUEBLO INDÍGENA
I	Arawa	1	Culina
II	Arawak	2	Amuesha (Yánesha)
		3	Asháninka
		4	Ashéninka
		5	Caquinte
		6	Chamicuro
		7	Iñapari
		8	Machiguenga (Matsigenka)
		9	Nanti
		10	Nomatsiguenga
		11	Mashco-Piro
		12	Piro (Yine)
		13	Resígaro
III	Bora	14	Bora (Bóóraa)
IV	Cahuapana	15	Chayahuita (Shawi)
		16	Jebero (Shiwilu)
V	Candoshi	17	Candoshi (Kandozi)
		18	Shapra (Chapara)

VI	Harakmbut	19 20 21 22 23 24 25	Amarakaeri Arazaire Harakmbut Huachipaire Pukirieri Sapiteri Toyoeri
VII	Huitoto	26 27 28	Andoque Huitoto (Uitoto) Ocaina
VIII	Jíbaro	29 30 31	Achuar Aguaruna (Awajún) Huambisa (Wampis)
IX	Pano	32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45	Amahuaca Capanahua Cashinahua Chintonahua Isconahua Kakataibo Marinahua Mastanahua Mayoruna (Matsés) Morunahua Nahua Sharanahua Shipibo-Conibo Yaminahua
X	Peba Yagua	46	Yagua
XI	Quechua	47 48 49 50	Quechua, Lamas (Kichwa) Quechua, Napo (Kichwa) Quechua, no especificado Quechua, Pastaza (Kichwa)
XII	Shimaco	51	Urarina
XIII	Tacana	52	Ese Eja
XIV	Ticuna	53	Ticuna (Tikuna)
XV	Tucano	54 55	Orejón (Mai Juna) Secoya (Airo Pai)

XVI	Tupi-Guaraní	56 57	Cocama-Cocamilla (Kukama-Kukamiria) Omagua
XVII	Záparo	58 59 60	Arabela Iquito Taushiro

Otra clasificación que en su momento fue trabajada por José Matos Mar, en cuanto desarrollaba la tarea de la dirección de Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México, se basó en el trabajo que hiciera el Instituto de Bien Común, IBC.

El INDEPA considera que en el Perú hay 76 etnias. Entre ellas, 15 están ubicadas en zonas andinas: Cañaris, Cajamarca, Huancas, Choccas, Wari, Chancas, Vicus, Yauyos, Queros, Jaqaru, Aymaras, Xauxas, Yaruwilcas, Tarumas y Uros; 60 se encuentran en zonas amazónicas (las cuales están especificadas en el mapa) y una en la costa: Walingos. Las mencionadas etnias están agrupadas en 16 familias etnolingüísticas diferenciadas.¹⁶

Estas dieciséis familias etnolingüísticas son: Arawak, Aru, Cahuapana, Harakmbut, Huitoto, Jibaro, Pano, Peba-Yagua, Quechua, Romance, sin clasificación, Tacana, Tucano, Tupi-Guaraní, Uro Chipaya y Záparo. Al respecto, dice Portacarrero, existe una relación estrecha entre identidad y lengua, pero no siempre ha sido unívoca, ya que dichas 76 etnias están vinculadas a 68 lenguas. Así tenemos que, en la Amazonía, a excepción de los Resígaros que si bien hablan Huitoto todavía se identifican como parte de los Arawak, las etnias Quichua, Inga y Alamas son parte de la lengua Napo-Pastaza-Tigre.

Un tema muy controvertido es que el INDEPA considerada una denominación nueva, como los Walingos de la costa, quienes hablan español, pero desean persistir conservando su propia identidad. En el área andina los Uros peruanos hablan Aimara, a diferencia de los Uros bolivianos (que conservan su idioma Uro), pero siguen identificándose como Uros; asimismo,

16 PORTOCARRERO, José Luis. 2010. Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Lima. Esta publicación resume la propuesta del mapa etnolingüístico que está disponible en www.indepa.gob.pe. Recibido: 15-04-10, Aprobado: 25-05-10, sección especial 289. Rev Peru Med Exp Salud Publica; 27(2): 288-91. Aquí referimos el mapa en el que participaron otros antropólogos del INDEPA.

dentro de la familia lingüística Quechua no es unívoco, a excepción de los Vicos perteneciente a la lengua Ancash-Yaru; así como dentro de la lengua Ayacucho-Cusco existen las etnias: Chopcca, Chancas, Wari, Keros; dentro de la lengua Cañaris-Cajamarca dos etnias: Cañaris y Cajamarca y, dentro de la lengua Jauja-Huanca las etnias: Huanca, Tarumas y Xauxas. Es decir, no siempre existe una correspondencia entre etnia y lengua, y para ser indígenas no siempre tienen que hablar su lengua ancestral, pues la pudieron perder por diversos motivos y tuvieron que adoptar otra para poder comunicarse, pero sin perder su identidad, como hemos apreciado líneas arriba.¹⁷

Así presenta las siguientes familias y grupos etnolingüísticos:

- I. *Familia etnolingüística ARAWAW (Penon Alto)* 1. Asháninka (nuestro pariente) 2. Ashéninka (hermano) 3. Atiri (paisano) 4. Caquinte (gente) 5. Chamicuro (gente) 6. Madija (gente) 7. Matsiguenga (persona) 7.1. Noshaninkajeg 8. Resígaro (gente) 9. Yanasha (nosotros, la gente) 10. Yine (gente) 10.1. Kapexuchi-Nawa
- II. *Familia etnolingüística ARU (hablar)* 11. Aymara (voz antigua) 12. Jakaru (hablar de la gente)
- III. *Familia etnolingüística CAHUAPANA* 13. Campo-Piyapi (nosotros la gente) 14. Shiwlu (gente)
- IV. *Familia etnolingüística ROMANCE* 15. Castellano
- V. *Familia etnolingüística HAKMBUT (hermano)* 16. Amarakaeri (gente) 17. Arasaeri (hombre) 18. Huachipaeri (hombre que vive bajo el puente) 19. Kisamberi (hombre) 20. Pukirieri (hombre) 21. Sapiteri (empleado) 22. Toyoeri (hombre)
- VI. *Familia etnolingüística HUITOTO (planta)* 23. Dyo' xaiya o Ivo'tsa (persona) 24. Meneca (persona) 25. Miamuna (gente) 26. Muinane (gente) 27. Murui (grupo de gente)

17 PORTOCARRERO, J.L., *ibidem*. De acuerdo a la Ley de consulta previa, N° 298785, una de las condiciones para ser reconocido como pueblo indígena es la condición subjetiva de considerarse como tal.

VII. *Familia etnolingüística JÍBARO (bravo)* 28. Achuar (gente) 29. Awajun (tejedor) 30. Candoshi-Shappra (más gente) 31. Jíbaro (bravo) 32. Shuar-Wampis (gente)

VIII. *Familia etnolingüística PANO (hermanos)* 33. Iscobaquebu (gente) 34. Joni (gente) 35. Junikuin (gente de verdad) 36. Masrronahua (gente del agua) 37. Matsés (gente) 38. Morunahua (gente) 38.1. Morunahu 39. Nuquencaibo (nuestra gente) 40. Onicoín (gente verdadera) 41. Parquenahua (gente) 42. Pisabo (toda la gente) 43. Uni (gente)¹⁸

En cambio, ha reconstruido Antonio Brack las familias y los grupos en el Mapa que antecede, siendo su clasificación de las más utilizadas en la primera década del presente siglo.¹⁹

Familias Lingüísticas/Grupos Etnolingüísticos:

ARAHUACA

Amuesha
Asháninka
Culina
Chamicuro
Machiguenga
Nomatsiguenga
Piro.

CAHUAPANA

Chayahuita
Jebero.

HARAKMBET

Amarakaeri

18 INDEPA. *Ibid.* Nosotros hemos sido parte del proyecto al lado del José Luis Portocarrero.

19 BRACK EGG, Antonio. 1997. "Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas". *Atlas y base de datos*. GEF/PNUD/UNOPS.

HUITOTO

Bora
Huitoto
Ocaina.

JIBARO

Achual.
Aguaruna.
Huambisa
Jíbaro.

PANO

Amahuaca
Cahuapana
Cashibo Cacataibo.
Cashinahua
Isconahua * (Sin información)
Mayo Pisbo * (Sin información)
Mayoruna
Nahua
Sharanahua
Shipibo Conibo
Yaminahua.

PEBA-YAGUA

Yagua.

QUECHUA

Quechua Lamista
Quechua del Napo
Quechua del Pastaza – Tigre.

TACANA

Ese Ejja.

TUCANO

Orejon
Secoya.

TUPI GUARANI

Cocama – Cocamilla.

ZAPARO

Arabela

Iquito.

SIN CLASIFICACIÓN

Taushiro * (sin información)

Ticuna.

A continuación, desarrollaremos el trabajo en base a los aportes de Gustavo Solís y los del Instituto de Bien Común, porque creemos que son los que mejor distinguen el tema de la raíz lingüística a los cuales les añadimos con mayor interés el tema cultural y sus características cosmovisionales. Para ello hemos creído conveniente acudir a dos tipos de fuentes, en tanto se trata de un trabajo antropológico: una a las fuentes documentales que comienzan con la revisión de la base de datos de organismos oficiales como el Ministerio de Cultura, el Instituto Nacional de Estadística e Informática, además de organismos no gubernamentales como el Instituto Lingüístico de Verano, el CAAAP, IBC, AIDSEP, entre otros, que se han ocupado con interés en el tema; y por otro lado la referencia etnográfica antropológica, que, como dijimos, combina el trabajo de campo y la documentación etnológica, a la que le añadimos la experiencia personal, desarrollada tanto en la cátedra como en las investigaciones realizadas.

De otro lado, la información consignada en los mapas que se acompaña para una correcta ubicación ha sido trabajada, y abstraída, en base a lo que el Instituto de Bien Común presenta, reelaborada según fuentes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, por Alberto Chirif y Carlos Mora, por el Programa FORTE PE, del Ministerio de Educación, al que dedicó tiempo Herich Helberg, y los que aporta el INDEPA. Lo otros que acompañan el texto de análisis y componente de los grupos etnolingüísticos, corresponden a su propia fuente.



FAMILIA ARAWA

Muchos estudiosos y organismos especializados en el análisis de la amazonia no dan crédito a la existencia de la familia Arawa, señalando, las más de las veces, que sería una extensión lingüística de los Arawak, sin embargo, Darcy Ribeyro, especialista del Instituto Lingüístico de Verano, la considera como tal. A decir de ellos mismos, en los primeros contactos con los indígenas, encontraron:

Ninguna otra misión cristiana en la Amazonía se iguala a la red del Instituto Lingüístico de Verano. Se compone de especialistas lingüísticos, de puestos misionales vinculados a la base por aviación y radio y, con frecuencia, de sistemas de escuelas bilingües. De los cinco avances amazónicos del ILV –el primero en el Perú, luego Ecuador, Bolivia, Brasil y Colombia– el del Perú ha marcado la vida de la mayor cantidad de gente.²⁰

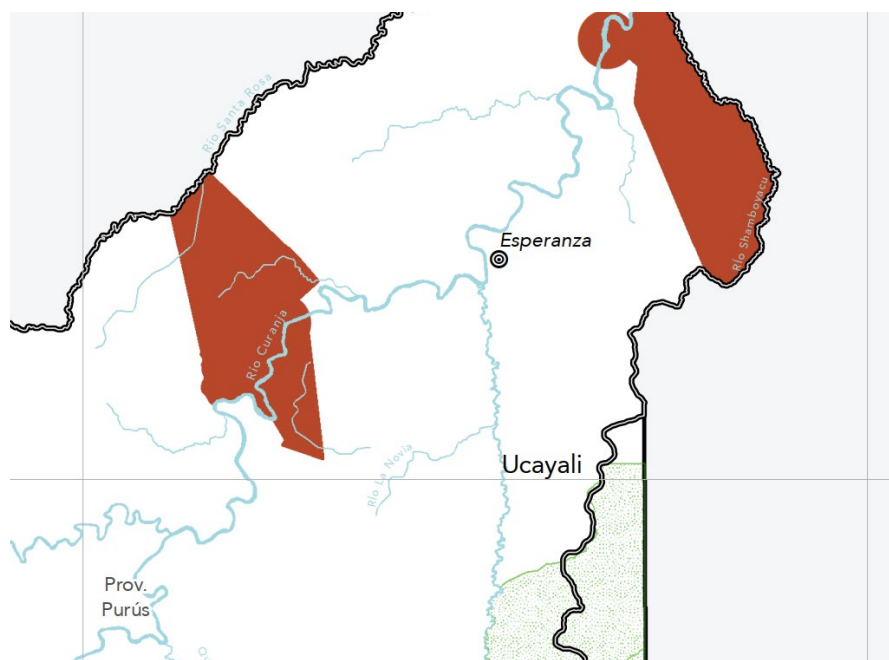
En efecto trabajaron desde la temprana década del '50 en estos temas, aunque a decir de muchos desde su óptica religiosa.

Gustavo Solís señala que existe esta familia de manera opaca en la actualidad, integrando a un solo grupo, los Culina ubicados entre la cuenca de Santa Rosa y la del Alto Purus, en la zona de Ucayali.²¹ Pese a que otros consideran a los Culina como extintos, los mencionamos dentro de esta única familia lingüística.

20 Referencia institucional de la labor pastoral del Instituto Lingüístico de Verano. <http://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv4a.htm>. Consultado 12 05 23.

21 Conferencia en la Universidad Nacional Agraria. Curso de Antropología Rural y Amazónica. 20-10-07. Referido por José Carlos Vilcapoma, profesor del curso.

I. LOS CULINA (*MADIJA*)



Ubicación del pueblo Madijá (Culina)

Fuente: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/madija>

Para la década de 1970, que corresponde el registro, se señala que había una población fluctuante, entre 300-400 personas.²² Oscilación debida a las recurrentes visitas de los parientes del Acre (Brasil, donde viven nómadas alrededor de 2500 personas al otro lado de la frontera fluvial)–, asentada en el curso alto de los ríos Yurúa y Alto Purús (Ucayali). Sus comunidades, o simples asentamientos, se ubican en la provincia de Purús.

²² RIBEYRO, Darcy y Mary Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. ILV. 1978; 109.

Como ocurre con las poblaciones indígenas amazónicas, tienen dos tipos de denominaciones, las que la gente le impone y el etnónimo que ellos usan para autodesignarse. Por eso se dice que *madijá*, significa ‘gente’, siendo conocidos también como kulino, kolina, kollina, kurina y medihá. La clasificación de su idioma ha sido segregada de la familia lingüística Arawak, para constituir, con una única lengua, con variantes a ambos lados de la frontera, la familia Arawa (Gordon 2006).²³

El pueblo madijá, sólo superado por el Asháninca en educación, tiene solamente un 42% de analfabetismo en su propia lengua, aunque los índices de escolarización de sus individuos de más de cinco años sean muy bajos, y en consecuencia el 41% de la misma no posea ningún nivel educativo y tan sólo el 52% ha cursado educación primaria, que representa el nivel más alto de instrucción entre los miembros de este grupo, pues sólo el 4% ha cursado estudios secundarios y menos del 1% de la población ha accedido a estudios superiores, no universitarios.²⁴ No está de más señalar que su vinculación directa con los pueblos del Acre de Brasil opaca en alguna medida la idea de su originalidad, es decir, que tengan nítidos y diferenciados rasgos de una peculiar identidad cultural.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

El contacto fue muy tardío (1869), aunque fueran conocidos desde 1843 por los informes del viajero Francis de Castelnau (1850), quien los reporta en el Yuruá medio como agricultores de várzea, y asimismo los informes de las misiones delimitadoras de la frontera internacional o, a su vez, los esfuerzos desarrollistas del Estado brasileño, el cual considera peligrosa su presencia a causa de la fama adquirida por su actitud guerrera, manifiesta en atacar frecuentemente a sus vecinos. Su oposición a los shiringueros (ávidos de su territorio en el que abunda la *Hevea* o jebe fino (llamado en el comercio goma elástica) llevó a que fueran desalojados, sin posibilidad de contener a los 25 000 advenedizos que los obligaban a extraer látex en su propio territorio, las nacientes de los ríos Yuruá y Purús.

23 Flavio Gordon, mencionado por Pino, en su trabajo de tesis de grado *Os Kulina do sudoeste, história e sociedade*, Río de Janeiro, 2006.

24 El INEI registró, en el Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana del año 2007, cuatro comunidades autoidentificadas como parte del pueblo Madijá, ubicadas en la provincia de Purús en Ucayali. Según datos del mismo censo, la población de estas comunidades se estimaba en 417 personas.

Residieron en la zona de los varaderos entre los ríos Xirúa, y Tarauacá, siendo agricultores y cazadores. La explotación intensiva de los recursos de esta zona con el *boom* del caucho los atrajo al cabo, y los patrones dedicados a esta actividad los forzaron a establecer relaciones permanentes (pues la *Hevea*, shiringa o jebe, es explotable establemente, a diferencia del caucho o *Castilloa elastica*). El auge del caucho, con fuertes epidemias de sarampión, provocó la reducción demográfica, que continuó hasta mitad del pasado siglo por esta causa, hasta que recibieron vacunación.

Al adaptarse, durante el período en que se refugiaron en lugares aislados, es decir, en los espacios de las cuencas altas, varió su sistema agrícola y debieron intensificar la caza; debido a las persecuciones sufridas vivieron trashumantes hasta que llegaron a un transitorio acuerdo con los colonos, y residieron por algún tiempo en las localidades de Catay (río Yuruá) y Shamboyacu. Pero por la inestabilidad coyuntural del trabajo en condiciones de desigualdad, que al cabo impidió realizar esa intención, los Culina volvieron a su vida seminómada y sólo se repoblaron las márgenes fluviales tras decaer esta presión. Vivieron refugiados, evitando el contacto y buscando con frecuencia un nuevo lugar por causas como el temor a los espíritus y a las muertes por venganza. En la zona del Alto Purús medio (Hueni, en culina), se formó luego, en la década de los cuarenta, la comunidad de Zapote con pobladores atraídos por la cultura material de las poblaciones ribereñas, buscando adquirir vestimenta mestiza, armas de fuego, canoas y redes de pesca, entre otras herramientas útiles para sus actividades de caza y pesca. Se asentaron en Shamboyacu, en 1954, y luego se establecieron en San Bernardo, dejando atrás parte de su propia cultura material, como la lucida vestimenta de fibra de palma y las telas de corteza pintada, que sin embargo recrean en sus rituales y les proporciona a las mujeres, especialistas en tejer canastas y coloridas hamacas de algodón, la posibilidad de ejercer una actividad económica basada en su atractivo turístico.

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Las casas tradicionales en las que vivían eran grandes, con techo cónico que llegaba hasta el suelo, donde se reunía la parentela bilateral de un jefe de familia (parientes y afines, por matrimonio, que puede ser polígamo), la unidad social se denomina con nombre de plantas o animales, como forma de estatuir las normas de parentesco, con base en un régimen de intercambio matrimonial entre grupos de familias.

Como toda sociedad tradicional las familias y los núcleos poblacionales están vinculados a los tótems, formas particulares de asociarse a los animales o fenómenos de la naturaleza. La ascendencia clánica es nombrada por animales, de las cuales las personas toman sus características. Es peculiar que, cuando se les pregunta sobre su apellido, refieran nombres modernos, los que han asimilado vía la relación con terceros, e inmediatamente añadan referencias a animales, más que a plantas, todos de raíz religiosa o de componente mágico.

Antiguamente tenían base territorial, hoy la pertenencia a estos grupos está definida por filiación bilateral, es decir, descendencia de padre y madre. En la actualidad dentro de las comunidades conviven miembros de distintos grupos de descendencia, que consolidan alianzas entre ellos con el matrimonio preferencial con la prima cruzada bilateral (sospechan que, de otra manera, son susceptibles de daño por la acción shamánica). Como respuesta adaptativa a la disminución demográfica, se practica la poliginia, con sororato por intercambio, aunque poco frecuente. El levirato o matrimonio de la viuda con uno de sus cuñados, también pierde presencia.

El chamán culina inspira temor y respeto, tanto a sus paisanos como a los foráneos. Aunque todo hombre tiene posibilidad de ser chamán, el aspirante debe atravesar los ritos de pasaje antes de ser considerado como tal. De acuerdo a la teoría antropológica, estos ritos son dolorosos, porque se mantiene el entendido que cuanto más dolor será mejor la vida que le depara en el nuevo espacio de vida.²⁵

I.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Los Culina basan su subsistencia en la horticultura de roza y quema, lo que significa una agricultura doméstica. La caza de animales en el monte (ribereño o en las laderas boscosas) y la pesca con anzuelo, red o dardos es el principal sustento. Si bien los productos animales que proporciona la cacería tienen una importancia nutricional considerable para este grupo, su cuantía es insuficiente y por la competencia de los colonos corresponde cada vez menos al considerable esfuerzo que despliegan los cazadores; es la pesca, bien sea la realizada de manera individual, pero especialmente la colectiva, la actividad que constituye la fuente de su sustento nutricional, es decir, las proteínas las obtienen de los animales

25 Es importante ver el trabajo clásico de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE. México, 2003.

acuáticos. Esa práctica está ganada por una concepción animista y mágica, pues los instrumentos de pesca corresponden solo al varón, y a ellos ninguna mujer está autorizada de acceder, pues si esto sucediera existe la posibilidad de cernirse sobre ella un manto de desventura.

Los principales productos que se cultivan en huertos son el plátano, la yuca, el maíz, el maní, la papaya, el zapallo, el achiote, el arroz y la caña de azúcar.











FAMILIA ARAWAK

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA ARAWAK

De acuerdo a Gustavo Solís, el lingüista sanmarquino que dirigiera durante muchos años el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, CILA, la familia lingüística Arawa, a la cual denomina Arawa, es la más extendida en América. Señala que agrupa a más de cuarenta lenguas extendidas en Centro y Sudamérica. En el Perú, las lenguas que le corresponden son, entre otras, los reconocidos idiomas asháninkas, a los cuales se suma el matsigenka, nomatsigenga, asháninka, nanti, chamicuro, kakinte, iñapari, resígaro, yanesha (otrora amuesha) y yine.²⁶ Se habla desde el Caribe hasta el Gran Chaco, y quienes los han estudiado comprobaron esta realidad, que fuera históricamente intuida por los misioneros franciscanos en sus extensas exploraciones por la cuenca ucayalina a partir del siglo diecisiete, corroborada por los jesuitas, que hallaron similitud entre las lenguas del Paraguay con las del Marañón. Una rápida comprobación podemos hacerla a partir de la referencia electrónica, cuando vemos servidores que llevan parte de esta información.²⁷ A la verdad,

26 SOLÍS FONSECA, Gustavo. 2009. «Perú amazónico», *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina*, t. 1. Cochabamba: edición de UNICEF/AECID/FUNPROEIB Andes, pp. 302-332.

27 http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/mapa.htm#CONTENIDO_MAPA
<http://bdpi.cultura.gob.pe/familia/arawak>
<http://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-arawak-o-maipurean/>
<http://pueblosoriginarios.com/lenguas/arawak.html>
<http://servindi.org/actualidad/1228>
<http://claveverde.org/index.php/noticias/516-peru-pronunciamiento-de-la-familia-arawak-.html>
http://docsetools.com/articulos-enciclopedicos/article_85292.html

es la familia más extendida y de gran movilidad. Es hablada en las regiones de Loreto, Ucayali, Madre de Dios, Huánuco, Pasco, Junín, Ayacucho, Apurímac y Cuzco, y por la migración urbana de sus hablantes hasta en la ciudad de Lima.

Es de recordar una denuncia de la Fundación del Indio Brasileiro, FUNAI, hizo hincapié en que grupos asháninkas (familia Arawak) en aislamiento voluntario del Perú habían entrado a la zona de Acre, el territorio brasileño hace más de una década.

Antonio Tovar, quien para 1986 indicara ya su condición de gran familia lingüística de América del Sur, señaló haberla encontrado en la Isla de Santo Domingo.²⁸ Venezuela es otro de los países donde se le ha dedicado estudios, como los realizados por Maitena Etxebarria Arostegui, quien al estudiar la comunidad de habla del *wayuunaiki* en la Guajira, sostiene que esta comunidad indígena tiene esta estructura léxica.²⁹ Son muestras sin mencionar otros estudios como los realizados en el Oriente boliviano, donde también se le denomina Arawakos.³⁰

Para el caso del Perú, la familia ha estado, sin embargo, ligada históricamente a las comunicaciones fluviales entre Amazonía y Orinoquía, en ambos sentidos, gracias a la singular rareza geográfica del paso del Casiquiare de una a otra, y desde este gozne territorial ha logrado proyección al espacio orinoquense, ligado al antillano, con presencia (y acción) en el Caribe, regiones geográficamente opuestas en cuanto a su orientación, pero similares en todos

<http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/ashaninka>

http://enhancedwiki.altervista.org/es.wikipedia.php?title=Lenguas_macroarahuacanas

<http://www.monografias.com/trabajos96/pueblos-indigenas-sistemas-creencias/pueblos-indigenas-sistemas-creencias.shtml>

<http://www.monografias.com/trabajos93/comunidad-garifuna/comunidad-garifuna.shtml>

<http://www.ecured.cu/index.php/Arawacos>

<https://espanol.answers.yahoo.com/question/index?qid=20120623095136AAEv3wA>

<http://culturacolombiana.wikispaces.com/cultura+arawak>

<http://www.oas.org/DSD/publications/Unit/oea81s/ch09.htm>

Alain Fabre, 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*.

28 TOVAR, Antonio. "Las lenguas arahuacas. Hacia una delimitación y una clasificación más precisa" En *Thesavrus*: t. XLI. CVCervantes. Madrid, 1986; p. 3.

29 ETXEBARRIA, Maitena. *La comunidad de habla del wayuunaiki, lengua arawak de la Guajira colombo-venezolana*. Departamento de Lingüística y Estudios Vascos. Universidad del País Vasco, 2006; p. 3.

30 CUELLAR, Bismark. *Las etnias del oriente boliviano. Origen, costumbre y mestizaje*. Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz. 2007.

los aspectos que caracterizan a la mayor cuenca del mundo, de modo que en términos de ocupación humana debemos considerarlos equivalentes, por lo cual no es sorprendente la gran expansión de esta familia originaria. Es decir, ha llegado –llevada por los pueblos navegantes de los grandes ríos, de modo paralelo a como se expandió, por la vía marítima del Pacífico, al mismo tiempo, el quechua– hasta el piedemonte de la Cordillera de los Andes, en el Perú, y en Bolivia hasta las grandes planicies que constituyen la cuenca del Plata, después de hablarse en La Florida, en la costa antillana del subcontinente norteamericano, a través de varios países para asentarse en Centro América, donde predomina en el territorio insular, el cual tuvo nombre propio en su idioma: se denominó Baquia (tan generalizado en el momento del contacto español que de él se derivó la voz “baquiano”, ya en castellano, la cual llegó a significar ‘guía aborigen’).

En su clásico trabajo, Alain Fabre sostiene, al contrario, que esta familia debiera llamarse, más apropiadamente, Maipure:

“Al tronco arawak se le solía añadir la familia arawa, hoy considerada como una familia independiente sin relación genética con el tronco arawak, así como el uru-chipaya... Diversos autores han propuesto que el “nuevo” tronco arawak, así depurado, debiera llamarse propiamente maipure.”³¹

La denominación “lenguas maipureanas” le fue aplicada tras ser acuñada por Filippo Salvatore Gilij, misionero jesuita expulso en el año 1767 que había desarrollado gran actividad en Guayana, Orinoquia, y por tanto fue testigo de la existencia de nueve lenguas y del avance de los caribes, quien fue el primero en hacer observaciones lingüísticas), atendiendo a la trascendencia de ese gozne territorial. El idioma maipure, hablado en el siglo XVIII es lengua de esta familia propia del piedemonte colombiano. En esta amplia dispersión, pese a que su expansión obedeciera a la continua fragmentación de las poblaciones, que no superaban el estadio organizativo de las jefaturas locales, las lenguas arawak vehiculizaron el contacto cultural fluido, aunque su estructura también variara en función de la separación; actualmente, la intercomprensión entre ellas es en general baja, lo cual es evidente en los que constituyeron el Antisuyo incaico.

En suma, lo cierto es que desde que se han logrado obtener noticias oficiales

31 FABRE. Alain. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Versión electrónica. Última modificación: 18/03/2018.

y registros formales de los pueblos arawak, su población ha sido asociada a la extensa área de la selva central del Perú, donde se han asentado por siglos en extensos territorios de bosque montañoso y fieros ríos, configurando un espacio social en los que muchos pueblos conviven alternando tiempos de paz y conflicto. Así, para el ojo foráneo, la selva central puede ser interpretada como un laberinto de etnias, tal como le sucedió al explorador Samanez y Ocampo a fines del siglo XIX:

“Los salvajes que habitan en las márgenes de este gran río desde donde solo es Apurímac, hasta donde se convierte en Tambo, pertenecen a la tribu de los campos, y están divididos en dos grandes secciones: los catongos o catongosates, que principian desde el río Pampaconas y terminan antes del Quimbiri-grande y los camáticas, llamados más comúnmente entre ellos queringasates, de la voz queringa, que quiere decir abajo, así como la de catongo significa arriba. Cada una de estas secciones tiene un dialecto distinto, feriado de la misma lengua madre. Los catongos hablan casi con voz natural, mientras los queringas parece que cantaran al hablar”.³²

Más allá de las inexactitudes en el cuadro presentado por Samanez y Ocampo, tal como ha resaltado Osca Huaman (2020),³³ este testimonio revela la existencia de que en la selva central existía al menos una lengua madre, lo que hoy llamamos familia lingüística, que hace posible la comunicación entre grupos diferentes. Más tarde, como resultado de instituciones como el instituto Lingüístico de Verano, se determinaría que la familia a la que se refería Samanéz y Ocampo es la arawak.

Asimismo, se ha destacado la existencia de una matriz cultural e identitaria común entre los distintos pueblos que integran esta familia. Así, por ejemplo, Renard-Casevitz (1994) sostiene que el cerro de la sal se constituyó en un símbolo de identidad común para los pueblos asháninka, yánesha, matsigenka y nomatsigenka. Las redes de intercambio de sal giraron en torno a dicho espacio sagrado, modelando las prácticas y cosmovisión de los pueblos mencionados.³⁴

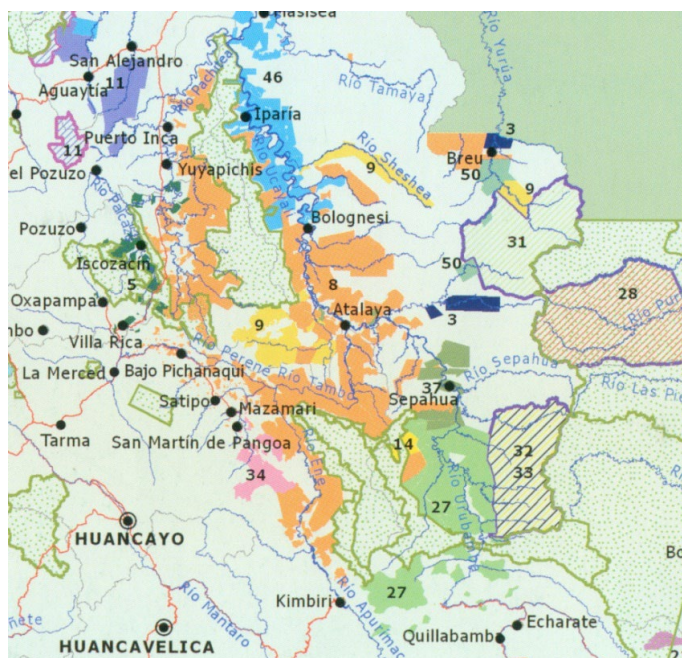
32 SAMANEZ Y OCAMPO, J. 1980. *Exploración de los ríos peruanos. Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba. Diario de la expedición y anexos*. Lima: Tipografía OFFSET. p. 60.

33 HUAMÁN, O. 2020. *Encuentros de dos mundos: contactos lingüísticos entre andinos y amazónicos en el siglo XIX*. Tesis. Año 14, 13(17), 2020, 21-36.

34 RENARD-CASEVITZ, F. 1994. La sal: mujer gema, mujer condimento. En: *Revista de Antropología de la UNMSM*, pp. 81-101

A continuación, veamos a los grupos etnolingüísticos que los componen:

I. LOS ASHÁNINCA



8 *Asháninka*

Los asháninka representan el pueblo indígena más numeroso que habita en la amazonia peruana. No obstante, su importancia no recae únicamente en su número, sino también en su activa participación en hechos que han marcado la historia de nuestro país, tales como la rebelión de Juan Santos Atahualpa en el siglo XVIII y el Conflicto Armado Interno en la segunda mitad del siglo XX.



Fuente: Digeibir Minedu
<https://twitter.com/digeibir/status/339475856835616768>

I.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUAL

De acuerdo a la base de datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, actualmente el pueblo asháninka habita, principalmente, territorios próximos a las cuencas de los ríos Anacayali, Apurímac, Ene, Pachitea, Perené, Pichis, Tambo, Sheshea, en las provincias de Atalaya, en Ucayali, Huanta y La Mar, en Ayacucho, La Convención, en Cusco, Oxapampa, en Pasco, Puerto Inca, en Huánuco y Satipo y Chanchamayo, en Junín.³⁵

Según la misma DBPI, actualmente la población total asháninka en el país asciende a más de 118 mil habitantes.³⁶ Asimismo, el censo de Comunidades Nativas del 2017 identificó a 520 comunidades asháninka, las mismas que se concentran principalmente en las regiones de Junín (257), Pasco (127) y Ucayali (88). La información estadística recogida en dicho censo permite, también, reconocer que entre los asháninka existe mayor número de población masculina

35 https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/Pueblo%20Ashaninka_0.pdf

36 https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/Ficha%20de%20Pueblo%20Ashaninka_0.pdf

(36,752) que femenina (32,606).³⁷ Respecto de la edad, la población asháninka puede caracterizarse como fundamentalmente joven. Así, por ejemplo, en una estimación realizada por Orihuela para Oxfam en Perú (2021), se expone que el rango de edad con mayor porcentaje entre la población asháninka que habita en comunidades pertenecientes a este grupo étnico es el que abarca entre los 0 y 15 años edad (31,925), mientras que el segundo lugar lo ocupa el rango de los 15 a 30 años (19,067). Es decir, siguiendo esta estimación, actualmente la población asháninka entre 0 y 30 representaría aproximadamente el 74% de la población total que habita en comunidades nativas auto identificadas como asháninka.³⁸

Evolución demográfica reciente

Tal como han señalado algunas investigaciones (INEI, 2010), la población asháninka ha tenido, en las últimas décadas una evolución positiva significativa en sus dimensiones. Así, por ejemplo, los resultados del I Censo de Comunidades Indígenas (1993) identificó un total de 51,052 asháninkas, lo cual es consistente con la cifra de 47,100 habitantes estimados por Santos Granero para 1990.³⁹ Si consideramos la población actual (más de 118 mil habitantes), podemos afirmar que en los últimos 30 años, la población asháninka habría aumentado su población en más del 100%, lo cual representa, sin lugar a dudas, un elemento importante a considerar para la comprensión de las problemáticas que experimentan actualmente las comunidades de este grupo étnico, tales como los conflictos territoriales a consecuencia de la necesidad de garantizar el acceso a las tierras para la cada vez mayor población asháninka.

Su tradición guerrera se plasma desde tiempos de los Incas, cuando fueron héroes en la resistencia contra el expansionismo del Inca Resplandeciente Túpac Yupanqui. Igual cuando fueron parte del proyecto de Juan Santos Atahualpa en su lucha anticolonial, tanto que se internó entre ellos para siempre, sin dejar huella de su muerte. Por falta de una conservación por escrito de sus grandes hechos en defensa de la selva sus obras y convicciones son ahora conocidas tan solo míticamente, como gestos heroicos, pero apenas podemos suponer

37 ORIHUELA, J.C. *Amazonia en cifras: Recursos Naturales, cambio climático y desigualdades*. Lima: Oxfam en Perú. 2021.

38 Según Orihuela (2021), basándose en la información estadística del Censo del 2017 así como la BDPI del Ministerio de Cultura, la población asháninka que vive en comunidades identificadas como únicamente asháninkas (excluyendo a aquellas que tienen más de una auto identificación), ascendería a 69,358 habitantes.

39 SANTOS GRANERO, F. *Integración económica, identidad y estrategias indígenas en la Amazonia*. 1990. Sepia III, p. 406.

cuales serían aquellas creencias y sentimientos que los llevaron a emprender esta cerrada oposición, mientras en el resto del territorio adyacente con el cual se hallaban tan comunicados la sujeción al imperio español era tan completa. Así, los hechos históricos que vivieron como pueblo son tan misteriosos como la vida y muerte de su líder elegido, un pretendido Inka: Juan Santos.

También han mostrado su dignidad étnica en época muy reciente, ya en el contexto contemporáneo asumiendo un rol histórico propio en el conjunto de los pueblos peruanos como ente histórico, es decir, conciencia de su identidad, cuando ante la arremetida del narcotráfico organizado bajo la capa de movimiento insurgente los comités de autodefensa formados por ellos mismos lograron pacificar sus territorios expulsando a tales delincuentes. El ejemplo Asháninka ante la opinión mundial impactó tanto que en Ginebra se presentó, por el observador de las Naciones Unidas, Francis Deng, como representante del Secretario General, el 4 de enero de 1996 un informe que revalora el fenómeno de los desplazados y del exterminio al que fueron sometidos y la grandiosa gesta de estos nativos que en la práctica dieron una lección de dignidad. Años más tarde se ha conocido de las acciones violentistas de Sendero Luminoso, por informes de la Comisión de la Verdad, éstas han sido las más funestas y degradantes.

Tales situaciones de conflictividad probablemente han moldeado su gran capacidad de movilidad, sea hacia “adentro” o hacia “afuera”; hacia adentro, convirtiéndose en pueblos en aislamiento y hacia afuera logrando insertarse en la economía nacional.

De acuerdo a entidades vinculadas al Ministerio de Agricultura, el Plan Maestro del Parque Nacional Otishi (aprobado por Resolución Jefatural N° 099-2005 de INRENA) y el Plan Maestro de la Reserva Comunal Asháninka (aprobado por Resolución Presidencial N° 088-2013 de SERNANP) mencionan que dentro de esas reservas se pueden encontrar familias Asháninka en estado de aislamiento voluntario y contacto esporádico (SERNANP 2013; INRENA 2010). Este dato es discutible, pues de acuerdo a José Carlos Meriel, del FUNAI, los Asháninka se han refugiado en el cordón hacia el Acre, por la cabecera del Cusco, y si se habla de reserva territorial, esta no existe entre Asháninkas, salvo del lado brasilero.⁴⁰ Un informe puntual del FUNAI, a cargo

40 Dato de José Carlos Vilcapoma. Conferencia en el Ministerio de Cultura. Pueblos en Aislamiento Voluntario. 20 -10 -11-. Fue muy sonado el caso en que el Estado brasileño nos culpaba de descuido

de José Carlos Meriels, señala que los Asháninkas llegan hasta el Brasil, y tienen dentro de su territorio pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial.

I.2. CONTEXTO HISTÓRICO

La presencia histórica del asháninka se remonta a las sociedades prehispánicas que habitaron la Amazonía, principalmente a la cultura Hupa-Iya, considerada predecesora de las lenguas de la familia Arawak (Ministerio de Cultura, 2014). Hace aproximadamente tres mil años, esta cultura habitó en el curso medio del río Amazonas, sin embargo, se tuvieron que desplazar hasta llegar al Gran Pajonal debido a diferentes conflictos con los grupos que hablaban lenguas de la familia pano (Rojas Zolezzi, 1994). Hacia el norte, el límite ancestral entre los asháninka y los pueblos hablantes de la familia pano, se estableció en los cerros del Sira (Varese, 1973), siendo todo el curso del río Pachitea territorio ancestral de los pueblos asháninkas.

La sal fue uno de los principales sustentos, tal como lo ha estudiado y titulado Stefano Varese a su libro *La sal de los cerros*. Por su parte Enrique Rojas Solezzi ha escrito su libro *Un pueblo tras el bosque*. Dos obras que se concatenan entre sí, al referirse al papel de la sal, que viene de las fuentes documentales de los primeros misioneros franciscanos.⁴¹

“... Estos (los Campas) entonces llevan la sal desde el Cerro río abajo en balsa de lo cual soy testigo y de sus tierras las transportan a otros intercambiándolas por mantas de algodón y otras ropas, papagayos, monos y otras curiosidades... Todos estos bienes lo traen con ellos cuando regresan por sal y ellos lo intercambian con aquellos que viven en el Cerro abajo con las herramientas de acero que han obtenido en el intercambio por los artículos que trajeron el año anterior. De manera que estos indios reciben los productos de la selva y lo traen hasta Tarma y Paucartambo y regresan para aprovisionar a los infieles con hierro ... de manera que todos son aprovisionados con hierro ...”⁴²

de los pueblos en aislamiento.

41 El convento de Ocopa tiene en su biblioteca, originales e incunables que dicen de la importancia de la evangelización y hay reportes misionales de los franciscanos. Sobre ello ha trabajado Waldemar Espinoza Soriano.

42 HUERTA, F. (OFM) “Relación del Padre Félix de Como de la Entrada y sucesos a las santas conversiones de Francisco Solano en los gentiles conibos ...” Traducción de Enrique Rojas. *Un pueblo tras el bosque*. PUC. 1994, p. 48.

De otro lado es preciso indicar que la continuidad histórica es importante para entender estos aspectos. El intercambio con poblaciones andinas desde tiempos preincaicos se evidencia en el hallazgo de hachas de bronce en territorio ancestral asháninca. Es considerado el pueblo demográficamente más notable del Perú amazónico y, además, por su cercanía al mundo andino, el que más próximo se halla a los procesos de la relación conflictiva de que ha sido escenario el área, según información etnohistórica.⁴³

Históricamente una de las primeras denominaciones era de Campas, que para ellos significaba salvajes. Se les reconocía como tales hasta entrada la década de los 80 del siglo pasado. Una influencia de los estudios antropológicos ha cambiado tal denominación. Los Ashánincas rechazan el término *campa* con el cual han sido conocidos por asociarla a insinuaciones peyorativas, es por ello que en vez de *campa*, prefirieron llamarse:

Según el padre franciscano Amich, los de su congregación fundaron inicialmente (1637) una misión para los campas y amueshas cuyo emplazamiento, Kímiri, es el de La Merced actual y proyectaron además ocupar el Cerro de la Sal, noticiados del circuito allí centrado. Químiri sólo tuvo una duración de dos años ya que los indios campas dieron muerte a los dos misioneros fundadores en 1637 (Amich 1975: 45). Sin embargo, de acuerdo a Dionisio Ortiz, por su labor dedicada a expandir la colonización, los franciscanos insistieron en su afán de establecer una reducción en el Cerro de la Sal debido a la vital importancia de este bien para todos los pueblos indígenas de la región. Concibieron el recurso de expropiarlo para ponerlo bajo el control real, administrado desde las misiones: el misionero franciscano Manuel Biedma Gallardo escribió: «[es] necesario que se cogiese el Cerro de la Sal o se diese a algún particular, y situándose con gente española no se permitiese sacar sal a los infieles, si no llevasen papel de nosotros»⁴⁴

Otro autor clásico para entender la tradición es Stefano Varesse, quien en su libro referido señala que los franciscanos estuvieron en el Perené a inicios del siglo XVIII, pero sufrieron revces por motivo de la insurgencia de 1742:

43 SANTOS GRANERO, Fernando. «Bohórquez y la conquista espúrea de Cerro de la Sal; tres versiones, una historia», *Amazonía Peruana*: 7, 13: 119-134. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1986.

44 ORTIZ, Dionisio. *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Lima: Editorial San Antonio. 1961, p. 21.

“Esta época de actividades misioneras entre los Campa terminó violentamente con la rebelión de Juan Santos Atahualpa Inca en 1742, y las hostilidades hacia misioneros y colonos continuaron por más de 100 años. Entonces los franciscanos volvieron su atención hacia los grupos Campa del sur (¿Machiguenga?), yendo desde el Cuzco al valle de Quillabamba en 1743.

Los Campa del valle de Chanchamayo fueron subyugados y se fundó la ciudad de La Merced en 1869. Sin embargo en otras áreas las hostilidades continuaron. En 1870 un grupo numeroso y hostil de Campa se apoderó del Gran Pajonal. Los Campa odiaban a los colonos por la manera en que los trataban y continuaron resistiendo los esfuerzos para abrir nuevas misiones en sus territorios”⁴⁵

Como puede verse la religiosidad y evangelización han marcado un punto importante, en propagar la fe. El cura Biedma planificó numerosas “entradas”, situado en el valle central de Jauja y el vecino de Comas, y para su realización tuvo ayuda estatal y de particulares, uno de los cuales, hacendado del valle de Jauja, organizó la mita para abrir el camino con el trabajo de “indios fieles”.

Entre 1673 y 1687 estuvo abierta y mantenida la difícil vía Comas-Andamarca, para transportar pertrechos y herramientas, confiriendo importancia estratégica al Pangoa. Las ejemplares vicisitudes de su experiencia en la población de Sonomoro (reducción establecida en 1673 y que justifica su nombre español de Santa Cruz en que fue una verdadera cruz para el pueblo asháninka) muestran los perjuicios que introdujo la misión y la ceguera del misionero: habiéndose instalado el pueblo en un vergel cuando ocupó “las hermosísimas pampas y llanadas de monte real”.⁴⁶ Se reconoce que hubo abundancia de alimentos y el bienestar de los pobladores, en tiempos de la reducción. Se concentraron en pocos espacios y núcleos de población para defenderse de potenciales enemigos y también para regir sus vidas de modo cuartelario, que no estaba en lugar apto para la salud (y aunque se trasladó de sitio, fue para peor), y éste mismo escribió en su informe de 1682 al virrey marqués de La Palata: parece que plantar el santo evangelio es convocar a las pestes. Situación que más adelante acarreó muchas muertes.

45 VARESSE, Stefano. *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía Peruana*. Congreso de la República. 2006, p. 103.

46 BIEDMA. «Informe del padre Manuel Biedma al virrey del Perú, marqués de La Plata [1682]», *Amazonia Peruana*: primera parte 2.4: 165-189; segunda parte: 3, 5: 143-175 (Lima: CAAAP). 1979; p. 177.

El jefe que le dio hospitalidad, Tonté, a quien bautizó como Diego de los Ángeles, tuvo que protegerlo de la reacción de todos los demás pobladores y los comarcanos, igualmente afectados de enfermedades nuevas que sólo podían atribuir a maleficio del advenedizo.

Desde la fundación de la reducción fueron diezmados sus habitantes por enfermedades fatales para ellos (e inocuas para los misioneros, que las transmitían, al parecer inocentemente). Se producía poca comida “y la gente que se iba juntando”, llegaban al pueblo, incentivados por los regalos de herramientas, cuchillos y agujas, “que aunque niñerías es lo que más estiman y aprecian (...), numerosas embajadas de las naciones y curacas circunvecinos” y muchos caían víctimas de contagio de las enfermedades virales. Éstas, a juicio del misionero, produjeron sin embargo una “colmada cosecha de almas que con el santo bautismo enviamos al cielo”.⁴⁷

Andaba por los alrededores del pueblo “un indio viejo ministro del demonio o el mismo demonio que habría tomado aquella forma” advirtiéndolo a la gente de la causa de estos males: “Decía a todos los que encontraba que los religiosos traían las enfermedades, que vivía con ellos la muerte ...” y les exhortaba a “que se volvieran a sus antiguas habitaciones”. “Los de más adentro (...) se enojaron y quitaron el habla a nuestro curaca ... amenazando de muerte a los que nos tenían, si no nos echaban o mataban ... porfiando a grandes voces que nos habían de matar”.⁴⁸

Tonté se quejó de que “por amor de los padres ando yo huyendo de mi gente, que me han venido a matar muchas veces”.⁴⁹ La intención de fundar otra reducción en Pichana, a medio camino entre la de Santa Cruz de Sonomoro y la de Kímiri, en la ruta al Cerro de la Sal fracasó (por entonces), pues el curaca Mangoré mató a dos franciscanos que allá fueron y el propio Biedma salvó apenas en 1681 de una celada de los indígenas de “más adentro” (el Tambo y el Mazamari), no tuvo tanta suerte en 1687, a manos de los piro, cuando realizaba una “entrada” al río Tambo.

47 BIEDMA. *Ibid.*

48 Ver, en el caso Nomatsiguenka, el desenlace de este secular conflicto que devino en la prédica mesianista de Juan Santos Atahualpa]. El levantamiento de 1742 ha marcado incluso la mitología de estos pueblos, en los que se pueden encontrar héroes Inkas.

49 BIEDMA. 1979/1980. «Informe del padre Manuel Biedma al virrey del Perú, marqués de La Plata [1682]», *Amazonia Peruana*: primera parte 2.4: 165-189; segunda parte: 3, 5: 143-175 (Lima: CAAAP).

En 1709, un nuevo intento de evangelización dirigido por Francisco de San Joseph logró avances sustantivos que llevaron a que en 1739 se tuvieran cerca de 38 misiones que reunían 8500 nativos, incluyendo la zona descubierta del Gran Pajonal. Sin embargo, el año 1724 el jefe asháninka Fernando Toroté, bautizado en ceremonia apoteósica, ante tres mil indios, se había ya rebelado, oponiéndose a la penetración de mineros españoles a la zona, y luego su hijo y sucesor Ignacio, en 1737, en alianza con sus vecinos Piro del Ucayali (se dice que lo auxiliaron eficazmente dos, por lo menos, soldados negros desertores que buscaron refugio entre ellos). Atacó dos reducciones matando a los indios conversos y a los misioneros “por haber venido a quitarles su libertad, haciéndoles vivir arreglados a la campana de sus doctrinas, prohibiéndoles tener muchas mujeres y que vivieran tranquilos en el bosque”.⁵⁰ Las epidemias que asolaron los pueblos suscitaron tal descontento que poco después estalló irrefrenable la rebelión milenarista de Juan Santos Atahualpa, centrada en el Pajonal, y desde esa época terminó la actividad misional, cerrándose la región a colonos y misioneros por cerca de cien años. Esta rebelión trajo consigo la unión de otros grupos indígenas, tales como los Yánesha, Shipibo-Konibo, y ante su potencia las autoridades coloniales tuvieron que cerrar las fronteras serranas fortificando los pasos cordilleranos para detener el avance de las fuerzas adversarias.⁵¹ Esta organización defensiva es una constante en el territorio interfluvial, pues hasta la actualidad las llamadas trincheras son en el Pajonal una presencia que, además de referente histórico, son una realidad en la autodefensa, por su utilidad como oteaderos y como espacio adecuado para ésta.

Ya en el siglo XIX colonos europeos llegaron a territorio peruano y, favorecidos por la actitud complaciente, e incluso cooperante, de todas las autoridades y de la población, se apoderaron por la fuerza del valle bautizado, en quechua, como Chanchamayo (Río de los Chunchos) y, además, convirtieron en país exótico el recóndito Pachitea y su extensa cuenca, en la cual el paisaje ha sido convertido en una muy inadecuada sucesión de pastizales, invitando a la erosión y eliminando el carbono retenido por la floresta. Por ello, los Asháninka se desplazaron muy al sur, al espacio menos expuesto del tingo de los ríos Ene, Perené y Tambo.

Aporte valioso a esta historia de resistencia es el apunte, hecho casi al paso,

50 ORTIZ, Dionisio. *Satipo, Pangoa, Gran Pajonal (1673-1960)*, Lima: Ed. Salesiana. 1961b; p. 42.

51 Espinoza Soriano (1973) ha señalado, también, que a partir de este momento, la historia Asháninka se caracterizaría por la resistencia, expresada de diversas formas, frente a los colonos e invasores que les quitaban sus bienes o sus tierras.

pero sobre el terreno por el comisionado Arkady Fiedler cuando visitaba la proyectada colonia polaca en el Sepahua, Cumaría. Es este un autor que recién se hace conocido en nuestra patria debido a la traducción de un destacado libro suyo originalmente destinado a la divulgación, en Polonia, de nuestra realidad. Versa este breve informe sobre la resistencia de esta nación autóctona que se hizo respetar secularmente.⁵²

Los peces cantan en el Ucayali pretendía, en 1935, convencer a la juventud de migrar a nuestra selva central, pues a principios del pasado siglo era sentimiento general en Europa que la emigración era un paliativo para el crecimiento poblacional en medio de escaso desarrollo material que se vivía, a la vez que una oportunidad de incrementar la influencia mundial de cada país. En su patria ha tenido veinte ediciones, alcanzando la séptima antes de la Segunda Guerra Mundial que tanto exterminó a su juventud.

Fiedler, muy conocido como autor de relatos juveniles de base científica invitando a la exploración de las fronteras al conocimiento tanto en la botánica como en la zoología, fue un explorador geográfico muy famoso y su obra, por tanto, actualmente concita el interés de los jóvenes peruanos, en tiempos de cambio climático y múltiples amenazas al medioambiente, pues reivindica la singularidad geográfica del trópico sudamericano, describe una unión ancestral de las poblaciones humanas con su entorno, dando ejemplos de su armónico éxito en la conservación ambiental, y abre a las conciencias perspectivas de desarrollo que nuestros abuelos dejaron pasar.

En breves líneas deja un testimonio etnográfico a la vez que reseña la vida secreta de la tragedia del caucho con el indebidamente famoso Fermín Fitzcarrald. Reseña cómo, tras la temprana muerte de éste, ahogado en el Urubamba justamente cuando se estaba entronizando con el apoyo estatal como el director real de la economía cauchera (incluso, se sabe por fuentes históricas, con el total apoyo del Gobierno, que le concedió la exclusividad monopólica en el comercio con el Brasil por la vía Inter fluvial que, ahora, perenniza su nombre como Itsmo de Fitzcarrald y que comunica a través de elevaciones considerables, por un abra, las cuencas del Urubamba, donde campaba por sus respetos como señor de horca y cuchillo, con la vecina del Purús y, más

52 ARKADY FIEDLER 1935 (2023): p. 223. *Los peces cantan en el Ucayali* ha sido editado por la casa editorial Argos, de Lima, y el Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino IIDA, tr. Mirosław Rajter.

aprovechable aún comercialmente, la del *Amarumayo* antiguo, actual Madre de Dios) otro explotador genocida, llamado Francisco Vargas, dueño del fundo La Huaira en la confluencia del Alto Ucayali y el Tambo. Éste atacó, aliado a los Piros, al rival que anteriormente estaba compensando el difícil equilibrio en esa sorda pugna esclavizante de las poblaciones indígenas, un oscuro teutón de nombre Karl Scharf.

Tal incitación a éstos a destruir a todo enemigo de su predominio incluía, dentro de un panorama que aún no se ha dimensionado como se debiera, a sus vecinos Asháninka. Con el apoyo de los ucayalinos, a quienes también oponía, a su vez, sistemáticamente con otras etnias, la guerra secreta de exterminio causó un daño que por mucho tiempo fue recordado por los pajonalinos, si bien no tanto por los ribereños. Tuvo consecuencias que son una dura enseñanza todavía para los Asháninka.

Este conflicto no se apaciguó al derrumbarse el mercado cauchero sudamericano por la súbita extinción de la demanda de gomas silvestres, antes bien el desorden recrudeció, pues los frustrados “capataces”, abandonados de los caucheros (cuya fuga desesperada por salir de la Amazonía que tanto destruyeron llegó a consignar, asimismo, en estas memorias Fiedler) se dedicaron a su básica especialidad de tratantes de personas. Se prolongó mucho en el área que describe tal situación, y como el cometido de su libro, lejos de disuadir, se propone estimular el juvenil entusiasmo europeo por la colonización, se advierte en su alegato sobre la nobleza de aquellos buenos salvajes la intención de lanzar un llamado a la aventura, teñido de un discreto romanticismo científico que, con su prosa amable y directa, reactualiza aquellos anhelos humanos omnipresentes que inspira la tierra.

Mayor objetividad, y cientifismo social, muestra el conjunto de autores de nueva hornada reunidos en el libro homenaje al amazonista Bernard Lelong,⁵³ *En el Río del Maíz*, pues resumen estos hechos bien conocidos en la sociedad peruana recogiendo con mayor amplitud que otros compendios un conjunto de estudios de los que entresacamos el central de Óscar Espinoza,⁵⁴ con

53 CHAUMEIL, J.P. *La paradoja como gobernanza*. Correa, Erikson & Surrallés (eds.) Política y Poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017; pp. 24-35.

54 ESPINOSA, O. *La política indígena en la ciudad: el caso de las comunidades urbanas shipibonkono*. En: Surrallés, A; Espinosa, O, y Jabin, D. (Eds.) Apus, Caciques y Presidentes, Estado y política indígena amazónica en los países andinos, 2016a; pp. 97-116.

publicaciones anteriores que han relevado acercamientos al problema de la violencia, muy significativos en la realidad contemporánea.

Geográficamente, la sociedad asháninka ocupa una estratégica ubicación en la zona central del Perú. El piedemonte amazónico determina vías terrestres y fluviales aprovechables tan solo con la tecnología nativa, es decir, mediante desplazamientos en piragua, por las rápidas corrientes, y con porteadores en las anfractuosas colinas. Es una verdadera encrucijada múltiple que permite la interconexión de áreas muy distintas que carecen de otra comunicación. Secularmente han sufrido invasiones en sus tierras, una y otra vez, por efecto del flujo de mercancías foráneas, y en muchas ocasiones han tenido que tomar precauciones defensivas. Aunque su orgullo los lleva a referir hechos de armas en sus gestas, se sabe que más que en enfrentamientos su práctica bélica se basa en el conocimiento del difícil territorio. Son guerreros por necesidad, puesto que el poder realizar sus actividades comerciales, tan amagadas por intereses foráneos, requiere una capacidad real de disuadir a los potenciales enemigos, pero esa potencia se limita a la actitud vigilante, sabiendo que el modo de evitar conflictos es mantener buena relación con los advenedizos, y por ello es que cultivan la hospitalidad antes que la desconfianza.

Las repercusiones que han padecido del conflicto armado interno que por décadas ha vivido el Perú son solo el más reciente de los diversos episodios de violencia que han tenido que enfrentar a lo largo de la historia, pues en ella se centra la defensa irreductible tras la rebelión de Juan Santos Atahualpa, en el siglo XVIII; en el cerco que estableció del gobierno virreinal, pese a su retraimiento, a lo largo de las zonas de acceso a su territorio, sellando las rutas; en los amagos de correrías de los españoles durante la época en que el gobierno colonial vendía (y revendía, una y otra vez) las tierras a fin de constituir haciendas (cocales, quina, azucareras) comerciales, que requerían de mano de obra, que se amplió exponencialmente con el aciago auge del caucho a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Esa lucha contra Sendero Luminoso a fines del siglo pasado establece una continuidad con las épocas previas.

Un hecho que marcaría un antes y un después en la historia de los asháninka fue el establecimiento en 1889 de la Peruvian Corporation en la selva central mediante la concesión de 500 000 hectáreas en las márgenes de los ríos Perené y Ene, gran territorio al que luego se le adicionaron 1500 000 hectáreas. Con este suceso, el control administrativo de la selva central quedó a manos de empresarios dedicados principalmente al transporte y comercialización de la

goma (shiringa). No obstante, esta actividad requería de mucha mano de obra, la cual fue obtenida mediante la esclavización de indígenas. De esa manera se inauguraba una etapa de mucho sufrimiento para los asháninka y demás pueblos de la selva central.

Desde mediados del siglo XIX, el Estado peruano había comenzado a impulsar la colonización de las tierras de montaña de amplias zonas amazónicas de los departamentos de Huánuco, Pasco y Junín. En la década de 1840 se inició la colonización del valle de Chanchamayo, proceso que se realizó desplazando a las poblaciones yanesha y asháninka de sus territorios ancestrales.⁵⁵ Según Oscar Espinosa, este proceso estuvo marcado por el cultivo de café y la extracción del caucho (shiringa) en grandes haciendas. Ambas actividades implicaron para los colonos dificultades para conseguir mano de obra, por lo que recurrieron a obtener la mano de obra de los indígenas asháninkas mediante técnicas como las correrías y el aislamiento de los nativos de sus familias y lugares de origen, esto con el objetivo de que perdieran interés por la vida. Del mismo modo, San Ramón (1994) y Huertas (2004) señalan que estas situaciones impulsaron que muchos indígenas huyeran hacia zonas más inaccesibles.

En el caso particular del departamento de Huánuco, Gootenberg (2016) señala que las haciendas cocaleras y los caucheros también jugaron un rol importante al desplazar a muchos pueblos indígenas de sus territorios ancestrales. Así lo demuestra también el Tomo X-Libro X del Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima (1901), que, entre otras cosas, identifica las zonas potenciales de explotación cauchera en las cuencas del Pachitea y otros importantes valles de la Selva Central.

La participación asháninka en la revuelta indígena antiesclavista de 1915 en la selva central

El viernes 3 de septiembre de 1915, un grupo de asháninkas, conibos y yines, de manera organizada iniciaron ataques violentos y simultáneos en asentamientos

55 ESPINOSA, O. *La política indígena en la ciudad: el caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo*. En: Surrallés, A; Espinosa, O, y Jabin, D. (Eds.) *Apus, Caciques y Presidentes, Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, 2016a; pp. 97-116.

ESPINOSA, O. Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonia contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político. En: Correa, F, Erikson, P y Surrallés, A. (Eds) *Política y poder en la Amazonia. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, 2016b; pp. 128-145.

colonos en el Alto Ucayali y Bajo Urubamba. Con este hecho, que impactó a la prensa local y nacional, se dio inicio a una revuelta que se extendería hasta 1916 y que tuvo como resultado múltiples afectaciones a las propiedades de las casas comerciales que entonces regían la industria de la goma en la selva central. Así, por ejemplo, uno de los objetivos más importantes de los rebeldes era la lancha Libertad, propiedad de la familia Delgado, dueña de una casa comercial y naviera, la cual, según las indagaciones realizadas por Santos Granero tuvo participación activa en la captura, transporte y habilitación de esclavos indígenas para las casas dedicadas a la explotación de la goma.

La participación asháninka en dicha revuelta tiene como uno de sus hechos más importantes los ataques a los fundos Tahuanía, Maquinaria y Anaquiría, así como varios puestos gomeros en el río Pacaya, entre octubre y noviembre de 1915. Según reportes de la prensa de la época, los ataques violentos tenían como saldos más importantes la muerte de dueños de fundos, así como el secuestro de mujeres y menores de edad.

Uno de los principales líderes de la participación asháninka, sino el más importante, fue José Carlos Amaringo Chico, a quien se le conocía como Tasorentsi,⁵⁶ jefe local que era hijo de un reconocido curaca asháninka, y que al haber compartido con jefes guerreros, asumió como un objetivo central guiar a su pueblo en la lucha contra los colonos. Si bien los objetivos del levantamiento fueron múltiples, siguiendo a Santos Granero (2020) no se puede negar que entre los más importantes estuvo el vengarse de los males traídos por los colonos y empresarios mediante la imposición de su nefasto sistema de explotación y esclavismo. De esa manera, tal como apunta el citado autor, lo que buscaban los indígenas rebeldes, mediante acciones como el secuestro de mujeres y niños colonos, era nivelar la correlación de fuerzas que en ese entonces se encontraba en claro equilibrio tras las correrías y enfermedades que eran responsabilidad del hombre blanco.

Si bien el objetivo final de los rebeldes no se logró, ya que la industria gomera siguió operando por unos años más en la selva central, debemos destacar que a consecuencia de la violencia distintos asentamientos colonos en el teatro de operaciones fueron abandonados. El temor a posibles ataques futuros hizo que

56 Según algunos autores, el término “Tsaorentsi” hace referencia a una divinidad clave en la cosmovisión asháninka respecto del ordenamiento del mundo. Más adelante, en la sección correspondiente, se desarrollará este punto.

empresarios y familias huyan buscando tierras menos convulsionadas.

F.A. Stahl y el movimiento milenarista de los asháninka

Hacia la década de 1920, cientos de asháninkas que habitaban el entorno del Perené, huyeron de la violencia de los enganchadores y de los mismos rebeldes indígenas, para asentarse en centros misionales, principalmente protestantes, que surgieron en la selva central. Una de esas misiones estuvo regida por Ferdinand Anthony Stahl, un activo misionero estadounidense de la Iglesia adventista del séptimo día que previamente había trabajado en Bolivia y Puno y que en 1922 fundó una misión en tierras de la famosa colonia del Perené, tierras de la Peruvian Corporation.

Se ha destacado la labor del misionero Stahl en la historia contemporánea de los asháninka debido a que fungió de facilitador de la asimilación del pueblo asháninka a la sociedad nacional mediante el bautismo y la conversión religiosa. Según Fernández y Brown (2001), a mediados de los años veinte, los asháninka presentaron gran interés por conocer del dios difundido por Stahl, por lo que en sus visitas a los asentamientos en los alrededores del Perené siempre era recibido por los jefes locales y numerosos indígenas que querían ser bautizados.

Según Dandler,⁵⁷ para 1938, en la Colonia del Perené trabajaban cerca de dos mil asháninkas como asalariados.

Para la década de 1960, describen Fernández y Brown (2001), los indígenas de Chanchamayo y Satipo se convirtieron en un grupo minoritario en comparación con los colonos andinos. Ante la necesidad de adaptarse a cambios tan grandes en su mundo -explican los citados autores- los asháninkas desarrollaron estrategias adaptativas que incluyeron la práctica de mantener un desplazamiento oscilante y constante entre zonas boscosas de difícil acceso y aquellas zonas más próximas a los entornos urbanos mestizos:

“Los Asháninka respondieron a estas circunstancias adoptando una gran flexibilidad. Impulsados por la urgencia de librarse de toda perturbación y confusión, algunos desaparecieron para refugiarse en la selva a lo largo de los ríos Tambo o Ene con el objetivo de cazar, pescar y trabajar la tierra en paz.

57 DANDLER, Jorge. *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT/HIVOS/PNUD. 1998; p. 51.

Finalmente, el aliciente de las mercaderías -machetes, telas, ollas de hierro y armas de fuego que se habían convertido en necesidades -los hizo regresar a la peligrosa órbita de los comerciantes y hacendados blancos. Tampoco hay que descontar la fuerza de atracción ejercida por el espectáculo de la vida en los poblados mestizos en las misiones”.⁵⁸

Los asháninka y las guerrillas de 1965

La década de 1960 fue una etapa de mucha convulsión en América Latina debido a la existencia de regímenes dictatoriales y los consecuentes movimientos sociales que les hacían frente. Estas tensiones encontraron su forma definitiva en los movimientos guerrilleros que, inspirados en el triunfo de la revolución cubana, desafiaron a los gobiernos mediante levantamientos armados. En el Perú, este proceso estuvo encabezado por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). La primera de estas organizaciones tiene un lugar en la historia del pueblo asháninka toda vez que, al verse empujados hacia la selva central por parte de las fuerzas del Estado, llegaron a contactarse con este pueblo, el mismo que llegó a colaborar con los insurgentes, tal como describe Hanne Veber:

“A mediados de 1965 llegó a la zona de Pangoa y Satipo Guillermo Lobatón Milla, uno de los líderes legendarios de la guerrilla, con su columna Túpac Amaru. La columna venía retirada de las sierras de Andamarca perseguida por las Fuerzas Armadas peruanas. Durante el tiempo que permanecieron en la Selva Central, algunos indígenas asháninkas y nomatsiguengas de la zona de Pangoa tomaron interés en el dirigente de la guerrilla y se aliaron con él y más que nada con su promesa de acabar con los abusos de los grandes propietarios e incluso de quitarles sus cafetales. Los indígenas sirvieron a la guerrilla como guías y algunos llegaron a tomar parte en misiones de exploración y emboscadas. Cuando las fuerzas especiales de contrainsurgencia, “Rangers”, alcanzaron la columna Túpac Amaru, ésta huyó hacia la zona del Gran Pajonal, cruzando el río Perené.”⁵⁹

El levantamiento guerrillero en la selva central no duró mucho. El Estado peruano, auxiliado por el estadounidense, logró aplastar a las columnas levantadas en armas, asegurándose de acabar con todo posible residuo del

58 FERNÁNDEZ y Brown, *Ob. Cit.* 2001, p. 75.

59 VEBER. *Ob. Cit.* 2009, p. 41.

movimiento. Pero este intento de erradicación de toda señal viva de rebeldía en la selva central alcanzó a los asháninkas de la zona de Pangoa, quienes, acusados de colaborar con los insurgentes, fueron castigados.

Décadas de 1970 y 1980

Para 1973, Stefano Varese estimaba que los campas asháninkas habitaban, principalmente, las cuencas de los ríos Apurímac, Ene y Perené. Asimismo, en 1975 el Instituto Lingüístico de Verano estimaba que el pueblo asháninka (campa asháninka, según la nomenclatura utilizada entonces por la institución), tenía entre 15 mil y 18 mil habitantes. (Ribeiro y Wise, 1978) Asimismo, de acuerdo con los reportes de campo de los miembros del ILV, los asháninka para dicha época se encontraban en medio de un intenso proceso de mestizaje, lo cual se atribuía a aspectos como el crecimiento de las escuelas bilingües en territorio asháninka, llegando a estimar que, aproximadamente 15% de su población era bilingüe para 1975.⁶⁰

El surgimiento de las federaciones

Durante los gobiernos militares de la segunda mitad del siglo XX, la Amazonia experimentó un furor por el surgimiento de organizaciones y federaciones representantes de los intereses de los pechos originarios, proceso en el cual los Ashaninka tuvieron una participación muy activa. Es así que en 1970, las comunidades asháninkas lograron organizarse y conformar la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC).

Tal como ha destacado Santos Granero (1990), el objetivo inicial de CECONSEC fue encontrar alternativas para los problemas que tenían las comunidades asháninkas para insertarse eficientemente en las cadenas comerciales locales. No obstante, su alcance temático fue evolucionando acorde con las demandas de las poblaciones locales:

“Como respuesta a los problemas de comercialización (monopolio y bajos precios) los productores asháninka del Perené juntos con los del Pichis se han asociado en los años 70 en la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC). Dicha organización, que se originó como

60 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1978.

una cooperativa para la comercialización de café y achiote producido en las comunidades, pronto asumió otros aspectos de la lucha asháninka por mejores condiciones de vida: titulación de tierras, defensa de los derechos y educación bilingüe. Actualmente la CECONSEC ha trascendido sus objetivos originales para asumir la representación de los intereses asháninka entre el Estado y las agencias de desarrollo que operan en la zona. Con la presentación de candidatos propios en las elecciones municipales de 1985, la CECONSEC ha asegurado además la activa participación de las comunidades asháninka en la política regional.”⁶¹

Asimismo, en 1973 se conformó el Congreso Campa del Pichis, organización que incluía a los pueblos Amueshas del Río Palcazu y los Asháninkas del Río Pichis. En agosto de ese mismo año se llevó a cabo el Congreso Nacional de Campas en Ipoli. Al respecto, el diario Correo de Huancayo daba cuenta de estos hechos de la siguiente, destacando el alto nivel de organización del pueblo asháninka:

“Este evento se llevará a cabo durante los días 6, 7, 8 y 9 de los corrientes, organizado por la secretaría nacional de comunidades campas que preside Moisés Gamarra Aliaga que en lengua campá es llamado Kesisato Ashaninka, que quiere decir luchador guerrero.”⁶²

Asimismo, tal como resalta la misma nota periodística, entre las principales demandas de las organizaciones asháninkas se encontraban el diseño de una nueva forma de transferencia de tierras a los nativos y pequeños agricultores, dejando de lado el intercambio económico establecido por la Ley N° 17716, así como la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano de territorio asháninka.

En 1975 se fundó el Congreso de Comunidades Campa del Pichis, la cual fue reemplazada en 1982 por la Asociación de Comunidades Nativas del Pichis (ACONAP). Los años siguientes, el territorio asháninka fue escenario del nacimiento de un número significativo de federaciones. Así, por ejemplo, también en 1982 se fundó la Federación de Comunidades Nativas Campa Asháninka (FECONACA). Dos años después, en 1984 se constituyó la Central Asháninka del Río Tambo (CART). En 1986 vio la luz la organización APAI YAWAKA NAMPITSI ASHANINKA PICHIS (ANAP), mientras que en

61 SANTOS GRANERO. 1990, *Ob. Cit.* pp. 409-410.

62 EL COMERCIO, *Huancayo*, 6 de agosto 1973.

1990 se estableció la Organización Asháninka del río Apurímac (OARA).

Según Jorge Dandler (1998), este proceso intenso organizativo se explica por factores como la “comunización” de la población asháninka, así como la titulación de tierras:

“A partir de los años 50 los asháninkas lograron que se establezcan escuelas (bilingües) en diversos lugares que llegaron a constituirse en ‘núcleos poblaciones’ o ‘centros poblados’ de mayor densidad. En los años 70, cuando se inició la titulación, dichos centros sirvieron de base territorial para el reconocimiento de las comunidades. El propio proceso de titulación contribuyó al fortalecimiento de la comunidad como organización y la creación de federaciones (organizaciones inter-comunitarias) de quebradas o valles ribereños”⁶³

Los asháninkas durante el Conflicto Armado Interno: cautiverio y resistencia

Ningún pueblo indígena sufrió tanto durante el Conflicto Armado Interno (1980-2000) como los asháninka, ya que se encontraron en todo momento en medio de fuego cruzado, llegando a ser víctimas de prolongados cautiverios. No obstante, el espíritu guerrero de este pueblo se manifestó también en este periodo de oscuridad para hacer frente a quienes amenazaban su existencia mediante la conformación de los hoy famosos comités de autodefensa (CAD), los cuales fueron clave para que el Estado peruano derrote a las organizaciones terroristas que se habían levantado en armas desatando la violencia en el país.

A finales de la década de 1980, los mandos militares de Sendero Luminoso que operaban en la selva central desplegaron fuerzas entre las comunidades asháninka del entorno de los ríos Ene y Perené, con el objetivo de adoctrinar y convencer a los líderes indígenas de la zona de unirse a su llamada guerra popular. Según se indica en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), estas primeras incursiones tenían como objetivo de fondo el lograr hacerse del control de territorio estratégico que permita el traslado de los combatientes del PCP-SL vía fluvial por toda la selva central, conectando las regiones de Junín, Huánuco, Ayacucho y Cusco.⁶⁴

63 DANDLER, J. *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT, 1998; p. 52.

64 Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, tomo V, p. 247.

Las primeras acciones del PCP-SL en las comunidades asháninka dieron frutos positivos para la organización terrorista, en la medida en que varios jefes comunales y población civil en general se unieron a sus filas. Sin embargo, este reclutamiento, aunque en apariencia voluntario, se basaba en el temor de los indígenas a posibles acciones de violencia. Y es que para entonces entre los asháninka ya era conocido el accionar violento de los integrantes del PCP-SL en contra de la población civil que se oponía a su presencia. Sin embargo, la inicial colaboración basada en el temor no impidió que los terroristas cometieran abusos contra los asháninka. Cientos de menores de edad de las comunidades eran tomados por la fuerza para ser adoctrinados y formados como combatientes.⁶⁵ Se estima que durante el conflicto armado perecieron cerca de 6 000 mativos asháninkas, sobre un estimado de 52 000 miembros del pueblo que para el Censo de 1993 arrojaban dicha cifra.

Según ha podido determinar Oscar Espinosa (1995), a inicios de la década de 1990, unos 10 mil asháninkas se encontraban en situación de cautiverio bajo el control de Sendero Luminoso. Asimismo, numerosos grupos compuestos por familias asháninkas y de otros grupos étnicos se vieron obligados a desplazarse a zonas más alejadas de los ámbitos urbanos, tales como el río Pachitea y la cordillera del Sira, en el encuentro entre las regiones Huánuco y Ucayali.

Entre las localidades más afectadas por la presencia senderista se encuentran los distritos de Pangoa, Satipo y Río Tambo, en los valles del Ene y del Tambo. En estos casos, el objetivo central de los subversivos fue despoblar estas localidades a fin de estimular el asentamiento de productores de coca de origen andino. Se esperaba que todo ello tenga como consecuencia que el PCP-SL amplíe su base social vía la consolidación de localidades conformadas por colonos cocaleros.⁶⁶

No obstante, no solo el PCP-SL ejerció violencia en contra de la población asháninka. También el Movimiento Revolución Túpac Amaru (MRTA) actuó con especial insania en contra de este pueblo. Así, uno de los hechos de mayor impacto entre las comunidades fue el secuestro y desaparición, a manos del MRTA en diciembre de 1989, del dirigente asháninka Alejandro Calderón, entonces presidente del ANAP, quien fuera acusado de colaborar con el Estado Peruano en su lucha contra la subversión.⁶⁷ A consecuencia de este

65 Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, tomo V, p. 249

66 DANDLER. *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT/HIVOS/PNUD. 1998, p. 56

67 CVR, Informe final, p. tomo V, pp. 303-306.

hechos, Alcides Calderón, hijo del dirigente desaparecido, decidió encabezar la organización de un ejército asháninka, el cual jugaría un rol fundamental en la derrota de las organizaciones subversivas en el Perú. La respuesta asháninka a la desaparición de Calderón ha sido descrita a detalle por Margarita Benavides:

“El 24 y 25 de diciembre 1989 se realizó una reunión de las comunidades asháninkas del Pichis en la comunidad de Jordán. En la reunión, los jefes de las comunidades tomaron la decisión de vengar la muerte de su máximo jefe Alejandro Calderón, luchar contra el MRTA y sacarlos de la zona, vivos o muertos. Se estableció un comando. Cada comunidad ouzo una cierta cantidad de sus hombres, los cuales pasaron a ser llamados “soldados”. En esa reunión se programaron acciones. Se decidió que a los culpables se les capturaría. Ser culpables era serlo directamente del asesinato de A. Calderón o ser militante del MRTA.

Se iniciaron las acciones el mismo 26 de diciembre de 1989. Los guerreros asháninka emboscaron a grupos dispersos del MRTA.”⁶⁸

En este contexto, en 1993 se constituyó la Comisión de Emergencia Asháninka (CEA), organización que tuvo como objetivo central atender a las personas que sufrían la violencia de los grupos terroristas.

Los asháninka en la actualidad

Según los resultados del censo de Comunidades Nativas del 2017, entre las comunidades nativas las problemáticas que tienen mayor impacto entre las poblaciones locales son: la tala, la quema para la agricultura y la falta de tierras.⁶⁹

Vigil & Zariquiey (2017) han estudiado los distintos mecanismos de la internalización del discurso racista en los jóvenes asháninkas en la ciudad de Satipo, los investigadores señalan que los jóvenes que salen de sus comunidades para estudiar viven en ambientes racistas y discriminadores, donde se les considera “incivilizados”. Este ambiente influye en la autoconcepción que tienen los jóvenes asháninkas sobre sí mismos, sobre su cultura y sus comunidades de origen. Los investigadores señalan que la principal forma en la que el discurso

68 BENAVIDES, M. Autodefensa Asháninka en la selva central. *Amazonía Indígena*, año 11, Números 17 y 18, 1991; pp. 50-61

69 https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/

racista ha penetrado en los jóvenes asháninkas es en el menosprecio a su lengua, situación que genera un acelerado desplazamiento lingüístico en favor del idioma castellano.

Actualmente, una de las organizaciones representativas de mayor relevancia entre los asháninkas es la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC), base regional de AIDSESEP de la selva central, fundada en el 2004 y que aglutina a 12 organizaciones de base, de las cuales 10 tienen representatividad en territorio asháninka. A saber:

- Apatyawaka Napitsi Ashaninka Pichis (ANAP)
- Central de Comunidades Asháninkas del Río Ene (CARE)
- Central de Comunidades de la Selva Central (CECONSEC)
- Consejo Asháninka del Valle de Marañón-Satipo (CONACAMSAT)
- Federación Asháninka del Río Ene (FARE)
- Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga del Valle Pangoa (KANUJA)
- Organización Asháninka del Río Apurímac (OARA)
- Organización de Comunidades Asháninkas del Río Negro (OCAR)
- Unión de Nacionalidades Asháninkas y Yaneshas de Pasco y Huánuco (UNAY)
- Federación Regional de Comunidades Nativas Yánesha, Asháninka Pichis, Palcazu, Pachitea (FRECONAYAPPP)

Asimismo, en la región Ucayali, el pueblo asháninka cuenta con las siguientes organizaciones de base adscritas a la Organización Regional Aidesep Ucayali (ORAU):

- Federación de Comunidades Nativas Asháninkas-Ashéninkas de Alto Tamaya
- Federación de Comunidades Nativas Asháninka del Sheshea-Iparia

También en Ucayali se encuentra la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de Aidesep Atalaya (COPRIAA), que está integrada por las siguientes federaciones representativas del pueblo asháninka:

- Federación Asháninka del Río Ucayali (FARU)
- Federación Asháninka Bajo Urubamba (FABU)

A su vez, la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), cuenta con las siguientes organizaciones representativas del pueblo asháninka:

- Asociación Regional de los Pueblos Asháninkas del Ucayali (ARPAU)
- Central Asháninka del Río Tambo (CART)
- Consejo de Comunidades Nativas Nomatsoguengas y Asháninkas de Pangoa (CONOAP)
- Federación de Comunidades Nativas Campa Asháninka (FECONACA)
- Organización de Comunidades Asháninkas del Río Ene (OCARE)
- Federación Regional de Mujeres Asháninkas Nomatsiguengas y Kakintis (FREMANK)
- Organización de Comunidades Asháninkas de Mazamari (OCAM)
- Federación Asháninka del Río Ene (FARE)

En relación con las organizaciones representativas del pueblo asháninka y el ejercicio del poder entre sus líderes, es de gran pertinencia lo señalado por Luis Calderón:

“La inexistencia de un liderazgo unificado de todos los asháninka debe ser entendida en relación a las características de la estructura social asháninka. Así, el soporte social constituido por las extensas redes de parentesco localizadas en el área de influencia de la organización, es complementado con las cualidades del líder, su habilidad para hablar en público, hablar castellano, leer y escribir.”⁷⁰

Problemáticas actuales

En la actualidad, al igual que muchos otros pueblos de la Amazonia, los asháninkas experimentan una situación de peligro constante ante la presencia de actividades extractivas informales e ilegales en su territorio, lo cual ha devenido en situaciones de conflicto que han tenido en más de una ocasión, desenlaces fatales. Así, por ejemplo, hemos asistido a la muerte de valerosos líderes que han defendido los derechos de su pueblo hasta el último suspiro.

Tal es el caso de Santiago Contoricón Antúnez, histórico líder del pueblo

⁷⁰ Calderón, L. (2014) Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos. En *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*. Carlos I. Degregori (ed.), 2da edición, pp. 2325-277

asháninka que hizo frente al PCP-SL en Satipo, región Junín y que llegó a ser alcalde del distrito de Río Tambo entre el 2003 y 2006, así como consejero regional de la región Junín. Contoricón fue asesinado la noche del 8 de abril del 2023 por sicarios cuando se encontraba en su vivienda. El caso es aún materia de investigación por parte de las autoridades correspondientes. No obstante, existe el consenso de que entre las principales motivaciones de sus asesinatos se encontraría el rol muy importante que tenía el desaparecido líder en el despliegue de acciones de control por parte de las autoridades nacionales, especialmente la PNP y las FFAA en contra de actividades ilícitas como el narcotráfico en la selva central:

“Las causas del terrible asesinato de Santiago Contoricón están asociadas a su defensa constante del territorio comunal de Puerto Ocopa contra la tala ilegal, y además a su colaboración con los Sinchis (fuerzas especiales de la Policía Nacional), para frenar y erradicar el narcotráfico y la subversión senderista en esta zona de acceso difícil. En efecto, el distrito de Río Tambo de la provincia de Satipo se encuentra en la zona declarada en estado de emergencia desde 2008, el Valle de la región de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM).”⁷¹

Otro caso que ha impactado negativamente a la población asháninka es el asesinato de Gonzalo Pío Flores, líder de la comunidad Nativa Nuevo Amanecer Hawaii, quien fue atacado junto a su esposa, Maribel Casancho, quien sí logró sobrevivir, en el Centro Poblado Santa Rosa de Cashingari, distrito de Río Negro, provincia de Satipo, región Junín en mayo del 2020. Según los miembros de la comunidad nativa Nuevo Amanecer Hawaii, el asesinato de Pío Flores habría sido el cumplimiento de las amenazas que este recibió por parte de delincuentes contratados por madereros ilegales y traficantes de droga que tienen la intención de extender su zona de influencia hacia el territorio habitado por los comuneros de Nuevo Amanecer. En ese sentido, cabe resaltar que, en mayo del 2013, el padre de Gonzalo Pío Flores, Mauro Pío Peña, entonces líder de la comunidad, fue asesinado por supuestos sicarios que habrían sido contratados por la empresa maderera Productos Forestales Balarín.⁷² Asimismo,

71 VILLASANTE, Mariella (2023) *El terrible asesinato del dirigente asháninka Santiago Contoricón: un homenaje a su memoria*. IDEHPUCP. https://idehpucp.pucp.edu.pe/analisis1/el-terrible-asesinato-del-dirigente-ashaninka-santiago-contoricon-un-homenaje-a-su-memoria/#_ftn2

72 En dicho episodio, las investigaciones policiales permitieron hallar a los sicarios, quienes evidenciaron la participación del administrador de la empresa. Este permaneció detenido durante dos años, pero fue liberado y actualmente no tiene ninguna codena por el caso.

cabe resaltar que el conflicto por territorio que involucra a la comunidad nativa Nuevo Amanecer Hawaii, colonos, madereros y traficantes de tierras, data desde el 2006, y actualmente se encuentra judicializado tras una demanda de amparo presentada por la comunidad en contra del GORE Pasco por omisión de titulación de su territorio.⁷³

Durante la pandemia de COVID 19, el pueblo asháninka puso de manifiesto su gran capacidad de organización. Así, por ejemplo, el 19 de marzo del 2020, apenas iniciado el estado de emergencia a nivel nacional, la Central Asháninka del Río Ene (CARE), organización representativa de las comunidades nativas del pueblo asháninka de la selva central (región Junín), emitió un comunicado declarando el estado de “alerta máxima” para todas las comunidades asháninkas bajo su influencia debido a la vulnerabilidad de la población nativa ante una inminente llegada del COVID-19 (coronavirus) a la selva central. Advirtieron, además, que el ingreso a sus comunidades quedaba prohibido para población no nativa, y que los Comités de Autodefensa se encargarían de vigilar el cumplimiento de tales disposiciones.

I.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA Y SOCIAL

Dos tipos de actividades se encuentran entre los Asháninka: la agricultura incipiente (la única posible en el medio tropical, boscoso y de empinadas laderas) y la caza y recolección. Estas dos prácticas económicas tradicionales son complementarias.

Actualmente los Asháninka han establecido comunidades en torno a servicios estatales de salud y educación, pero conservan el asentamiento disperso típico de su establecimiento poblacional: la mayoría de ellos abren sus chacras al interior de los bosques o ríos, que permite a las personas descansar por varios días lejos de los centros comunales.

Como todos los pueblos indígenas, los asháninkas, se dedican a la caza, pesca y agricultura. Producen sus propios alimentos, muchos de ellos cultivos introducidos, sin haber perdido muchas de las domesticaciones autóctonas que

73 En junio del 2018, el Segundo Juzgado Civil de la Corte Superior de Justicia de Pasco expidió una sentencia contraria a los intereses de la comunidad. Ante ello, la comunidad ha recurrido al Tribunal Constitucional, manteniéndose a la expectativa de una fecha de audiencia para exponer su caso.

son su orgullo. Dan gran importancia a la yuca, el camote, el maní (y menos al maíz); pero aprecian también al plátano, naturalizado, y sobre todo el ñame y la pituca, pues al igual que en el espacio andino son los tubérculos la base alimentaria, con diversas frutas. Ya en siglo XX, se dedicaron a la crianza de animales de corral para el comercio, como las gallinas, y actualmente se dedican a la cosecha de café y cacao. Proyectos de desarrollo como los que implementa el CIPA, de rescate de animales de monte a los que se les domestica, tales como el ronsoco, kutpe y zamaño, están en el nivel de la prueba inicial.

Durante los años de la fiebre del caucho (1987-1912), en la Selva Central los asháninkas se encargaban de trabajar en la extracción de la resina del caucho, constituyendo los trabajadores manuales que sostenían esta actividad económica (Espinosa, 2016). En el caso de la cuenca del Pachitea, una vez finalizada la fiebre del caucho, la actividad continuó desarrollándose, pero al no contar con la rentabilidad y prestigio de antes se concentró sobre todo en manos de pequeños comerciantes mestizos al que los indígenas asháninkas y yanesha vendían de manera directa.

Por su parte, la agricultura asháninka se caracteriza por que las chacras se abren mediante la técnica de la roza y quema y porque no buscan una modificación del paisaje amazónico, sino que su sistema de cultivo busca integrarse al ambiente. Por ello, Varese (1973) señalaba que el sistema agrícola asháninka no busca una reelaboración del panorama amazónico, mediante la especialización e intensificación de la agricultura, sino que busca emular los patrones de crecimiento de los ecosistemas que la rodean.

No obstante, las prácticas tradicionales se han transformado debido al proceso de incorporación a la sociedad nacional y el contacto intercultural acelerado por las colonizaciones. En ese sentido, resultad relevante el testimonio de un asháninka recogido por Pedro Falcón (1988):

“Antes yo, hacía mi choza, para esperar palomas, para ello tenía fecha de tres puntas, flecha de trompo, una vez que se acercaban, lanzaba mi flecha tac y los picaba. (...) Antes, solamente usaba mi cushma, no conocía pantalones, zapatos, andaba solamente con mis pies (descalzos). Así es mi costumbre. Siempre cargaba con mi flecha, no conocía escopeta; mis abuelos nunca han visto escopeta, cazaban solo con flecha, pava, aves, etc. Yo picaba con flecha tac, les picaba a los peces para comerlos, pocas veces fallaba. (...) Así era antes, cómo vivíamos, cómo nos alimentábamos, era comida que alimentaba. Ahora vinieron

los colonos, trajeron fideos, arroz. Antes no conocíamos arroz ni fideos.”⁷⁴

Santos y Barclay (2010) han destacado que la cosmovisión asháninka se ha visto afectada en épocas recientes por la expansión del capitalismo en territorio indígena, proceso que ha sido particularmente violento. De esa manera, la presencia de personas extrañas al entorno indígena, tales como madereros, traficantes de tierras y funcionarios públicos ha generado una revitalización y adaptación de relatos míticos como el del *gringo alado*. Según la variante más común actualmente, se trata de un ser que suele rondar las afueras de la comunidad y que tienen como objetivo raptar niños y jóvenes para quitarles sus órganos internos a fin de comercializarlos.

“Los asháninka de los ríos Ene y Tambo aseguran, además, que los gringos alados trabajan en asociación con el Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres, mejor conocido como «Juntos». Este programa, creado por el gobierno en 2005, entrega un incentivo de S/. 100 por mes (aproximadamente US\$ 27) a las madres de familia con hijos menores de catorce años a cambio de que cumplan ciertas condiciones, tales como hacerse exámenes ginecológicos regularmente, matricular a sus hijos en la escuela y asegurar su asistencia, llevarlos a los controles de salud y vacunación, y comprometerse a darles alimentos enriquecidos proporcionados por el gobierno. Los asháninka afirman que las promotoras del programa han entregado la lista de los niños beneficiarios a los gringos alados y que es a partir de ella que estos escogen a sus víctimas. El rumor ha generado un gran rechazo al programa en esas zonas.”⁷⁵

En su estudio publicado en 1979, Williams Denevan analiza la influencia del medio ambiente en la organización social de los asháninka ribereños y los de zonas altas, llegando a la conclusión de que los primeros presentan mayor sedentarismo teniendo como principal actividad fuente de proteínas la pesca, mientras que los segundos se caracterizan por tener mayor actividad física debido a la exigencia de obtener carga proteica mediante la caza. Asimismo, en el caso de los habitantes de zonas altas existe un patrón de asentamiento caracterizado por la rotación de la ocupación territorial por periodos de entre dos y cuatro años debido a la necesidad de encontrar nuevas tierras no solo funcionales para la agricultura sino para la caza. De ahí, sostiene el autor, que

74 FALCON, P. Tradición asháninka, *Amazonia Peruana*, N° 15. 1988; pp. 114-115

75 SANTOS y BARCLAY. «Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonia». *Anthropologica*, año XXVIII, N° 28. 2010; pp. 35-36.

los asháninkas de las zonas altas hayan formado tradicionalmente unidades de residencia conformados por pequeños grupos de personas, acumulando muy pocos elementos materiales, facilitando así el desplazamiento.⁷⁶

Parentesco

Los Asháninka tienen reglas de descendencia bilateral, reconocen cualitativamente iguales las relaciones de ambos lados, padre y madre cooperan. Así, en este sistema, constituyen el grupo de Ego todas las personas con las que establece vínculos genealógicos un individuo: parentela consanguínea, pero también los afines, combinados en sus redes de parientes.

Si hablamos de sucesión herencial, la terminología señala como matrimonio preferencial el prescrito con la prima cruzada, hija del hermano de la madre/ hija de la hermana del padre, pero, al lado de la regla matrimonial señalada, coexiste también otra por la cual el individuo debe “casarse lejos”, en otras palabras, desposarse fuera del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. El resultado de este sistema de alianzas es un espacio social extendido.

Viven en comunidades pequeñas y dispersas, pues eso hizo que al momento del censo, los datos sean dispersos. Según Gerald Weiss, existen dos tipos tradicionales de casa en que habitan familias asháninka:

Pese a que se creyera que los Asháninka no tienen una agricultura desarrollada, lo cual es verdad, tienen una forma peculiar de medir el tiempo. Según Enrique Rojas Zolezzi dividen el año en dos grandes estaciones ciñéndose al factor hidrológico fundamental, el ritmo de creciente y vaciones de los ríos: *osárentsi* (marzo a noviembre) y *kiárontsi* temporada de lluvias y crecientes (diciembre a mediados de marzo). Además de ello es la floración del árbol *shimáshiri* (Cassia cf. Grande) y del *savoro* (Caña brava, *Gynerium sagitatum*) cuya flor pueden obtener el asta de sus flechas; o la aparición del gusano *patsintsi*. Son indicadores del cambio de estaciones, imperceptible para nosotros.

Esta forma de medición se sustenta en el mito del *Kamori*, la vía láctea. Los Asháninka mencionan la existencia de un río del cielo, invisible a los hombres

76 DENEVAN, W. Los patrones de subsistencia de los campos del Gran Pajonal. En: *Etnicidad y ecología*. Alberto Chirif (ed.). 1979; pp. 85-110.

en el cual pescan y se bañan para rejuvenecer. Clara asociación del mito con el ciclo agrario.

Sistema y roles de género

Según Fabián (2013), el sistema de género de los asháninka se caracteriza por una marcada diferenciación de los roles de género, donde los varones desempeñan funciones de producción como la caza y la pesca, mientras que las mujeres se encargan de la reproducción social de la familia, mediante el cuidado de la prole, la preparación de los alimentos y la agricultura de yuca (Rojas Zolezzi, 1994; Varese, 2006).

Tradicionalmente los asháninkas y yaneshas valoraban el matrimonio monogámico entre primos cruzados con un patrón de residencia matrilocal.⁷⁷ Sin embargo, en la actualidad se prioriza la convivencia antes que el matrimonio y la elección de la pareja sigue criterios de elección personal.

Con respecto a la distribución de las labores por género, la caza y pesca han sido asociadas a lo masculino, y el trabajo en la chacra, aunque compartido por cuanto las labores pesadas involucran a toda la familia, es el ámbito de desarrollo personal de la mujer. Otras actividades femeninas son la alfarería, el tejido de cestos, de esteras y de ropa de algodón. También producen vestimentas tradicionales (para hombres y mujeres llamada *kushma*), este es un traje que supervive en el pueblo asháninka, adoptado de los quechuas antiguos, y tiene rasgos identificatorios.

Sus mitos están asociados precisamente a este tipo de nivel de desarrollo tecnológico:

“En la antigüedad *Kamori* (la Vía Láctea), *Patziri* (las siete cabrillas) y *Porékari* (Orión) eran hermanos, eran humanos y estaban en la tierra. Dice que *Kamori* hizo su trampa para pescar y en esa tarea le ayudaron *Porékari* y *Patziri*. *Kamori* les había dicho: “Rápido hay que terminar porque si no vienen los guerreros y nos van a matar con sus flechas”. Con ellos habían venido las *sani*, que son las avispas negras, el halcón que grita fuerte y el puercoespín *tontorí*. Pero *Porekari* era muy lento, era ocioso, era el perezoso. Cuando ya llegaban los guerreros *Kamori* se subió al cielo por una escalera que ha construido. Cuando ya estuvo

77 WEISS, Gerald. 1972. «Campa cosmology», *Ethnology*: 11, 157-172.

arriba, cortó su escalera y en eso se cayó el puercoespín y al caer se hincó con sus flechas, por eso es que hay muchos puecoespines con sus espinas y caminan muy despacio”.⁷⁸

El Cerro de la Sal, cerca al territorio ancestral, fue un importante centro ceremonial y de intercambio comercial, donde gente de diversos pueblos realizaban el intercambio de bienes y conocimientos. Este cerro fue la principal fuente de sal mineral de la selva central, originando el comercio de este bien esencial la relación de colaboración entre individuos denominada “los socios” (*Ayumpari* o *Ayómpari*).

I.3. COSMOVISIÓN ASHÁNINKA

La cosmovisión entendida como la forma cómo el pueblo Asháninka considera su entorno, da prioridad a las fuentes de la vida, no precisamente como lo hacen los andinos, pero sí relacionándolos con los seres siderales. Así el agua, para a ser la sustancia primigenia de vida, en relación con el Sol. De allí que hay un mito extendido entre ellos:

“El agua es aliento del Sol vivo que ha hecho rodear su planeta para que vivieran todas las aves, animales y toda la gente que vive. Su espíritu del agua es el aire, entonces el aire vuelve a ser agua. ¿Cómo llega el agua hasta la tierra que está arriba? Para poder subir y regar la tierra tiene que fluir su poder del agua por la influencia del Sol, debe introducirse entre dos rocas o cerros que se llaman Intatoni y Antamaraka. Por ese hueco sube el agua. Una vez que pasa encima de la tierra su aliento vuelve a entrar por otro extremo, entre dos rocas que se llaman Omoro y Otsitiriko: Y vuelve a rodear la tierra. Y por eso hasta este momento no nos ha faltado el aire. Recordemos que el espíritu del agua es el aire. Por eso respiramos y transpiran todas las plantas y todos los animales por medio de este aire o el espíritu del agua que dios Sol vivo ha puesto rodeando este mundo.”⁷⁹

La creencia dice que los Asháninka brotaron, completos, con las plantas y todas las cosas que vemos, del dios Sol que vive siempre arriba, anterior a la Creación, y que de una partícula de su corona luminosa se formó gradualmente el mundo, apoyado por dos ejes. Uno de ellos fue puesto por el dios Sol vivo, para

78 VILCAPOMA, José Carlos. “Entre el mito y la historia Asháninka” En *Tierra nuestra*. UNALM. 2000. De acuerdo a este artículo el Informante es Luis Chirisente Mahuanca, Cushiviani, mito recogido el 19-11-98.

79 *Ibid.*, p. 58.

que la Tierra “no se vuela”, son dos cerros: Intatoni y Antamaraka, asentando en roca sólida para que la lluvia riegue toda la faz de la tierra sin que las avalanchas la dañen, y el otro eje son los cerros Omoro y Otsiriko, por donde se hunde el Sol. Consideran que seres invisibles (llamados Nabireri –debajo del cerro Omoro– y el gran dios Pachakama –debajo del cerro Otsiriko–) retienen por debajo este último eje para que siga fija en su ubicación actual; el otro eje tiene otros dos seres poderosos, que se llaman Inkari –bajo cerro Intatoni– e Inkami (debajo del Antamaraka). En las crestas altas de éste anida el cóndor real, mirando hacia abajo, cuidando todos que las lluvias no inunden las riberas donde viven los hombres.

Otro mito de origen asháninka, recogido por el padre Mario Brown (1974), destaca la centralidad de Tasorensi, así como las disputas entre el bien y el mal:

“Según los campas en tiempos remotos existía solamente el agua. Vino el demonio (Caamari) y soplabla sobre el agua y no pasó nada. Después vino Tasorensi (el que supo): sopló sobre el agua y secó una gran parte de la tierra. (...) Vino Tasorensi y al pedido del hombre, Tasorensi sopló a otro árbol y formó la mujer.”⁸⁰

Los mitos de origen están asociados al inicio del tiempo para las actividades agrícolas, considerándose al maíz como uno de los alimentos prestigiados. Si bien se sabe que el uso de tierra responde de a la roza, la tumba, la quema, de acuerdo al mito, esta estrella sería en la concepción Asháninka “un hijo del maíz” que señala el tiempo de realizar la actividad de la siembra:

“Un hombre tenía una hija púber sin esposo. Ella tuvo un hijo pero le ocultó quién era el padre. Éste era el dueño del maíz (*Ashitarori Shinki*). Cuando nació el niño tenía el pelo de color de los de la flor del maíz. El niño fue creciendo en casa del abuelo. Un día todas la yuca de las chacras se murió y hubo una gran hambruna. El abuelo hizo entonces una chacra plantando palitos como si fueran estacas de yuca para que ésta creciera en ella pero no sucedió nada. El abuelo tenía prohibido al niño ir a la chacra pues le decía que se picaría con espinas. Pero el niño lo siguió. Entonces, sin que el abuelo se diera cuenta, como era el hijo del maíz, empezó a caminar en línea, primero por el borde de la chacra y luego por el centro de ella sembrándose a sí mismo en donde pisaba. Cuando hubo

80 BROWN, M. *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAAP, 1984; p. 56.

terminado le dijo al abuelo: “Ahora voy a crecer, tienes que observarme porque creceré muy rápido y voy a madurar muy rápido y si esperas mucho tiempo me voy a secar. Me debes sacar cuando esté bueno para preparar mazamorra *chontari*. Me deben moler, escurrir y cocinar pero no deben dejar que gotee en el suelo porque si no cuando me beban tendrán diarrea. Tampoco deben beber el agua en que me cocinen pues entonces miccionarán continuamente. Nada de estos deben hacer mis hermanos. Luego se fue y ahora es la estrella *tsakantsimenki* (estrella de la siembra) que es roja. Esta es el niño que se sembró a sí mismo como maíz. Ahora indica cuándo se siembra maíz. Por eso se debe observar que la estrella esté a la altura indicada para sembrar maíz. Si uno se descuida, el maíz se marchita. Cuando la estrella está exactamente arriba de nosotros es buen momento para sembrar maíz. Pero después cuando ya está inclinada, no crecerá bien al maíz. El niño no se acostumbró aquí y se fue arriba (*henoqui*). Su abuelo cumplió con lo que le dijo y supo cuándo se siembra el maíz. Por eso ahora sabemos cuándo sembrarlo”.⁸¹

Como vemos el maíz, mantiene su simbología universal, el de la fertilidad, el de la fuente de fecundidad. Si comparáramos con otros mitos del mundo andino la simbología es la misma. La siembra del maíz se da en un momento específico y concreto. Simbología permanente y presente en la concepción andina.

El sistema chamánico es todavía existente. Depende en gran medida de la importancia animista de la sociedad. Los sistemas de adopción de decisiones de los Asháninka consideran a los chamanes (*sheripiari*), es decir, quienes conversan con los espíritus del bosque, las montañas, las lagunas, quebradas y ríos, poseedores de la capacidad para acceder a las formas de vivir de estos seres. También ingieren ciertas plantas que ellos mismos cultivan, como el tabaco y ayahuasca. Los chamanes se comunican con el *Tsomiri*, espíritu que domina a todos los seres vivos en el agua, es por ello que se ofrece ciertas ofrendas al espíritu para pedirle favores, como el de tener una buena pesca o cacería; en otras palabras, dicen que los animales tienen dueños, es por ello que piden para que los suelten.

Otro tabú ancestral funciona con respecto a la caza, *kobintaasnsi*, la cual tiene reglas que caracterizan el comportamiento responsable con el entorno:

81 ROJAS, Enrique. “Acerca del ‘saber cuando hacer’: El calendario campa ashaninka y el ciclo anual de actividades”. En *Anthropologica* N°. 10, PUC, 1992.

- No cazar de manera excesiva al mismo animal.
- No hacer sufrir a la presa.
- La prohibición de los primeros cazadores de alimentarse de la presa (afectaría de modo negativo en la caza).

Es por estas razones que es necesario que los asháninkas se purguen y preparen su equipo mágicamente para facilitar la caza. Puesto que la suerte en esta actividad está ligada a la relación con los espíritus tutelares, importa adecuar el comportamiento del grupo entero a la negociación que el cazador sostiene con los dueños de los animales.⁸² De modo semejante, al elaborar las mujeres las piezas de cerámica y los enseres domésticos con la maestría necesaria para el dominio de una u otra artesanía, tales como los cestos y estereros o bien la vestimenta, se especializan en ello con la ayuda secreta de sus mentores divinos. El género femenino se realiza mediante esas artes, plasmadas en la *kushma* decorada.⁸³ En su vestimenta tradicional (*kitsarentsi*) elaborada en el ámbito doméstico, siguen un código social relacionado con el macrocosmos. El cuerpo es visto como un microcosmos, en cuanto comparte la naturaleza del mundo animal y vegetal, con los que se comunica en los sueños, el pensamiento y la imaginación.

Es elocuente el mito sobre el origen del Sol, asociado al origen del hombre hecho niño, lo que quiere decir que, hay una asociación simbólica entre el universo y la familia, entre el cosmos y el ciclo de vida, presentándose la figura de la trifuncionalidad cósmica: cosmos, ciclo de vida y dioses:

“Cuenta la historia que, cierta vez que una jovencita se estuvo bañando a orillas del río Negro, vio que un señor, en la otra orilla, caminaba sobre las piedras y pescaba carachamas debajo de las rocas. El señor sorprendido le gritó: -dirigiéndose a la chica- que no se bañara ni jugara con esa agua. La chica le contestó que tenía mucho calor, por lo que era necesario que se mojara y siguió bañándose. El señor se le acercó para reiterar la advertencia y de pronto se cayó al agua. En esa circunstancia le rozó la mano por sus partes íntimas, por lo que la chica sobresaltada salió del río; pero tanto pudo el calor que volvió a bañarse. El hombre también lo hacía, río abajo, mientras la chica río arriba. El misterioso personaje le vuelve a advertir que no jugara con el agua, recibiendo

82 En la división de las actividades productivas se manifiesta una correlativa taxonomía natural: el conjunto de árboles y plantas son seres femeninos, mientras los animales terrestres, aves y peces son considerados seres masculinos.

83 Es indumentaria típica de los asháninka, tanto si es hecha de tela de corteza como si lo es de algodón. Como otros objetos, las *kushmas* se decoran con diseños geométricos.

el silencio como respuesta. Esto colmó la paciencia de este señor que exaltado y como castigo la poseyó sexualmente. La chica gritó. Vino su madre y le preguntó qué había pasado. Le contó lo ocurrido. Se fueron a casa y en poco tiempo la chica notó que estaba embarazada. La barriga la llevaba con dificultad, tenía muchas pesadillas, soñaba seres monstruosos, no podía ver el fuego, le quemaba los ojos. Dio a la luz muchos animales, entre los que estaban culebras, sachavas, ronsocos, venados, pajaritos, quirquinchos, samaños, ratones, entre otros, pero sorprendentemente casi al final del parto le vino el sol, era tan pequeño pero potente en luz y calor, le quemó la barriga de la chica y lo mató. Murió la madre del sol. Cuando nació el sol había mucha gente que presenciaba el parto, tenía llanto de bebe. Los animales al escuchar su llanto se escaparon para el monte dejando el regazo de la joven madre. Caminaba como la tortuga en la tierra. A su paso dejaba todo en cenizas, quemaba mucho, nadie lo podía agarrar. Al ver que lloraba mucho le buscaron su padrino, quien preguntó a la gente a dónde se le iba a poner. Algunos contestaron al costado, allí donde se ocultaba el sol, no quería seguir llorando, le pusieron al lado sur, al lado norte, tampoco quiso. Y cuando le pusieron al lado este, donde sale el sol, si aceptó, allí se quedó, ya no lloró más. Rápidamente creció y desde allí siempre alumbra, hasta hoy.”⁸⁴

Los mitos, siendo la verdad del otro, sintetizan el origen de los hombres, su devenir generacional y los conflictos culturales, precisamente aquel complejo proceso histórico se ha impregnado en un extendido relato mítico ashaninka:

También entre los ashaninkas, el cultivo de la yuca está asociado a la historia mítica de su pueblo. Muchas de las 32 plantas de yuca presentadas tienen una historia relacionada con divinidades y otros seres sobrenaturales. En varios casos, la aparición de la variedad es el resultado de un castigo sobrenatural, que recae sobre cultivadores de una yuca determinada que son convertidos en animales; lo cual abre la posibilidad de su uso al resto de la sociedad ashaninka. Así, las variedades de yuca están asociadas a determinados animales y sus historias expresan la lucha por el dominio sobre la plata, a través⁸⁵ del control de su medio de reproducción, el tallo.

Entre los seres transformadores destacan dos, Pianeri y Navireri, responsables de la re-distribución de la yuca etnia ashanika. En ambos casos, varios actos de

84 Versión recogida por Marylin Monroe de Sonia Dominguez. Santa Rosa de Panakiari. 10-06-97.

85 MACERA URQUIZO, Javier. *Variedad de la yuca entre los asháninkas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos 2001; p VI.

conversión en animal tuvieron como consecuencia “liberar” las variedades del control de antiguos ashaninkas que actualmente son animales. No siempre estos actos condujeron al uso generalizado de una variedad. Por ejemplo, Pianeri dio origen al Martín pescador y el pájaro carpintero, pero ninguna de estas aves cultiva una yuca que fuese de propiedad exclusiva. En contraposición, Navireri convierte humanos que controlaban variedades en pez cojinova y anchoveta, posibilitando la difusión de mamorianiri y meretoaniri, respectivamente. Entre las variedades de uso común por los ashaninkas de los primeros tiempos destaca uvecaniri; por tratarse de una yuca pequeña de corta maduración, tres meses.⁸⁶

Este mundo mítico relacionado con la yuca guarda correlato con prácticas mágicas asociadas a la agricultura y virilidad. De acuerdo a los estudios de Javier Macera, al ser canirisama una planta propiciatoria de crecimiento, sus hojas son quemadas en medio de la chacra, al fin que el viento disperse ese humo en el terreno y así, se transmita su poder de crecimiento. Este poder está asociado con el órgano sexual masculino, pues las dimensiones que alcanza kemarianiri guardan paralelo con el gran tamaño del pene de la sachavaca. Por esta razón, canirisama es cortada, rayada y colocada alrededor del pene de los hombres que desean crecer su miembro. Ello requiere de una dieta estricta y de la colaboración de la luna, principio mítico femenino. Habiéndose iniciado este proceso en la luna nueva, el pene crece a medida que la luna también crece. En una interacción sexual evidente, el órgano masculino aumenta de tamaño, en la medida que la luna se vuelve más visible y por lo tanto más atractiva.⁸⁷

La yuca forma parte del grupo de plantas de uso múltiple. Si bien el tubérculo constituye la fuente principal de alimento, las hojas verdes se comen con carne de monte, mayormente de ave. Estas hojas se hierven, salan y pican, antes de freírlas junto con la carne. Por otra parte, la savia extraída del extremo superior de la planta, es el cicatrizante de disponibilidad inmediata, cuando uno se corta, trabajando en la chacra. También la cascara del tubérculo se emplea en la alimentación tanto de animales domésticos (vaca y cerdo), como en cautiverio (sajino y tapir). Aves, como el paujil y la pava comen yuca sancochada.⁸⁸

86 MACERA URQUIZO, Javier. *Ob. Cit.*, p VII.

87 *Ibid.*, p VIII.

88 *Ibidem.*, p. X.



Distribución de las distintas variedades ashé-ashá. Trasladado de Anderson

Fuente: http://etnolingüística.wdfiles.com/local--files/article%3Avol6n1p1-30/pedros_cadernos_vol6_no1_1-30_2018.pdf

Según la misma DBPI, actualmente la población total ashéninka en el país asciende a más de 15 mil habitantes.⁹⁰ Asimismo, el censo de Comunidades Nativas del 2017 identificó a 113 comunidades ashéninka, las mismas que se concentran principalmente en la región Ucayali (111)⁹¹ La información estadística recogida en dicho censo permite, también, reconocer que entre los ashéninka existe mayor número de población masculina (5,912) que femenina (5,602).⁹² Respecto de la edad, la población ashéninka puede caracterizarse como fundamentalmente joven. Así, por ejemplo, en una estimación realizada por Orihuela para Oxfam en Perú (2021), se expone que el rango de edad con mayor porcentaje entre la población ashéninka que habita en comunidades pertenecientes a este grupo étnico es el que abarca entre los 0 y 15 años edad (5,925), mientras que el segundo lugar lo ocupa el rango de los 15 a 30 años (3,054). Es decir, siguiendo esta estimación, actualmente la población asháninka entre 0 y 30 representaría aproximadamente el 77% de la población total que habita en comunidades nativas auto identificadas como ashéninka.⁹³

La información estadística también permite conocer las condiciones sociales y las necesidades que presenta el pueblo ashéninka respecto de la calidad de vida digna. Así, por ejemplo entre los asháninka, el 65% de las comunidades experimentan deficiencias respecto de los servicios higiénicos, mientras que el 60% de las comunidades experimentan hacinamiento. En esa línea, en el 44% de las comunidades experimenta problemas relacionados con la vivienda inadecuada.⁹⁴

II.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Este pueblo, también conocido como “Asháninka del Gran Pajonal”, en relación con la meseta que se forma debido a las cadenas de cerros cerca del río Ucayali, los valles del Ene y el Tambo, así como del Pichis. En verdad no es una gran llanura como se cree. Este, según Fernando Santos y Frederica Barclay, en su

90 https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/

91 https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/

92 ORIHUELA. *Amazonia en cifras: Recursos Naturales, cambio climático y desigualdades*. Lima: Oxfam en Perú. 2021.

93 Según Orihuela (2021), basándose en la información estadística del Censo del 2017 así como la BDPI del Ministerio de Cultura, la población ashéninka que vive en comunidades identificadas como únicamente ashéninkas (excluyendo a aquellas que tienen más de una auto identificación), ascendería a 11,514 habitantes.

94 ORIHUELA. *Amazonia en cifras: Recursos Naturales, cambio climático y desigualdades*. Lima: Oxfam en Perú. 2021.

Guía etnográfica de la Alta Amazonia, más bien sería parte de ese mito:

“Existen cuatro concepciones dominantes y erróneas sobre el gran pajonal: 1. Que se trata de una enorme llanura, plana y escasamente poblada; 2. Que el famoso Cerro de la Sal está localizado allí; 3. Que los Ashéninka del lugar son bastante incivilizados, salvajes y primitivos, y que viven aislados de la sociedad nacional; y, 4. Que los Ashéninkas son seminómadas”⁹⁵

Este sería el hábitat natural donde ha surgido esta comunidad nativa de la selva central del Perú. En relación a los aháninkas tienen ambos en común la lengua, considerada parte de la familia Awarak aunque con variantes dialectales. En la actualidad se asienta en los departamentos de Ucayali y Pasco.⁹⁶

La referencia se basa en varios trabajos de campo realizados en la zona, por monografistas locales como por estudios los realizados por Barclay y Santos. Es clásico el planteamiento que señala que son los franciscanos los que primeros llegaron a la zona:

“... recién en la década de 1730 los franciscanos intentaron evangelizar el Gran Pajonal. En un informe de 1734, proveniente de la sede central de la orden franciscana en Lima, se menciona por primera vez que Fray Juan de la Marca y otros habían descubierto un nuevo territorio con muchas almas llamado “el gran pajonal”, donde habían bautizado a los que allí se encontraban, erigido pequeñas capillas y celebrado misas”.⁹⁷

Se señala que fueron bautizados por los misioneros como pajonalinos, habitan la extensa peniplanicie entre el Pangoa y el Perené. También se reseña que fue aceptado por los indios del Gran Pajonal en 1733 y pudo fundar allí varios pueblos. Escribió un “Diario del descubrimiento del Gran Pajonal y su incipiente evangelización”, mencionado por Sáiz (1989: 940), además de cartillas doctrinales, vocabulario, gramática y catecismo en campá, idioma que dominó. Describe al pajonal con pocos habitantes, pobremente vestidos, en chozas de madera y techos de hojas de palmera, con caza abundante de aves y mamíferos; empero, fuera del Unini, centro poblado cuyo asentamiento está

95 SANTOS, Fernando y Frederica BARCLAY. *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. Vol. V- IFEA. 2005; p. 82.

96 De acuerdo a los datos del INEI, en el año 2007 la población en comunidades ashéninka era de 8774 personas

97 SANTOS, Fernando y Frederica BARCLAY. *Ob. Cit.* Pg. 114.

favorecido por ser el único arroyo permanente, los ríos son pequeños y de poco pescado (esto, en la Amazonía, es una tragedia). Por su actividad proselitista, el sacerdote francés (persona educada y dotada de gran formación para la época, puesto que era considerado un ingeniero competente) supo atraerse a los curacas y grupos diversos sin incurrir en celos de estos; catequizó a los jóvenes, para mostrar a sus superiores neófitos bien preparados; empadronó (con el mismo fin) minuciosamente todo el Gran Pajonal. Los asentamientos, las familias (hombres, mujeres y niños), recopiló sus nombres autóctonos de plantas y animales para así poder describir la región, mapeó, registrando la calidad de los terrenos de cultivo, las llanuras y barrancos de las lomadas que constituyen el mal llamado pajonal, sus manchales que alternan con montes arbustivos, las extensiones cubiertas de helechos o del llamado maicillo y hierbas suaves, señalando en su diario observaciones que permitieron a otros misioneros seguir sus pasos.

La denominación *Nampitsi* hace mención a la comunidad o lugar “donde hay muchas casas” y, siendo el tipo de asentamiento forzosamente disperso, no es frecuente que en el paisaje pajonalino se encuentren varias a la vista, tal como se destierra el mito.

En la década de 1940, el misionero adventista español Manuel Pérez Marcio entró en contacto con los ashéninkas del Unini en el marco de una expedición dirigida por la Misión Adventista del Alto Amazonas, entonces asentada en Iquitos, que tenía el objetivo de expandir su área de influencia hacia el entorno del río Ucayali. Para entonces, la misión ya había logrado establecer una pequeña estación misionera en la quebrada Mashintone, en Unini. En esta estación, convivían misioneros y ashéninkas, resaltando la figura del “campa Napoleón”, cuya descripción hecha por Pérez Marcio es relevante para comprender los cambios que experimentaba este pueblo a mediados del siglo XX, así como la percepción de los misioneros que evidenciaba una concepción colonial y evolucionista -propio de su tiempo- sobre los indígenas amazónicos:

“Posiblemente más de un lector se preguntará: ‘¿y de dónde un indio de la selva sacó un nombre tan célebre?’ Los indios en su condición primitiva tienen sus propios nombres, pero cuando se convierten al cristianismo no solo quieren cambiar de vida sino que, en la gran mayoría de los casos, desean cambiar también de nombre. A veces el misionero elige el nuevo nombre que el converso ha de llevar en adelante, pero en otras ocasiones este quiere hacer por sí mismo tal decisión. Entonces el misionero comienza a enumerar diferentes nombres y

cuando llega a uno cuyo sonido le agrada al indio, este dice: ‘Ese mío’.

Napoléon también deseó tener un nombre nuevo y él mismo quiso elegirlo. Ya se había terminado la lista de los nombres más o menos comunes y Napoléon no había encontrado uno que sonara agradablemente a sus oídos. Y se le comenzó a mencionar algunos otros algo raros en verdad y cuando oyó decir ‘Napoleón’, abrió su hasta entonces entornados ojos y con vivacidad dijo: -¿Cómo? Otra vez -Napoleón, -fue la respuesta -Ese nombre lindo. Yo ahora Napoleón. Y por Napoleón fue conocido en adelante. Un día, Napoleón sintió también el llamado misionero. Él era feliz con el mensaje de esperanza que había recibido, pero había miles de sus paisanos, indios de su propia tribu, desparramados por las bravías llanuras del Gran Pajonal, por el Perené, por el Alto Ucayali, por muchos otros lugares, que no conocían del poder del Evangelio transformador de la vida, que bebían ‘mashato’, y se emborrachaban y peleaban contra otras tribus y se mataban ellos mismos. (...) Napoleón hizo la firme resolución de salir de Sutzike e ir en busca de sus hermanos de raza para organizar con ellos una especie de estación misionera donde él mismo sería el jefe, el cacique, el pastor.”⁹⁸

Más allá de los cuestionamientos que se pueden hacer a Perez Marcio sobre la veracidad de los hechos narrados o sobre los límites de la voluntad de los ashéninkas como Napoleón al momento de la conversión, lo cierto es que Napoleón existió y fue un jefe que a inicios del siglo XX, dirigió incursiones en contra de asentamientos caucheros del ámbito del Shira y Ucayali, logrando obligarlos a desplazarse a otras zonas, según las versiones recogidas por Alan Craig (1967) Asimismo, las victorias iniciales motivaron a este mítico líder ashéninka a hacer una alianza con otros jefes locales a fin de contener el avance de los empresarios caucheros.⁹⁹

Para 1975, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) calificaba a los ahéninka como “campa del Alto Perené”, caracterizándolos como situación de “contacto permanente - aculturado”. Asimismo, según sus estimaciones, los ashéninka habían crecido de 500 habitantes a más de 2000 entre 1896 y 1975, mostrando -según los citados autores- mayor nivel de asimilación de la cultura occidental en comparación con otros grupos campá, lo cual se manifestaría, principalmente, en el mayor nivel de bilingüismo presente entre sus habitantes.

98 PEREZ MARCIO, M. *Ob. Cit.* 1953; pp. 41-42.

99 GRAY, Andrew. 1984. «Los Amarakaeri: una noción de estructura social», *Amazonía peruana*: 5, 10.

En la década de 1980, los ashéninkas experimentaron una etapa de alto nivel de conflictividad con los colonos andinos por los derechos sobre la tierra. En ese sentido, la demandada titulación de tierras de las comunidades encontró resistencia no solo entre los colonos sino también entre las autoridades interesadas en promover el desarrollo agrario del ámbito de la selva central basándose la producción intensiva. En ese sentido, es claro el testimonio de Susan Harrington:

“Sin embargo, la titulación de tierras no fue un proceso simple. En uno de los caseríos, la tierra de los nativos se extendería desde unos cerros hasta el río. Dos colonos dijeron que ellos habían estado trabajando las tierras próximas al río y también recibieron títulos. Un tercer colono recibió tierras al afirmar que algunas de las chacras de los nativos eran suyas. Para convencer a los funcionarios que estaba utilizando la tierra, puso a pastar en ella ganado que había tomado prestado. Se dijo después que el colono en cuestión quería vender la tierra. Al realizarse la séptima conferencia de comunidades ashénincas del Gran Pajonal que se reunió en 1987 el asunto no se había resuelto.”

“Durante la sexta conferencia, una comisión de trabajo de la oficina del Ministerio de Agricultura en Satipo llegó a Obentení. La comisión prometió a los colonos resolver los problemas de titulación de tierras. Dijeron también que regularizarían todas las solicitudes de tierras y recomendaron a los colonos que hicieran las solicitudes respectivas, que los títulos de tierra ya existentes no serían un obstáculo, y que ni siquiera tenían que informar acerca de titulaciones anteriores.”

“Aunque las tierras de una comunidad nativa reconocida se consideran patrimonio de la comunidad mientras se tramita la titulación, según el jefe de la comisión los colonos debían ignorar las solicitudes de titulación a menos que los ashénincas mostraran sus respectivos títulos. La mayoría de los líderes no hubiera podido cumplir esta exigencia -aunque hubieran estado en sus comunidades y no en la Conferencia- muchos de los títulos de tierras estaban aún en proceso. El jefe de la comisión se negó a escuchar las protestas de los ashénincas allí presentes.”¹⁰⁰

100 HARRINGTON, S. *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. 1992; p. 66

Para 1986, el Padre Dionisio Ortiz resaltaba que se podía encontrar asentamientos amueshas en Puerto Victoria, Pichis y Palcazu.¹⁰¹ Para este periodo, los ashéninkas, impulsados por sus dirigentes, experimentaron un proceso de revitalización de su identidad étnica, tal como lo describen Hvalkof y Veber:

“La significación de la identidad ashéninka en estos términos encontró expresión a mediados de la década de 1980 cuando los ashéninka del Pajonal comenzaron a obtener títulos de propiedad de sus tierras. El proceso implicó visitas frecuentes al área por parte de funcionarios y empleados del gobierno, quienes por primera vez en la historia del Gran Pajonal atendieron a los ashéninka en vez de a los colonos. El exitoso proceso de titulación de tierras no pudo evitar divulgar el mensaje que ser ashéninka traían beneficios. En las reuniones con representantes del gobierno peruano, organizaciones no gubernamentales y líderes de otros grupos indígenas amazónicos, los dirigentes del Gran Pajonal se preocuparon de vestirse con finas cushmas y, en lo posible, con ‘coronas’ tradicionales con plumas, tal como hacen los hombres ashéninka en ocasiones formales. Algunos incluso repintaron sus tatuajes faciales para hacerlos más visibles.”¹⁰²

En suma, los conflictos protagonizados por la población ashéninka y los colonos tuvo como principal escenario el de la producción y reproducción. La mano de obra nativa era usada mediante el ejercicio de una fuerte presión, la misma que era consecuencia de las crecientes necesidades de los colonos debido al crecimiento demográfico que experimentaban y el cada vez mayor tamaño de sus asentamientos:

“Los conflictos entre los colonos y ashéninka del Gran Pajonal son en parte resultado de los costos de vida crecientes en el país. Para mantener su nivel de vida, los colonos han aumentado la explotación del trabajo indígena. Otra vez esto significa mayores engaños respecto de los pagos y contratos, amenazas, violencia y otros abusos. En particular la expansión de la ganadería de los colonos ha venido causando muchos problemas y continuamente existen acusaciones contra los colonos de usurpación de tierras nativas, y por dejar que el ganado invada las chacras de los ashéninka.”¹⁰³

101 ORIZ, D. *Pucallpa y el Ucayali. Ayer y hoy*, tomo II, 1986; pp. 299.

102 HVALKOF, S. y VEBER, H. *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 5, 2005; pp. 235-236.

103 HVALKOF, S. El drama del Gran Pajonal (segunda parte) Colonización y Violencia. *Amazonia indígena*, año 7, N° 13, 1987; pp.3-10.

Para 1992, se calculaba que la población ashéninka oscilaba entre 2000 y 3000 habitantes, consolidando las estimaciones del Censo Nacional así como del Instituto Lingüístico de Verano. Respecto de su ocupación territorial, para entonces este se circunscribía al ámbito de los ríos Alto Perené, Ucayali y Pichis.¹⁰⁴

Problemáticas actuales

En lo que va del siglo XXI, el pueblo ashéninka experimenta una situación de vulnerabilidad, especialmente en lo referente a sus derechos territoriales. Un caso emblemático es de Alto Tamaya, zona boscosa que experimentó un incremento significativo de la actividad maderera, al mismo tiempo que la población ashéninka fortalecía sus iniciativas para constituirse formalmente como comunidad nativa siguiendo la normativa nacional correspondiente. De esa manera, se configuró un escenario de disputa entre sectores interesados en explotar recursos maderables y la población indígena:

“En esta década se incrementaron los tractores forestales en el Alto Tamaya y las migraciones temporales de madereros desde ambos lados de la frontera que incursionaban y establecían campamentos madereros en el territorio de Saweto. Los ashéninkas de Saweto se veían limitados en su lucha por evitar la invasión de madereros a su territorio porque no contaban con el título de propiedad. En enero de 2002, el gobierno peruano demarcó cuatro millones de ha de bosques tropicales de la Amazonía baja del departamento de Ucayali, para ponerlas “a disposición de particulares para el aprovechamiento preferentemente de madera y otros recursos forestales y de fauna silvestre” (Resolución Ministerial N° 026-2002-AG). Esta norma creó los *Bosques de Producción Permanente de Ucayali*, polígonos imaginarios trazados por el Instituto Nacional de Recursos Naturales, desde Lima, a una gran distancia de esta región. Los BPP de Ucayali, al superponerse con el área solicitada por Saweto, se convertirían en el principal obstáculo administrativo para obtener el título de propiedad. Por otro lado, los extractores informales veían amenazada su actividad frente a la exclusividad del derecho de extracción de recursos que sería entregada a empresas privadas.”¹⁰⁵

104 HARRINGTON, S. *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. 1992; p. 105.

105 OSORIO, M. 2018. *Viviendo bien, muriendo mal: los ashéninka del Alto Tamaya en la frontera de la Amazonia peruana con Brasil*. <https://journals.openedition.org/aa/3223#ftn1>

En el contexto descrito, los líderes locales se encuentran amenazados por organizaciones criminales dedicadas al tráfico de tierras y actividades extractivas ilegales e informales, como la tala y comercio de especies maderables. En ese sentido, un caso emblemático es el asesinato de cuatro dirigentes ashéninkas: Edwin Chota, Jorge Ríos, Francisco Pinedo y Leoncio Quintísima, en septiembre del 2014 en la selva del Alto Tamaya, en la zona próxima a la frontera Perú-Brasil. Estos líderes fueron asesinados cuando se dirigían al lado brasileño para reunirse con otros líderes locales a fin de establecer medidas conjuntas para la defensa del territorio indígena debido a las constantes amenazas recibidas por parte de madereros ilegales.¹⁰⁶

Este caso fue judicializado y en febrero del 2023, el Poder Judicial condenó a 28 años de prisión a 5 personas que habían sido encontrados responsables del asesinato de los líderes. Sin embargo, en agosto de ese mismo año, la sentencia fue anulada, por lo que el juicio volvió a fojas cero. No obstante, a fines del 2023, ante la negativa de dos de los acusados a presentarse a las audiencias, el Poder Judicial ordenó su captura.¹⁰⁷ A la fecha las familias de los líderes asesinados consideran que no han tenido acceso a la justicia.

Asimismo, el caso de Edwin Chota es de utilidad para graficar de qué manera el pueblo ashéninka se ha adaptado a los cambios sociales y a las problemáticas que experimentan, toda vez que el desaparecido líder es un ejemplo del proceso de incorporación de personas no indígenas en las comunidades:

“Por esos días la comunidad estaba en proceso de ser reconocida por el Estado. Habían decidido, por primera vez, aprovechar su bosque y acceder a algo máspreciado: una escuela bilingüe para niños. Y como el forastero Edwin Chota sabía leer y escribir, rápidamente consiguió la simpatía de los demás asháninkas¹⁰⁸ por su carácter voluntarioso. Lo llamaban *mathari*, flaco.

Un día de 2002, las treinta familias de Saweto hicieron una asamblea para elegir al nuevo jefe de la comunidad. Al momento de votar, la mayoría levantó el brazo por el candidato Chota. Le dieron una parcela para que hiciera su chacra. Así lo

106 ZÁRATE, J. *Guerras del interior*. 2019; p. 18.

107 <https://www.actualidadambiental.pe/ordenan-captura-de-acusados-del-asesinato-de-cuatro-lideres-indigenas-de-saweto/>

108 El citado autor refiere, erróneamente, que Edwin Chota y la comunidad de Saweto Alto Tamaya se identifica como asháninka cuando en realidad su identidad manifiesta es ashéninka. No obstante, este error es común debido a que la reivindicación de esta identidad es reciente en dicha comunidad.

aceptaron como uno de ellos.”¹⁰⁹

No obstante, la incorporación de Chota no solo se limitó a la entrega de una parcela y la responsabilidad de representar a la comunidad ante instituciones nacionales. Siguiendo el fuerte mandato de la costumbre, Chota cumplía con rituales como el ayuno y la ingesta de ayahuasca antes de realizar un trámite importante en la ciudad en defensa de su pueblo.

II.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA Y SOCIAL

Las actividades de subsistencia son similares a las descritas en el caso de los Ashánincas, tales como pesca. La caza es realizada por los hombres y, en cuanto al trabajo de las mujeres, ellas se encargan del cuidado de las chacras. La separación de labores por géneros es importante en cuanto escinde el espacio en ámbito doméstico, chacra, y monte, pues mientras que la brujería y otras amenazas atañen a uno u otro, las cosas domésticas no son puestas en peligro si se separan por la actividad de los sexos. La caza se reserva, por ello, para los varones.

La producción en las chacras de café y maní, considerada como su principal fuente de productos para su autoconsumo y comercio, es de vital importancia. La recolección es de manera colectiva o individual. En cuanto a su composición social, antiguamente era con el individuo de mayor edad, ahora supone una serie de autoridades, y éstas se dan a través de una asamblea con participación de hombre y mujeres.

II.4. COSMOVISIÓN ASHÉNINCA

Las prendas de la vestimenta tradicional, *cushma*, túnica de algodón con rayas horizontales para las mujeres y verticales para los hombres, simbolizan prestigio y legitimidad.¹¹⁰ Esa dualidad en íconos es tradicional, pues están vinculados por el símbolo vertical, para varones y el horizontal o redondos para las mujeres. Estos están complementados por la decoración facial con achiote.¹¹¹ Llevan,

¹⁰⁹ ZÁRATE. *Ob. Cit.* 2019; p. 24

¹¹⁰ Quizá esta prenda haya sido introducida por los franciscanos y adaptada a su estilo propio por cada pueblo. En vestimenta común a hombres, mujeres y niños Ashéninka, portadora de marcas distintivas.

¹¹¹ Tinte natural proveniente de un arbusto del mismo nombre, con el cual pintan sus caras con un tono rojizo. Sirve como lenguaje facial de importancia ritual.

adicionalmente, los ashéninka varones estas prendas de prestigio:

La cosmogonía de los Ashéninka concibe a la naturaleza en relación competitiva con los humanos, quienes deben negociar la buena voluntad de aquellos espíritus adversos procurando volverlos favorables, y con el uso de la astucia shamánica adivinar las intenciones de los seres sobrenaturales. El carácter competitivo, de lo natural con lo sobrenatural. Al igual que los Tucano que conciben que hay que competir con la Luna, en la creencia que es un hermoso varón, que posee sexualmente, cada veintiocho días, a sus mujeres hasta hacerlas sangrar, explicando de esta forma el ciclo menstrual.¹¹²

Llegar a pactos y compromisos simbólicos, sea con la naturaleza, con los otros, es decir la comunidad, equivale a un equilibrio cósmico y religioso que garantiza la continuidad de la comunidad, pese a que pudieran estar marcados por:

“La historia de estos peruanos y su territorio está signada por desplazamientos producto de la violencia política y la colonización. Esta última viene afectando no solo a la lengua, sino a la sociedad ashéninka”¹¹³

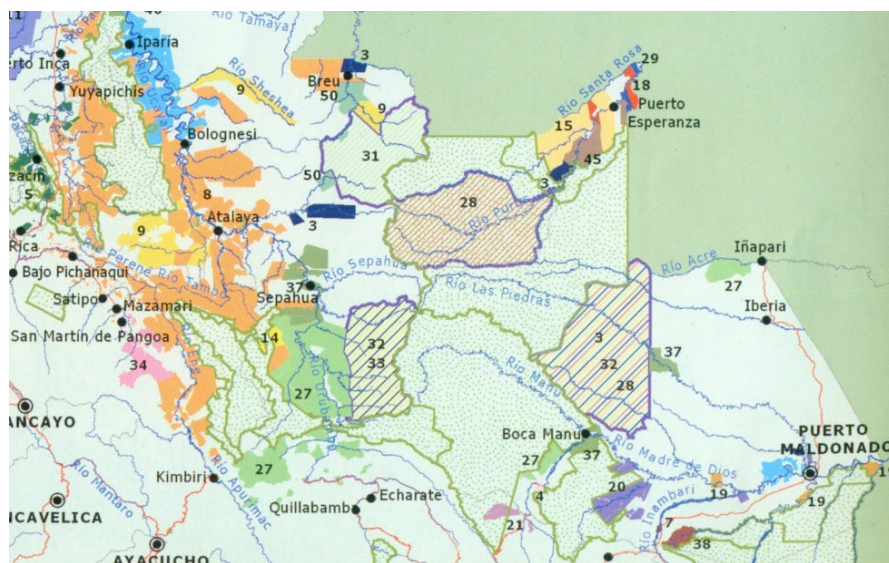
Respecto de la medicina tradicional ashéninka, es necesario destacar lo señalado por Marc Lenaerts (2006), para quien las plantas tienen un rol fundamental en la medida en que no solamente tienen funciones sanadoras, sino que tienen una dimensión espiritual compartida con otros seres, incluidos los humanos y los animales. En ese sentido, el chamán ashéninka tiene como una de sus principales objetivos lograr administrar eficientemente una red de relaciones personales que incluye a las distintas formas de vida.¹¹⁴

112 Alejandro Ortiz Rescaniere es quien ha desarrollado mejor este tema, a propósito de su famoso artículo sobre las “Unas imágenes del tiempo”. *Antropológica*: PUCP; 1992.

113 ROMANÍ MIRANDA, Maggi Mabell. *Toponimia en el Gran Pajonal con especial atención a los topónimos de filiación Asháninka*. Tesis para obtener el título profesional de Licenciada en Lingüística. UNMSM. 2004, p.13.

114 LENAERTS, M. 2006. Substances, relationships and the omnipresence of the body: an overview of Ashéninka ethnomedicine (wester amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2, p. 49.

III. LOS MATSIGNKA



27  Machiguenga (Matsigenka)

III.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUAL

Según la base de datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, actualmente el pueblo matsigenka habita, principalmente, territorios próximos a las cuencas de los ríos Madre de Dios, Mantalo, Picha, Sensa, Siquireni, Urubamba y Yamariato, en las provincias de Atalaya (Ucayali), Calca, La Convención y Paucartambo (Cusco) y Manu (Madre de Dios).¹¹⁵

¹¹⁵ https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/

En esta lengua Matsigenka significa ‘seres humanos’, un concepto que se habría expandido luego de que los misioneros dominicos publicaran su revista.¹²⁰ Existen en la actualidad familias matsigenka que están en situación de aislamiento y contacto inicial (PIACI), quienes se desplazan en el área de la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti (Cuzco y Ucayali), una de las principales reservas territoriales.

Las fuentes históricas señalan que, los matsigenkas, mantuvieron contacto comercial con otras poblaciones andinas amazónicas en la época prehispánica, ya a partir de ahí es que se alienarían a las costumbres y practica culturales, y uso de algunas palabras en su idioma.

Los matsigenka se autodenominan ‘ser humano’, y son así conocidos desde el incanato, cuando fueron tácitamente reconocidos como vecinos incosquistables y parte del mundo conocido (Antisuyo). Ocupan, sin asentamientos grandes (la concentración humana mayor tiene menos de trescientos pobladores), en régimen disperso, el rosario de los puntos estratégicos para la comunicación en un territorio que se articula por las vías terrestres que unen las nacientes de los ríos entre la subcuenca del Madre de Dios-Madeira y el brazo principal del Amazonas, el sureste de la cuenca amazónica peruana, constituyendo con los Piro históricos la red de intercambio mixta. Viven a orillas de los ríos Alto y Bajo Urubamba, Camisea, Picha, Timpía y Manu y sus tributarios.

En base a los estudios de Beatriz Huertas y Carolina Izquierdo:

“Los Matsigenka habitan los bosques tropicales de la montaña en el sur del Perú, al este de los Andes, en los departamentos de La Convención, Cuzco y Madre de Dios. Se ubican principalmente en los tributarios al norte de Río Alto Madre de Dios, el Alto Manu y sus tributarios, y los tributarios en ambos lados del Río Urubamba entre el Río Mishagua y la ciudad de Quillabamba.”¹²¹

BDPI del Ministerio de Cultura, la población matsigenka que vive en comunidades identificadas como únicamente matsigenka (excluyendo a aquellas que tienen más de una auto identificación), ascendería a 7,083 habitantes.

120 Según datos censales, el año 2007 la población de las comunidades autoidentificadas como matsigenka era de 11 279 personas, las cuales habitaban principalmente en la zona del Urubamba en el Cuzco y, en menor medida en Madre Dios.

121 SHEPARD JR., Glenn H. y Carolina IZQUIERDO. “Los Matsigenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu”. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 111.

III.2 CONTEXTO HISTÓRICO

Uno de los primeros temas para comprender el contexto histórico es el de la denominación o autodenominación. Dice Huertas que hay denominaciones alternativas del nombre del grupo incluyen Machiguenga y Matsigenka. A los Matsigenka aislados de las vertientes del Manu y Alto Madre de Dios se les refiere a veces como Kogapakori o Kugapakori, palabra que en la lengua Matsigenka significa “asesinos, gente que vive y mata ‘por gusto’”. Algunos grupos Kogapakori del Alto Camiseta y Timpía podrían pertenecer a un grupo lingüísticamente diferente.¹²²

A finales del siglo XVI, misiones franciscanas se establecieron en el río Urubamba, lo cual atrajo a colonos andinos, quienes a inicios del siglo XVII llegaban provenientes del Cusco con el objetivo de establecer haciendas y explotar los recursos naturales de la zona.¹²³

Los primeros invasores europeos y las primeras misiones católicas tuvieron poco impacto entre los Matsigenka, dado el rípido territorio, carente de comunicación fluvial. El contacto importante con foráneos era, por siglos, con pobladores de los Andes: comerciaban madera dura (lanzas de chonta), tintes, algodón, hoja de coca, plumas y hierbas medicinales a cambio de herramientas de metal. En 1628, con el descubrimiento de valor medicinal de la corteza de la quina, al ser curada de las fiebres palúdicas que amagaban Lima, ciudad insalubre por entonces, la condesa de Chinchón, Francisca Enríquez de Rivera, por un misionero jesuita se inició la primera avalancha extractiva, y un número creciente de explotadores llegó.

Estos datos contrastan con la concepción tradicional que se tiene respecto a ellos:

“Tradicionalmente, los Matsigenka han vivido en asentamientos pequeños, dispersos, sumamente autónomos, organizados en torno a la familia y al grupo residencial, mostrando una fuerte preferencia por la residencia matrilocal. El parentesco sigue una pauta dravidiana, que prescribe el matrimonio entre primos cruzados (Johnson & Johnson 1975). La poligamia era común en

122 SHEPARD JR., Glenn H. e IZQUIERDO, Carolina. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 111.

123 La Torre, L. *¡Solo queremos vivir en paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonia peruana*. Lima: IWGIA, 1998; p. 136

el pasado pero es menos frecuente actualmente. Aún en comunidades más modernizadas, donde existe un grado de organización política local, regional y nacional, los Matsigenka siguen tomando importantes decisiones dentro de la familia y del grupo residencial. En determinados momentos históricos, surgieron algunas integraciones políticas y económicas bajo líderes tiránicos llamados *kurakas*, siempre en respuesta a fuerzas y demandas externas (camino 1977; Renard-Casevitz, Saignes & Taylor 1988). También en las épocas prehispánicas, los Matsigenka mantuvieron relaciones comerciales con el Imperio Inca. La inclusión en su lengua de varias palabras de origen Quechua, numerosos cuentos y mitos sobre los Inca y la tradición de tejer túnicas de algodón (*cushmas*) son constante recordatorios de las antiguas interacciones de los Matsigenka y los pueblos Andinos.”¹²⁴

Las expediciones botánicas oficiales de Ruiz y Pavón (en 1778) y Mutis en la actual Colombia, que seguían las huellas de muchos médicos occidentales asentados en una u otra de las colonias neotropicales de España y Portugal (desde 1570, cuando Felipe II envió a su médico, Francisco Hernández de Toledo, a describir México), enfatizaron la recolecta de plantas medicinales con fines de estudio, y entre ellas los quinos, y para curar las fiebres surgió otra, primera pero no última, con el inicio de una activa búsqueda. No se limitó ésta a la *Cinchona officinalis*, sino pasó a buscar otros productos dotados de “simples” (principios activos fisiológicamente) que la farmacopea tradicional europea reconocía, y también se buscó, contrastando con la ancestral sabiduría local, nuevos medicamentos; entre ellos estuvieron la leche caspi, el aceite de copaiba y los bulbos de zarzaparrilla. Todos ellos útiles hasta la actualidad. Durante el siglo XIX la tumba de quinos para la recolección de cascarilla adquirió caracteres desenfrenados causando daños ecológicos y luego escasez del preciado medicamento, dejando el primer vacío en el escudo del Perú, que no pudo más mostrar con orgullo su árbol nacional.

De acuerdo con Thomas Moore, antes de 1890 el pueblo matsigenka se encontraba focalizado en la cuenca del Urubamba (Desde Santa Ana al Camisea), más específicamente hacia el alto Madre de Dios.¹²⁵ Asimismo, Von Hassel estima que, hacia 1905, la población machiguenga se encontraba entre

124 SHEPARD JR. Glenn H. e IZQUIERDO, Carolina. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 113.

125 MOORE, T. *Ethnic Group Dislocation History Chart*. Trabajo presentado al American Indian Caucus Meeting en Bennington College, Vermont. 1979.

los 3 mil y 4 mil habitantes en la selva sur.¹²⁶

Como constante, la fiebre del caucho tuvo su impacto muchas décadas después: los maltratos y las epidemias produjeron la muerte de miles. El comercio de esclavos fue también una práctica muy extendida hasta los años cincuenta. Al crearse las haciendas, mientras trabajaran para los terratenientes, los nativos estaban hasta cierto punto protegidos de foráneos, cuya presencia crecía; al ser analfabetos y no poder llevar cuentas permanecían endeudados.

Es importante destacar la existencia de pequeños clanes de los llamados Kugapakori, que como se dijo significa “gente belicosa”, aunque tan solo podamos brindar una mirada desde fuera. Ellos viven en situación de aislamiento en las partes altas de los tributarios de la margen derecha del Bajo Urubamba.

De acuerdo con Baer (1994), hacia la segunda mitad del siglo XX, el territorio matsigenka abarcaba el valle del Urubamba, desde Quillabamba hasta el río Patria.

Los primeros misioneros dominicos españoles llegaron a territorio matsigenka en el Alto Urubamba a inicios del siglo XX.¹²⁷ De acuerdo a Alejandro Vela Quico, la primera misión fue fundada en Chirumbia durante 1902. En 1918 se establecieron otras cerca del Urubamba, como las de Koribeni y Timpia. Para 1924, Ribeiro y Wies (1975) estiman que la población matsigenka oscilaba entre los 3 mil y 4 mil habitantes. A partir de 1940, cuando la malaria fue temporalmente erradicada, empezaron a trasladarse campesinos andinos hacia las tierras bajas, y más como consecuencia de las grandes hambrunas en la sierra que hubo en 1955, facilitada al abrirse, en 1958, una carretera a Koribeni y, en 1962, construirse allí un puente.¹²⁸

Tal como ha destacado Ruth Sebastián (2022), en la memoria de los matsigenka del hoy distrito de Megantoni, Cusco, esta etapa histórica estuvo marcada por un proceso de crisis social, manifestada en situaciones como

126 VON HASSEL, J. Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo XVII, 1905; pp. 27-73.

127 DAVIS, P. Los Machiguengas aprenden a leer. Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba. Lima: PUCP-ILV, 2002, p. 15.

128 Conocimientos, actitudes y prácticas en salud de la población Mashiguenga del bajo Urubamba, Cuzco, Perú. En: <http://www.monografias.com/trabajos88/conocimientos-actitudes-y-practicas-salud-mashiguenga-urubamba-cuzco->. Consultado 23 06 15. En la actualidad este autor viene trabajando en lo que sería el lote 88 del Gas de Camisea, explotado por Plus Petrol.

las correrías y esclavización indígena por el caucho, así como los conflictos entre clanes, siendo una motivación común para estos hechos de violencia, la obtención de bienes occidentales como las herramientas de metal, altamente valorados entonces:

“Según mis entrevistas esas herramientas de metal eran tan apreciadas que hasta entre pueblos indígenas y dentro de una misma familia ocurrían conflictos por la posesión de estas herramientas. Los comuneros entrevistados hablan del uso que tenían esas herramientas de metal como el hacha, el machete, las agujas y otras herramientas que eran necesarias para las actividades básicas de subsistencia.”¹²⁹

Al igual que en el caso de otros pueblos amazónicos, el Instituto Lingüístico de Verano fue una institución que impactó significativamente en el relacionamiento entre los matsigenka y la sociedad nacional. Su labor de traducción y educación intercultural se inició en noviembre de 1946, cuando un grupo de lingüistas inició el proceso de análisis y elaboración de un alfabeto para la lengua hablada por los matsigenka.¹³⁰ Asimismo, siguiendo el ritmo de las transformaciones que entonces se producían en las sociedades amazónicas a causa de fenómenos como la colonización, la década de 1950 se fundaron las primeras escuelas bilingües en territorio matsigenka. Durante la década de 1960, la demanda de estas escuelas creció al punto de que entre 1964 y 1968, algunas comunidades construyeron pistas de aterrizaje incipientes en Monte Carmelo y Tayakome.¹³¹

Otra organización religiosa que influyó significativamente en la integración de la población matsigenka a la sociedad nacional fue la Misión Suiza en el Perú, la cual en 1966 asumió la tarea de estudiar su lengua, asentándose en Pucallpa desde donde realizaron acciones educativas y formación de docentes bilingües destinados a la población de este grupo étnico.¹³² No obstante, la consolidación de la educación bilingüe y el consecuente proceso de integración a la sociedad nacional vía la comunalización del territorio matsigenka estuvo marcado por situaciones de violencia, tal como relata Davis (2002):

129 SEBASTIÁN, Ruth. *Cambios en los patrones de alimentación en la comunidad matsigenka de Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco)*. 2022.

<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/19174/>

130 DAVIS, P. (2002) Los Machiguengas aprenden a leer. Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba. Lima: PUCP-ILV, p. 77.

131 DAVIS, P. (2002) Los Machiguengas aprenden a leer. Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba. Lima: PUCP-ILV, p. 84.

132 DAVIS, P. *Ibid.* p. 28.

“Un asunto que preocupaba mucho a los miembros del ILV era la manera en que los maestros formaban una comunidad. Se narraban escenas pavorosas -no todas necesariamente verídicas- en las que representantes de otras entidades sacaban por la fuerza a los niños de sus casas o los compraban a cambio de mercadería para llevarlos a escuelas con internado.”

Desde la década de 1980 el Bajo Urubamba ha sido objeto del desarrollo de actividades de exploración de hidrocarburos. En esta se encuentra el lote 88 explotándose el gas de Camisea. Plus Petrol es la empresa que tiene contacto con ellos.

Para 1975, Ribeiro y Weis ubicaron a los matsigenka en las cuencas de los ríos Alto Urubamba, Mishagua, Camisea, Manu y sus afluentes, donde -según sus estimaciones- vivirían un total de entre 7 mil y 10 mil habitantes. Asimismo, los autores resaltaron que un grupo se había desplazado del río Serjalí al Paquiria, entonces a 3 días de distancia en lancha de Miaría.¹³³

Sebastián (2022, 2023) ha descrito en extenso el proceso de transformación en el patrón de asentamiento del pueblo matsigenka de acuerdo con la necesidad de acceder a recursos en contraste con la presión demográfica y ambiental producto de la extensión del mercado en territorio indígena. Así, por ejemplo, Sebastián ha identificado que hacia 1970, un grupo de matsigenkas buscaron acceso a atención médica occidental a través de la misión dominica asentada en Kiriguetti, lo cual tuvo como una de las consecuencias más significativas la aparición de nuevos hábitos alimenticios entre los matsigenka. En este contexto fueron progresivamente abandonadas prácticas como el pankonarentsi, técnica de caza que servía para controlar la presencia de animales que destruían los cultivos locales.¹³⁴

Hay cifras que pueden discutirse, sin embargo, una aproximación dice que el analfabetismo, entre las edades de cinco años y más, es de 32% según el censo de 1993 del INEI, con diferencias destacables entre la población femenina y masculina (37% de mujeres analfabetas, frente a 27% de varones). El 51% cuenta con sólo la primaria como el más alto nivel educativo, mientras que 27% no ha culminado ninguno. A la instrucción secundaria sólo 12% ha accedido y a

133 RIBEIRO y WEIS. *Ob. Cit.* 1975, p. 135.

134 SEBASTIÁN, Ruth. “Movilidades generacionales y cambios de hábitos y dietas alimenticias en la comunidad matsigenka de Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco)”. *Amazonia Peruana*, Vol. XVIII, 2023. N° 36, pp. 107-128.

la superior apenas 2% de la población, sin que la mayoría de estas personas haya concluido sus estudios superiores. Sólo quince personas presentan estudios universitarios completos.

A finales de la década de 1990, Lily La Torre graficaba el territorio ocupado por los matsigenka, en el ámbito del río Urubamba, de la siguiente manera:

“En toda la cuenca viven aproximadamente 12,000 pobladores indígenas. La mayor parte son machiguengas, pero existen también algunas comunidades yine y asháninka. Sus comunidades están ubicadas a lo largo de los ríos y sus pobladores practican la pesca, la caza, la recolección y la agricultura de subsistencia. Complementan estas actividades con ciertas actividades agrícolas destinadas al limitado comercio local y aprovechando los recursos forestales de manera sostenible”¹³⁵

III.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

Son diversas las fuentes que ahora se cuenta para el estudio de los Matsiguenka. Carolina Izquierdo ha documentado el tema, al señalar:

“Los Matsigenka han sido objeto de un número considerable de estudios etnográficos, particularmente en las áreas de organización social y parentesco (Snell 1964; Johnson 1978; Rosengren 1987), antropología ecológica (Johnson 1975; Johnson & Johnson 1975; Johnson 1983; Baksh 1995; Shepard & Chicchon 2001; Shepard, et al. 2001; Shepard 2002b), cosmología y chamanismo (Baer 1994; Rosengren 1998; Shepard 1999b), y etnohistoria (Renard-Casevitz 1991). Los estudios de la lengua Matsiguenka y la recolección de elementos folclóricos han sido realizados especialmente por misioneros de diversas denominaciones (Aza 1993, 1994; García 1936; Cenitagoya 1943; Snell & Davis 1976; Snell 1978; Snell 1998). La fonología de los Matsigenka del río Manu fue documentada por Solís (1973). Shepard (1997) presenta un estudio lingüístico de clasificación numeral en el idioma Matsiguenka. Entre los estudios relevantes para la etnomedicina se encuentra la investigación sobre chamanismo de Baer (1992). La investigación preliminar de Renard-Casevitz (1976) sobre el uso de plantas medicinales, el estudio comparativo de Bennet (1991) de las prácticas de salud de los Huachipaeri y Matsiguenka, la investigación de Strongin (1982) sobre salud en la comunidad de Kamisea, el estudio de seguimiento de

135 LA TORRE, L. *Ob. Cit.* 1998, pp. 136-137.

Izquierdo (2001) en Camisea veinte años después de Strongin, y una serie de trabajos de Shepard (1998, 1999a, 1999b, 2002a, 2002c) sobre etnobotánica médica, conceptos de enfermedad y chamanismo.¹³⁶

Con este cúmulo de información etnográfica se puede deducir algunas características al que habría que sumarle los aportes de la base de datos el Ministerio de Cultura al respecto, quienes presentan una bibliografía que refiere a autores como Frederica Barclay, en su artículo “La ocupación de la Amazonía Central” trabajo compendiado en Margarita Benavides, sobre el *Atlas de comunidades nativas de la Selva Central*; el clásico trabajo de Carlos Mora y Alberto Chirif, *Atlas de las comunidades nativas*, publicados otrora por el SINAMOS; los clásicos trabajos de Harold Shaver y Louis Dodds de 1990, del ILV, entre otros¹³⁷ ayudan a tener una visión general de este grupo etnolingüístico.

Desde antes han vivido aislados en pequeños grupos de familias, lo que dice de la relación exogámica. Estos grupos, que ahora están dispersos, estaban organizados en torno al clan (grupo de familias extensas exogámico), la regla matrimonial de preferencia por contraer enlace en familias relacionadas por parentesco pero no por residencia permite que la juventud lleve una existencia errante y aventurera al tiempo que se interrelacionan las familias en una muy extensa zona.

Al organizarse las comunidades nativas e introducirse globales cambios en la tecnología y las costumbres, variando la orientación económica, han empezado a quedar en aislamiento los grupos menos integrados a este sistema matrimonial, se hallan grupos de familias sin relación inmediata con los demás grupos, que con esos cambios se rezagaron y reiniciaron una vida autárquica (la cual resulta posible en teoría porque el aporte de instrumentos de metal ha revolucionado la productividad de las operaciones agrícolas, consistentes en la roza del monte que antes debía involucrar forzosamente a varias personas adultas), pero las nuevas apetencias por productos más eficientes que los tradicionales que ese contacto cultural provoca sigue atrayendo a los que están en situación de aislamiento voluntario.

136 SHEPARD JR. Glenn H. e IZQUIERDO, Carolina. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 115.

137 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/nomatsigenga>. Consultado 22 05 15.

Se han encontrado por lo menos dos grupos del pueblo matsigenka, y que están en situación de aislamiento ubicados en la cuenca del Timpía y en la del Paquiría, respectivamente.

Es muy raro que permanezcan más de ocho años en un lugar, pues la agricultura de roza y quema depende del sistema de barbecho largo, es decir, generacional, que casi siempre solo aguanta cuatro temporadas de siembra y cosecha. El traslado también se debe a una circunstancia de índole religiosa, cuando se muere alguien, por respeto y temor. En la etapa del quemado inicial de la chacra predomina el trabajo masculino, mientras que en la siembra y cosecha la mayor parte del trabajo agrícola es realizado por las mujeres, privilegiando la cosecha de la yuca en un sistema especial.

La pesca, actividad que se practica durante todo el año y es la fuente de pervivencia. Poco se ha hecho en relación a otras actividades, aunque algunos consideran que las actividades turísticas sería una alternativa pensado en los que se denomina el ecoturismo, que para la amazonia cuenta con un programa especial desde la Organización de Estados Americanos.

La regla de los matrimonios matsigenka establece que debe el ego casarse fuera del ámbito social de los consanguíneos o incluso fuera de donde un pariente haya ya contraído matrimonio. Por ejemplo, donde resida ya un hermano en relación de yerno en el período uxorilocal de servicio a los suegros.

De acuerdo a los estudios publicados sobre el carácter de la familia, se indica que para la segunda mitad del siglo XX, se autoelegía al jefe en cada familia.¹³⁸ Ahora, con el transcurrir del tiempo se han establecido formas de asociación que tienen que ver con las federaciones y consejos por cuencas y regionales, una nueva forma de administración política.

Entre las organizaciones más representativas del pueblo matsigenka se encuentran el Consejo Machiguenga del Río Urubamba (COMARU), la cual representa a más de 30 comunidades y está adscrita a AIDSESEP. También es representativa la Central de Comunidades Nativas Machiguengas “Juan Santos Atahualpa” (CECONAMA), adscrita a la CONAP.

138 http://www.peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica_arahuaca/matsigenka. Consultado 12 06 20.

III.4. COSMOVISIÓN MATSIGENKA

Según Dan Rosengren (2004), para los Matsigenkas el universo se compone por un conjunto impar de mundos:

- El mundo encima sideral (arriba):
- El mundo por debajo de debajo de la tierra (abajo):

Según la base de datos del Ministerio de Cultura que recoge los aportes proporcionados por estudios e informes de primera mano, estos cinco mundos se conectan con el río cósmico, el cual tiene su inicio en el *Inkite*, desde donde discurre hacia abajo, a través del universo. De acuerdo a la mitología matsigenka, la agricultura, el tabaco y el veneno para la pesca fueron traídos por la Luna (masculino). De alguna manera, ellos son animistas con cierto tabúes, como evitar comer ciertos alimentos durante la etapa del embarazo.¹³⁹

Y con respecto a la muerte se cree que existe vida más allá de la muerte. El chamán juega un papel de importancia. No está claro el uso del luto, puesto que sus *cushmas*, en tanto para los hombres, los *cushmas* tienen aplicaciones con rayas verticales y cuello V, tiene en general un solo color.

Según ha recogido el fray Elías Murguizo (1974), la cosmovisión matsigenka es dualista, en el sentido en el que el mundo se ordena a partir de la existencia de un ser que representa la bondad y otro que representa la maldad. En ese sentido, al igual que en el caso de los asháninka, la bondad la representaría Tasorinchi (el que sopla), a quien los matsigenkas consideran como el origen de leyes naturales. No obstante, según relata Murguizo, hacia la década 1970, los matsigenka preferían llamarlo Irioshi, a quien atribuyen el origen de leyes naturales y sociales, como la prohibición de matar. En contraposición se encuentra el Kientibákori, un ser que también mediante el soplo el responsable de la creación de las cosas malas del mundo, como los espíritus malignos o demonios.

En ese sentido, el soplo es una acción fundamental en la cosmovisión matsigenka. Por ello, Elías Murguizo resaltaba aún en tiempos de integración de los pueblos amazónicos a la sociedad nacional, el soplo siguiera siendo tan importante para la medicina tradicional:

139 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/nomatsigenga>. Consultado, 22-07-22.

“En los actuales brujos de la tribu todavía se conserva el uso del soplo en sus acciones mágicas. Incluso guardan la creencia de que, el primer brujo bueno recibió su poder de Irioshi mediante un soplo. Dijo Irioshi a un machiguenga: “shio bebe ayahuasca, tabaco y tohé y hazte seripehari”: brujo”¹⁴⁰

El *masato*, elaborado por masticación de la masa, es la bebida usual de los Matsigenka, con obligación básica en el código de la cortesía y el protocolo y debe estar presente siempre en sus casas para corresponder al esfuerzo de los visitantes de realizar el camino hasta la vivienda.

Tienen una gran capacidad de clasificación de males y plantas. Siendo la medicina tradicional un sistema, es fácil imaginar que tienen dentro de sí la noseología y la noseografía, debidamente sistematizada. El chamanismo es la contraparte al manejo político.

140 MURGUIZO, Elías. “Mitología machiguenga”. *En Amazonia. ¿Liberación o esclavitud?* Ediciones Paulinas. 1974; p. 27

IV. LOS NOMATSIGENGA



34  *Nomatsiguenga*

IV.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUAL

Existe bibliografía especializada que tanto el Ministerio de Cultura, en colaboración con otras entidades especializadas en el estudio de los aspectos más relevantes de las culturas indígenas han colectado a fin de que, organizado el respectivo centro documental, puedan los estudiosos acudir a tales fuentes. Una de aquellas es la obra de Medro Mayor Aparicio y Richar Bodmer, *Pueblos indígenas de la Amazonía* (2009); Harold Shaver y Louis Dodds, *Los Nomatsiguengas* (2008); el del Ministerio de Salud, bajo el título de *Comunidades indígenas: Caracterización de su población, situación de salud y factores determinantes*

de la salud (2012); entre otros como los de AIDSESP *El Ojo Verde*, con los cuales se elabora la presente referencia etnográfica.¹⁴¹

Se indica que compartió las denominaciones comunes históricas: *pilcozón*, *campá*, *anti*.

“El idioma nomatigenga pertenece al grupo de lenguas campas de la familia lingüística arawaka maipura. Este grupo comprende el asháninka, que se habla a lo largo de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Satipo y Bajo Perené”.¹⁴²

Tiene en común parte de su historia, sus prácticas culturales y en territorio contiguo. Están ubicados en los contrafuertes oriental es de los Andes, en la selva central del país.¹⁴³ Viven en contacto con los colonos quechuas y mestizos, y por esa concentración se estima que en 1956, cuando una severa epidemia de sarampión afectó la cuenca del Pangoa, falleció aproximadamente la mitad del grupo.

IV.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Los Nomatsiguenga se encuentran estrechamente relacionados a la trayectoria histórica de sus parientes los Asháninka, que lideraron los movimientos que sacudieron la selva central.¹⁴⁴

Hacia 1635, el franciscano limeño Gerónimo Jiménez inició la actividad misional en la zona del llamado Cerro de la Sal, con el proyecto de una reducción llamada San Francisco de las Salinas, y basó su proyección hacia esa área en la misión que estableció luego con fray Cristóbal Larios en Químiri, a orillas del río Chanchamayo, llamada San Buenaventura, hoy La Merced, tal como también refiere Stefano Varese, en su clásico trabajo sobre el tráfico indígena de la sal extraída de las salinas situadas en el piedemonte andino, es decir, de los cerros de la selva central.

141 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/nomatsigenga>. Consultado 12 06 15. Es de destacar los trabajos de Shaver y Lois Dodds publicados en la serie Comunidades y Culturas Peruanas, N° 24. Del ILV. De 1990, reeditado en 2008.

142 SHAVER, Harold y Lois DODDS, *Los nomatsiguenga de la selva central*. Comunidades y cultura peruana N° 24. ILV. 2008, p. 23.

143 Según el Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, de 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como Nomatsiguenga era de 8016 personas, ubicadas en la provincia de Satipo, departamento de Junín. Fuente: Ministerio de Cultura.

144 http://www.peruecologico.com.pe/etnias_nomatsiguenga.htm. Consultado 23 14 15.

Pero a causa de su clara intención de aprovechar ese descubrimiento para oprimir al pueblo amazónico controlando el comercio de la sal complotó contra sus propósitos el curaca asháninka Zampati, aunque cristianizado con el nombre de Andrés en Tarma por dominicos y hasta entonces en buena relación con los franciscanos también, para aniquilar a los intrusos entendiendo que sus exigencias religiosas conducirían a acabar con sus costumbres. A fines de 1637, mientras éstos exploraban bajo su guía y con su gente el río Perené, fueron muertos estos expedicionarios por los nativos. Ese mismo año llegó al valle del río Sonomoro el franciscano Manuel de Biedma Gallardo, y fray Matías Illescas, poco después, en el año 1639. Éste era el superior franciscano, que recibiera el encargo virreinal de apoderarse del Cerro de la Sal, pero deseoso de ganar fama se embarcó en una aventura que lo llevaría a la muerte cuando llegó al Ucayali, entre los shipibos.

Sebastián Franco de Melo relata¹⁴⁵ que en 1736 fue desolado Sonomoro (con muerte de los franciscanos Manuel Vajo, Cristóbal Pacheco y Alonso del Espíritu Santo, con sesenta conversos por los indios del pueblo de Jesús María (“tingo” del Ene y el Pangoa), distante cuatro días, en el Ene, y a un día de camino de otro llamado San Antonio, cerca del Pangoa, liderados por dos negros, llamados Antonio Gatica y Francisquillo. Cercados por la fuerza de 87 hombres que llevó de Jauja Melo, fue incendiado San Antonio por los propios sublevados y éstos huyeron a la confluencia de los ríos grandes con todas las canoas.

Se señala que el curaca se llamaba Miguel Provoste y fue capturado en un ataque sorpresivo a Jesús María que llevó a cabo Melo, con solo diez de los 87 soldados, porque la mayoría se enfermó en Pangoa, y además debieron cruzar el río de tres en tres porque solamente una pequeña embarcación pudo sustraer a los rebeldes. En esa ocasión fortificó ese punto, a orillas del Mazamarique con un puesto armado que bautizó Santiago. Este militar manifiesta en sus memorias que repitió la hazaña en Huarochirí contra Francisco Inga en 1746.

Los franciscanos retornaron en 1673 con el fin de reconstruir la misión de Kímiri. Con el renovado propósito de adentrarse en aquel territorio se creó la misión de Santa Cruz de Sonomoro, mediante la cual llevaron a cabo la evangelización de las poblaciones situadas en el territorio actual de los nomatsiguengas (Pangoa, Miniaro y Anapati).

145 MELO. 2012 (c. 1760), pp. 327-330.

Juan Santos Atahuallpa, líder de desconocido origen y de mítica proyección independentista, fue el que logró cambiar la imagen de estos pobladores nativos. Su incursión en 1742 hace que se expulse a los blancos. Hay mitología que se mezcla con los de los Asháninka, como la de Sacramentaro, para referirse a la presencia Inka en la zona, pero que en realidad se trataría de Juan Santos Atahuallpa.

El siglo siguiente, es decir, el XIX, se reinició el proceso de colonización, y aunque ya no existía el incentivo de la encomienda directa, se buscaba la población amazónica como mano de obra agrícola cuya relación con la gran propiedad se acercaba a la esclavitud. En 1868, al fundarse la ciudad de La Merced, la resistencia asháninka llegó a su fin, por ser superados en tecnología, si bien en la zona de Chanchamayo se produjeron nuevos alzamientos en respuesta a los abusos de los colonos y caucheros, en 1914. A fines de la quinta década del pasado siglo, la colonización tomó un nuevo impulso, pero sólo a mediados de los '50 finalizaron las revueltas.

IV.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Históricamente, las viviendas nomatsigengas tienen consigo a familias numerosas; es decir a más de una generación. Las parejas habitan en la aldea o casa de la mujer. Este pueblo practica la agricultura de roza y quema para su subsistencia. Entre los productos que ellos cultivan están la yuca, el plátano, el maíz, el maní, el frijol, la caña de azúcar, el camote, el zapallo y la piña. Productos que comercializan el café y el cacao.

En cuanto a la caza, los hombres nomatsigengas, realizan expediciones que pueden prolongarse por varios días, llevan consigo escopetas y herramientas como el arco y flecha. También emplean el barbasco para la pesca. En las últimas décadas, el pueblo nomatsigenga ha comenzado a sembrar nuevos productos destinados a la venta; asimismo, con igual objeto crían gallinas y patos, cerdos, conejos, cuyes (ILV 2006).

Entre las organizaciones más representativa del pueblo nomatsigenka se encuentra la Unión Indígena Asháninka Nomatsigenka del Valle Pangoa (KANUJA), adscrita a AIDSESEP y el Consejo de Comunidades Nativas Nomatsiguengas y ashánincas de Pangoa, adscrita a la CONAP.

IV.4. COSMOVISIÓN NOMATSIGUENGA

De acuerdo a la versión de Domingo Casancho Leguía, recogida por el registrado documento *El Ojo Verde*, los Nomatsiguenga se encuentran ubicados en la selva central del Perú, provincia de Satipo, departamento de Junín. Se enorgullecen de haber luchado contra los mestizos, forma de tipificar a los otros, es decir, a los que no son nativos. Manifiesta haber recorrido la zona, básicamente la de Pangoa, de donde dice que para ellos lo más importante es el Sharinkabeni, candela, fuego que se encuentra en el centro de la Tierra. En ese espacio del mundo de abajo está el *kibinti*. Textualmente dice:

“Ellos cuidan ese lugar; cuando un alma es castigada, tratan de recogerla y la juntan y la soplan y después, en la tierra y sus ríos, en el mundo acuático, está la Itirnaiti Jokataguetachari, que significa ‘la ciudadela de los muertos que han sido naufragados’, donde hay seres como el Kiatsi y el Kimosito. Después vienen los cerros, allí viven las aves sagradas; por ejemplo, allí está la golondrina, el pajarito de siete colores y muchas aves que en castellano no puedo nombrar, solamente en el idioma nomatsiguenga. Después de ahí ya viene el aire, o sea todo el espacio, donde están las nubes. También hay una ciudadela donde viven todas las aves carroñeras. Por ejemplo, allí está el gallinazo, los buitres y otras aves. Después viene donde que está el cielo; allí vive el supremo Tosorintsi. Después del cielo, según la creencia nomatsiguenga, hay otra tierra encima del cielo y de ahí hay otras tierras más hasta el final. No se sabe cuántas etapas hay más arriba del cielo.”¹⁴⁶

Sus creencias, están en las prácticas ancestrales, como es la elaboración del masato, elaboración de atuendos y de artículos decorativos en base a cortezas de árboles para decorar los cuerpos; la *cushma*, vestimenta típica del pueblo. Las mujeres tienen la costumbre de decorar las vestimentas con escamas de peces de colores, conchas de caracol y pieles de pájaros. Así mismo, emplean el achiote, dientes de animales y semillas.

Asimismo, de acuerdo con el análisis realizado por Shawer y Delgado (2008), en la cosmovisión nomatsigenka es posible identificar 10 espacios o mundos que se organizan en dos fases o etapas: Akañatira (vida) y Akamiri (muerte)¹⁴⁷. La organización de esos espacios se da de la siguiente manera:

146 VARIOS. AIDSESP. *El Ojo Verde*: p. 171.

147 SHAWER, H y Doods, L. (2008) *Los nomatsiguenga de la selva central*. Lima:ILV.

1. Mundo de los vivos (*Akañatirii*). Refiere al espacio en el que conviven los seres humanos con los seres espirituales, que son dueños de los animales, plantas y aguas. También en este plano se encuentran seres divinos como la luna (*manhajori*), *nikorontsi* y *aininga*. Este espacio se subdivide de la siguiente manera:

- a. Aininga o mundo de la oscuridad
- b. Nijoromntsi o mundo de la estrella
- c. Mancjakoril tosorintsi o mundo de la luna
- d. Paba o mundo del sol
- e. Kibarsi o mundo de la tierra, en la que viven todos los seres

2. Mundo de la muerte (*Kara Akamiri*). Fase a la que se accede al morir. En esta fase, el alma del fallecido camina y su destino dependerá de su comportamiento social durante su vida. Las pruebas consisten en cantos y danzas ejecutadas por los *tsirontsiro*. Esta fase está dividida en cuatro mundos:

- a. *Tsirontsiro* o mundo donde el alma es puesto a prueba para seguir su camino según sus actos buenos o malos en vida
- b. *Ogitojanarisati* o mundo donde las almas arrojadas por los *tsirontsiro* son rescatadas
- c. *Kibinti* o mundo de seres que rescatan de las tinieblas a las almas arrojadas por los *ogitojanarisati*
- d. *Sharinkabeni* o mundo de sufrimiento, donde se queman las almas arrojadas de los otros mundos

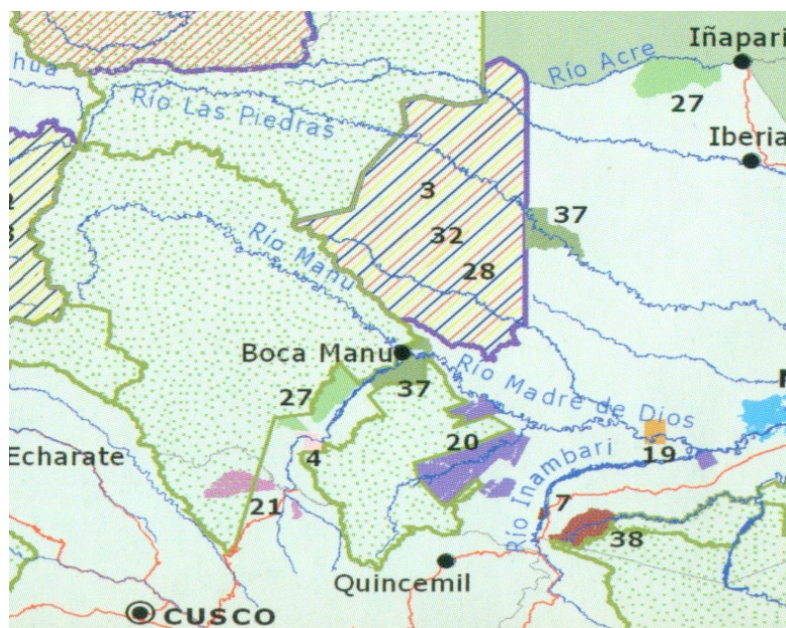
De esa manera, para los *Nomatsigenka*, el mundo está lleno de espíritus tutelares con quienes el ser humano debe encontrarse en armonía para garantizar que su alma pueda trascender de la tierra a un plano espiritual de paz. No obstante, existe un temor compartido por la existencia de seres espirituales malignos, que adoptan la forma de animales y hasta del viento, pudiendo atacar gravemente a los seres humanos:

“Las existencias de estos espíritus malignos provocan enfermedades *iratagaengkainika*: tales como *ankaro*, la mariposa, que cuando al atardecer entra a la casa, la familia trata de matarlo para evitar que se lleve el alma de algún

miembro familiar, en especial, niños y bebés. También despejamos vegetación de las casas manteniéndolas limpias para evitar que algún espíritu maligno ingrese en forma de insecto, por otro lado, se destruyen los nidos de las hormigas para matar a los espíritus malignos que viven en ellos. Y cuando cazan, los varones evitan disparar a los pájaros que son habitados por espíritus malignos, todos los seres de esa especie son poblados por los espíritus malignos, también se debe evitar salir por las noches porque hay espíritu maligno en forma de viento y remolinos que nos puede chocar y llevarse nuestra alma”.¹⁴⁸

148 RODRÍGUEZ, G. (2021) Narrativas amazónicas: “Anchasipage agabisaikotiro iratagaengakainika kamagari”. Plantas que curan el mal aire desde los nomatsigencas. *Amazonia Peruana*, vol. XVII, N° 34, pp. 207-208.

V. LOS YINE (PIRO)



37  Piro (Yine)

Tradicionalmente, este grupo étnico ha sido conocido como Piro. Sin embargo, actualmente los integrantes de este pueblo prefieren ser llamados Yine. Otras denominaciones de este pueblo son Chotaquiro, Pira y Simirinche.

Uno de los autores que mejor ha desarrollado, de manera evolutiva, este pueblo es el padre Álvarez Lobo, y que ha dejado varias obras como *Los Piro*.¹⁴⁹

¹⁴⁹ ALVAREZ, Ricardo. O.P. *Piros. Leyendas, cuentos y mitos*. Instituto de Estudios Tropicales Pío Apaza. Lima 1960.

Este pueblo ha sido descrito por él pueblo como de excelentes navegantes, aunque a decir verdad también los son los quechuas del Pastaza, por el largo recorrido del río del mismo nombre, o los Ashaninkas del río Negro.

V.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUAL

Según la base de datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, actualmente el pueblo asháninka habita, principalmente, en las regiones Cusco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali.¹⁵⁰ Según la misma BDPI, actualmente la población total yine en el país asciende a más de 2 mil habitantes.¹⁵¹ Asimismo, el censo de Comunidades Nativas del 2017 identificó a 30 comunidades yine, las mismas que se concentran principalmente en las regiones de Ucayali (17) y Madre de Dios (9).

V.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Refiere la base de datos del Ministerio de Cultura que recoge el trabajo del padre Alvarez Lobo, que un informe de las misiones franciscanas de 1676 los reporta como los navegantes de la parte alta del río Ucayali, la parte baja del Urubamba y la boca del río Tambo. A mediados del siglo XIX se documentó la existencia de la red de intercambio dirigida por los Yine, que iba desde la cuenca del río Ucayali hasta los poblados que circundaban el río Purús en Brasil, en cooperación con los Asháninka. Los exploradores del siglo XVI los consideraban astutos e hipócritas. Son alegres, comunicativos y altamente comerciantes.¹⁵²

A mediados del siglo XVII se produjeron sus primeros contactos con los españoles, cuando misioneros franciscanos y jesuitas llegaron por distintas rutas a las zonas del río Tambo y el Alto Ucayali.¹⁵³ Este primer avance misional franciscano al sur de sus anteriormente destruidas misiones del Chanchamayo al Perené por la alianza asháninka concluyó dramáticamente cuando los nativos descontentos dieron fin a la vida de los padres Herrera y Biedma.

150 <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/yine>

151 *Ibid.*

152 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/yine>. La referencia la encontramos en Ricardo Álvarez, Adolfo Torralba y Joaquín Barriales, cuando en 2010, escribiera *Los pueblos amazónicos de Madre de Dios*. Centro Cultural Pío APaza. 2010.

153 UGARTE VEGA CENTENO, Alfredo. “Las etnias amazónicas del departamento del Cusco” En *Lex*. N° 11 Universidad Alas Peruanas. Año XI, 2013, p. 371.

Fue a finales de ese siglo cuando el jesuita Richter dio una visita a este grupo y compuso un catecismo en su idioma. El pueblo Yine participó en los movimientos sociales de reivindicación en los siglos XVII, XVIII y XIX, muchos de estos provocaron la supresión de las misiones.

Entre ellos, el movimiento de mayor relevancia sería la rebelión liderada por Juan Santos Atahualpa en 1742 contra los misioneros y conquistadores españoles. Dirigida por este líder religioso, proveniente del Cuzco y asimilado al mundo amazónico, desde el Gran Pajonal y por medio de la rápida comunicación tanto en la Amazonía como hacia los Andes inmediatos que permite la red fluvial accesible desde él.

Mantenían, a fines del siglo XVIII, el dominio del territorio ribereño hasta los ríos Tambo y Ucayali. La primera misión piro fue fundada en el año 1795, y la segunda en 1809. Fue a inicios del siglo XIX, posterior a las guerras de la Independencia y el cierre de la sede misional de Santa Rosa de Ocopa, cuando los misioneros recularon. Sin embargo, la actividad misional con los piros continuó desde la misión de Sarayacu.¹⁵⁴

En diciembre de 1883, en el marco de una expedición en el los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali y Urubamba, José Samanez Ocampo y su equipo entraron en contacto con población Piro, a la que describe de la siguiente manera:

“A las 6 am salimos de la isla anegada y a las 7 pasamos frente a una casa de piros, que nos llamaban a gritos. Como pasamos por uno de los brazos en que se divide el río en esa parte, habiéndonos obligado la corriente a tomar ese brazo, y la isla se interpusiese entre nosotros y la casa, los dichos salvajes montaron en sus canoas y salieron a darnos alcance por el otro brazo, que era el derecho.

Detuvimos nuestras balsas más abajo, en el punto en que ambos brazos se juntan, y les aguardamos. Luego que se reunieron con nosotros, entraron a nuestras balsas con el mayor desembarazo y confianza, hablándonos en piro, en campa, en mal quechua y hasta en castellano.

Gente alegre y amistosa, entró luego en relaciones con nosotros. Por ellos supimos que estábamos como a 2 millas del hermoso río Villcamayo o

154 INEI. Reseña histórica de etnias censadas.

En: <http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0860/resena.pdf>

Urubamba (...) ¹⁵⁵

Aunque la época de auge de la extracción del caucho implicó la esclavización de un alto porcentaje del pueblo Yine por parte de los patrones caucheros, así como el decremento de su población, su habilidad en la navegación les reservó un rol como transportistas y, por participación en correrías dirigidas contra sus enemigos tradicionales, en la captura de poblaciones, colaborando así con la expansión cauchera al abrir mediante el pillaje nuevas oportunidades de comercio. Su control sobre los principales ríos, los rasgos de su espíritu aventurero, les hicieron subordinarse al nuevo orden y, por ejemplo epopéyico, no sólo mostraron a Fitzcarrald el paso (varadero en términos amazónicos, de once kilómetros) que lleva desde entonces su nombre del Serjalí a la hoya del Madre de Dios en su territorio ancestral, sino que asalariados a este comerciante del caucho realizaron la apoteosis de cruzar (en varios meses de intenso trabajo en condiciones poco usuales) la embarcación a vapor *Contamana*. Por el hallazgo de nuevas vías de comunicación y rutas de comercio pasaron a la historia. En esta época, los yine empezaron a comercializar pescado salado, fariña (cazabe) y cerámica a cambio de ollas de metal y machetes.

Asimismo, de acuerdo con Thomas Moore (1979), habitantes del pueblo yine originarios del Urubamba fueron introducidos en las localidades de la cuenca del Manu y el Acre entre 1890 y 1912 por los caucheros.

Para 1986, el Padre Dionisio Ortiz describe a los Yine de la siguiente manera:

“Los piros - Menos numerosos que los campas, valientes y buenos remeros. Viven en el Alto Ucayalu, en la región de Satipo, Pangoa, Perené, Ene y Aurímac”. ¹⁵⁶

V.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL

En este pueblo, prevalece la familia materna. La costumbre de que la pareja existía o convivía en la misma vivienda de la familia de la mujer es un claro ejemplo del lugar que tenía la mujer en la tradición yine.

155 SAMANEZ y OCAMPO, J. 1980. Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali y Urubamba. *Diario de la expedición y anexos*. Lima.

156 ORTIZ, D. 1986; p. 93

Es la pesca una de las actividades centrales y de prestigio. Sustento en tanto grandes navegantes. Se coincide que no hay diferencia de género en cuanto al trabajo: muchas mujeres cazan y pescan en similar medida que el hombre.

La horticultura de roza y quema, el cultivo y cosecha de productos y recolección de frutos que es dirigida principalmente al aguaje, el ungurahui y el pijuayo. Añadido a ello, gran parte de piro venden o comercializan sus productos agrícolas, como la madera a centro poblados de Atalaya y Sepahua, del departamento de Ucayali. Dato que nos indica sin dudas su inmersión en parte de la economía nacional.

V.4. COSMOVISIÓN PIRO O YINE

Si la cosmovisión es la actitud del hombre frente a la naturaleza, el cosmos y la propia sociedad, es preciso indicar que la pesca y caza son actividades ganadas por el prestigio. Sus mitos, primeras formas explicativas del origen de algo, son parte sustancial de la explicación de su propia existencia. Por esta razón, encontramos que pese a que no conocieran la doctrina cristiana hasta muy entrada el siglo XVIII, mantienen constantes universales para los pueblos indígenas:

“El piro reconoce la existencia de seres supremos o dioses, que moran en regiones extraterrenas: O bien cerca, dentro de la tierra, o lejos, en los lugares interplanetarios o en lugares ignotos.

Estos dioses son muchos y no parece que haya categorías entre ellos. Cada cual se manifiesta por sus diversas actividades, solo o en colaboración con otros. Aunque son espíritus, sin embargo toman figura humana y su conducta es similar a la de los hombres. Crearon el mundo, los animales, las plantas; formaron los ríos y la luz y también crearon el “yine” o “piro”¹⁵⁷.

Si se habla del hombre encontramos que cociben la inmortalidad más allá de la muerte y distinguen la ética del bien y del mal.

“El hombre es inmortal y en vida o después de la muerte será trasladado al paraíso en donde será feliz al lado de los dioses.

157 ALVAREZ, Ricardo O.P. *Los Piro*. Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza. Lima 1960, p. 12

Los pecados y crímenes de los hombres tienen castigo en la tierra, puesto por los dioses, o por los brujos u otros hombres, pero después de la muerte no habrá expiación; todos irán al paraíso feliz, en el cual habrá grados de felicidad según la conducta observada en la tierra o por voluntad de los dioses.

Entre los castigos dados a los hombres está el del diluvio, del cual se salvaron algunos por su buena conducta y a los cuales se debe la propagación del género humano”¹⁵⁸.

Y los mitos explican siempre su relación entre el trabajo, la caza, pesca y sus dioses:

“Un día Yakonero fue a la chacra a sacar yuca para hacer el masato con que a diario convidaba a sus hijos. Acostumbrada a sacar la yuca cantando una canción a la cual contestaba un pajarito, desde un arbusto de la chacra. Durante la conversación entre Yakonero y el pajarito otra ave negra y del mal agüero voló al lado de Yakonero graznando con voz ronca. Yakonero se asustó, porque era una ave hija del tigre que vuela por la selva buscando la comida para su padre. Cuando este pájaro halla a una persona o a un animal grazna de una manera especial que al ser oída por el tigre corre este a devorar la presa”.¹⁵⁹

La mujer se convertía en tigresa, donde el felino se convierte en animal de compañía, que muchas veces pueden raptar, tal cual hace el oso en el mundo andino. Una asociación simbólica de caza, animal mágico, chamanismo como propiciación de esta actividad central. La pintura facial en base al huito es importante.

Por eso es que señalaba el dominico Ricardo Álvarez Lobo en su libro *Los Piros, leyendas, mitos, cuentos*:

“Una de las tribus más famosas e importantes de la Amazonía peruana es la de los piros, antiguamente llamada “nación de los píros” por lo numerosa y extendida.

Los misioneros franciscanos los encontraron ya en el año 1690 extendidos por todo el lto Ucayali y el Bajo Urubamba. Los describen de rostro muy ancho y narices chatas, contribuyendo a afearlos más la pintura que se dan en la cara con

158 ALVAREZ, Ricardo O.P. *Los Piros*. Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza. Lima 1960, p. 13

159 *Ob. Cit.*, p. 19.

la sustancia llamada achote cruzado en rayas as de huito. Les hombres Se cubren con cushma no tanto por decencia u honestidad como defenderse del frío y de los mosquitos. Las mujeres visten una falda o pampanilla y cubren con un poco de tela las espaldas.

Monógamos, su vida social estaba regida por el signo del matriarcado. Hombres más de río que de monte; consumados comerciantes. Pasearon sus productos a golpe de remo y tangana desde la pampa selvática hasta el pie de los muros de las ciudadelas incaicas. Orgullosos y belicosos, dominaban a las tribus vecinas, a las que asolaban con periódicas razzias.

En la actualidad, después de múltiples vicisitudes históricas. Los piros han disminuido notablemente. Los restos, con mucho porcentaje de mestizos, viven casi exclusivamente en las márgenes del Bajo Urubamba, y se sienten incorporados al movimiento cultural que está amaneciendo en la Montaña. Asisten a las escuelas, trabajan y alternan con el blanco. Viven en un marcado período de transición en que están asimilando elementos culturales ajenos y, como es natural, perdiendo muchos de los propios.

De aquí que hayamos considerado oportuno acometer el presente trabajo y presentar al público, antes de que sea demasiado tarde, pequeños jirones de una cultura que está llamada a desaparecer. No está todo aquí, y aún en lo que hay los eruditos encontrarán probablemente elementos ajenos a la cultura autóctona pira o añadiduras modernas. Simplemente hemos tratado de transcribir al papel lo que actualmente cuentan los padres a los hijos, los viejos a los jóvenes en las largas noches alrededor del fuego o en los interminables viajes de canoa por los ríos.

No pretendemos haber realizado un trabajo crítico científicamente hablando. Pero eso sí, hemos procurado ser lo más fieles posible. Los narradores han sido siempre personas mayores y de respeto, hombres y mujeres que se han expresado en lengua pira. A ellos y al noble pueblo pira va dedicado este libro. Mi mayor satisfacción será que si alguna vez lo leyeren confirmaran lo que tantas veces me han dicho: “Trsuwayinetyi”¹⁶⁰ “Tú eres el pira principal”.¹⁶¹

160 Obsérvese la traducción del vocablo *yine* en esta frase: equivale al gentilicio y designa genéricamente persona. Así, la etnia Machiguenga no está aislada de sus primos Yine.

161 ALVAREZ LOBO, Ricardo. *Ob. cit.*, pp. 9-23.

Uno de los elementos de la cosmovisión yine que más atención ha suscitado entre especialistas y de todo aquel que se ha aproximado al pueblo Yine se enmarca en el ámbito de la salud: la preferencia de las mujeres yine para no contar con asistencia durante el parto. Este fenómeno ha sido estudiado a profundidad por Luisa Elvira Belaúnde, quien nos brinda la siguiente interpretación:

“Una de las principales razones por la que las mujeres yine se rehúsan a ser atendidas por personal médico, es que no les permiten mantenerse de pie. (...) Entre los yine (...) las mujeres desarrollan su propio ‘conocimiento autoritativo’ a partir de su experiencia en el primer parto. Una vez que tienen un conocimiento corporal de este y ‘saben parir’, controlan la decisión sobre a quién pedir ayuda y en qué momento. Su rechazo a los servicios médicos en el caso de parto normal es una afirmación del gran valor atribuido a su capacidad de aguantar el dolor discretamente, y ejercitar la fuerza de sus huesos ‘acomodados’ por sus padres y abuelas. Es decir, la autonomía de las mujeres al parir es una expresión de sus relaciones con otras mujeres, con quienes aprendieron y unieron sus fuerzas para dar a luz. En algunos casos, en particular cuando la pareja lleva varios años casada, el hombre ayuda a su esposa a parir; recoge y baño al bebé; también prepara la comida y cuida de la casa durante varios días después, permitiendo que su esposa descanse y se recupere en caso de parto difícil.”¹⁶²

162 BELAÚNDE, L.E. 2019, 113-114.

VI. LOS AMUESHA (YÁNESHA)



5  Amuesha (Yánesha)

VI.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUALES

Actualmente el pueblo yánesha habita, principalmente, territorios próximos a las cuencas de los ríos Cacazu, Palcazu, Pachitea y Pichis, en las provincias de Chanchamayo, en la región Junín, Oxapampa, en la región Pasco, y Puerto Inca, en la región Huánuco.¹⁶³

¹⁶³ https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/Ficha%20de%20

Según la misma DBPI, actualmente la población total yánesha en el país asciende a más de 14 mil habitantes.¹⁶⁴ Asimismo, el censo de Comunidades Nativas del 2017 identificó a 65 comunidades yánesha, las mismas que se concentran principalmente en la región Pasco¹⁶⁵

Fueron conocidos como amueshas hasta fines del siglo pasado. Después de los movimientos indígenas para reconocer a las comunidades nativas de la amazonia, presentados con mayor fuerza a partir del Convenio 169 de la OIT. Después se les conoce como Yánesha, que como ocurre con otros pueblos significa un autorreconocimiento como gente o pueblos. De acuerdo al Censo de 1993 se tenía 6980 amueshas, y en el último censo de poblaciones indígenas de la amazonía, se cuenta con 7523 habitantes.¹⁶⁶ Cifras que quieren decir que se ha incrementado la población en un 3%, casi el promedio del censo de 1993, que era de 2.9%, lo que asegura que este grupo tenga presencia y se mantenga como grupo etnolingüístico.¹⁶⁷

De acuerdo a Alain Fabre, se ubica en los departamentos de Pasco y Junín, cursos alto del río Pachitea, con áreas principales como Oxapampa y Pozuzo.¹⁶⁸ Sin embargo diversas fuentes como las del Ministerio de Cultura y otros trabajos como el del CAAAP, coinciden en señalar que abarcan tres regiones, Huánuco, Junín y Pasco, asentado en la extensa zona del piedemonte trasandino al oriente del área central, dependientes de los ríos Palcazú, Lullapichis, Pichis, Pachitea, Huancabamba, Cacazú, Chorobamba, Yurinaqui, valles fértiles muy productivos separados por montañas boscosas que los hacen inaccesibles.

De acuerdo al II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonia, del 2007, Son tres departamentos los que integran la zona de influencia: Huánuco,

Pueblo%20Yanesha.pdf

164 https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/Ficha%20de%20Pueblo%20Ashaninka_0.pdf

165 ORIHUELA. *Amazonia en cifras: Recursos Naturales, cambio climático y desigualdades*. Lima: Oxfam en Perú. 2021.

166 INEI. Censos Nacionales 2007. Resultados definitivos de las comunidades indígenas. Lima, 2009; pg.12.

167 Las versiones electrónicas revisadas y que coinciden en los datos son: <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/yanesha>
<http://es.wikipedia.org/wiki/Amueshas>
<http://compartiendo culturas.blogspot.com/2011/04/yanesha.html>
http://www.peruecologico.com.pe/etnias_amuesha.htm

168 FAVRE, Alain. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Ob. Cit. Pg. 19.

en lo que respecta a la provincia de Puerto Inca, y sus distritos: Codo del Pozuzo, Puerto Inca y Yuyapichis. En Junin, la provincia de Chanchamayo, distritos de Perené y San Luis de Shuaro, y en Pasco, la provincia de Oxapampa, con los distritos de Oxapampa, Palcazu, Puerto Bermúdez y Villa Rica.¹⁶⁹

Autodenominados Yánesha (“Nosotros, la gente”) han recibido muchas otras denominaciones en el largo lapso de contacto conflictivo con la sociedad nacional, con información demográfica desde inicios del siglo XVIII.

Es conocida la propuesta entre los Yánesha de la instalación de la Reserva Comunal Yánesha, pues de acuerdo al Plan Maestro, lo que se busca es no solo una reserva natural, sino la reserva de biósfera.¹⁷⁰ Víctor Antazú, líder Yánesha, es uno de los abanderados en la propuesta, al haber sostenido en diversas reuniones como las del Congreso de la República.

VI.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Las diversas fuentes coinciden en que antes de la llegada de los españoles ya existían los Amuesha o Yánesha. Después de la fiebre de El Dorado en el que se manifestaba el mito de la ciudad perdida lleno de oro, y los viajes de Gonzalo Pizarro y el descubrimiento del Amazonas, recién por las misiones religiosas se da a conocer la existencia de este grupo. Se señala que es la orden de los mercedarios los que establecen el contacto cultural. Se menciona como fecha aproximada entre 1553 y 1576, al fraile mercedario Diego de Torres. A este momento inicial le suceden una serie de “entradas a infieles” llevadas a cabo por misioneros franciscanos entre 1635 y 1671.¹⁷¹

Hay que reseñar que el mítico Cerro de la Sal, se encuentra en su jurisdicción y se indica que este era uno de los pilares fundamentales de migración. Gracias a los estudios de Waldemar Espinoza Soriano, sobre las salineras de Cachi en la parte occidental del Valle del Mantaro, quienes producían insuficiente sal, comercializaban con la zona, con la finalidad de abastecerse de aquel elemento vital de las sociedades tradicionales, y llevaban a los huancas productos de la amazonia. Lo que dice que el comercio se había establecido de la mejor forma.

169 INEI, *Resultados Definitivos*. II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía. 2008, p. 17.

170 PLAN MAESTRO 2011-2016. *Reserva Comunal Yánesha*. Sernanp, Benjamín Lau Chiong. 2012; p. 11.

171 BARCLAY y Santos Granero. La conformación de las comunidades amuesha. *Amazonia peruana*, N° 5, pp. 43-74. 1980; p. 46.

En vano fueron los intentos de dominicos y franciscanos de establecer misiones en la región luego de la primera expedición. Sólo a principios del siglo XVIII la administración colonial apoyó los esfuerzos misionales, y los franciscanos alcanzaron un mayor control de los amueshas al mando de Francisco de San Joseph, misionero cuyo ingreso al territorio amuesha se dio en 1707, desde Huánuco. Entre ese año y 1715 funda cinco misiones: Cristo Crucificado del Cerro de La Sal, Nuestra Señora de Quimiri, San Antonio de Eneno, San Joaquín de Nijandaría y Purísima Concepción de Metraro, buscando controlar el comercio de la sal con el dominio de las rutas de acceso desde los ríos, pues allá acudían todos los años los vecinos de los Amuesha; campa (Asháninka), Piro, Shipibo y Conibo para así estratégicamente extender la administración colonial sobre el resto de las sociedades indígenas de la montaña central.¹⁷²

Como casi siempre ha ocurrido cuando los contactos del proceso de evangelización, ha habido numerosas epidemias que diezmaron a la población en las mencionadas misiones.

Mención aparte merece la presencia del mítico Juan Santos Atahualpa, quien para 1742 recorriera la zona, generándose dentro de ellos el mito del líder y gran restaurador Inca. Por ello en muchos mitos fundantes como el principal que refiere al origen de su cultura, está presente el Sol, como deidad principal. Muchos tratadistas creen que tal imaginario se debe a la influencia de aquellas épocas.

Cuando la demanda nacional e internacional de productos tropicales, como la zarzaparrilla, la leche caspi, la balata, el caucho, la quinina, el tabaco, el aguardiente, el café y la cocaína, atrajeron el interés comercial sucesivos gobiernos estimularon la colonización de la región para integrar el territorio al Estado. Llegó a fundarse una Sociedad de Inmigración y Colonización con el fin de asentar en el área del Pozuzo, al extremo norte del territorio amuesha, campesinos alemanes procedentes del Tirol,¹⁷³ seleccionados por su tradición religiosa de creencias católicas. Hacia 1880 se incrementó el precio internacional del café y gran número de colonos llegó a los valles de Paucartambo y Chanchamayo.

Entre 1879 y 1880, una doble epidemia de fiebre amarilla y viruela arrasaron

172 MAYOR APARICIO, Pedro y Richard BODMER. *Pueblos indígenas de la amazonía peruana*. Fundamazonia. Iquitos. 2009, p. 125.

173 MAYOR APARICIO, Pedro y Richard BODMER. *Ob cit.* Pg. 125.

a la población yánesha, causando una grave crisis social, lo cual facilitó el ingreso de misiones católicas. Así, en 1881, un grupo de misioneros franciscanos ingresó a territorio yánesha vía el valle de Chorobamba, fundando el pueblo misional denominado “Nuestra señora de la Asunción de Quillazu”, tomando el nombre del principal río de la zona de ocupación, el mismo que en idioma yánesha se llamaba Puekellas.¹⁷⁴ Este valle se encuentra a 10 kilómetros al norte de Oxapampa en la selva de Pasco.

En las primeras décadas del siglo XX, cuando concluyó el *boom* del caucho, se financió la apertura de la llamada Vía Central, que conectaba la ciudad andina de Tarma con el valle del río Pichis, primera ruta de comunicación entre Lima e Iquitos, entonces considerado el centro económico de esa industria. Los incómodos Amuesha fueron agrupados en las misiones de Quillazú, San Luis de Shuaro y Sogormo. La empresa británica Peruvian Corporation, compuesta por acreedores europeos del Estado peruano, recibió en concesión de propiedad 500 000 hectáreas para la producción de café en su territorio y en el de los asháninkas. Esta situación nos quiere decir que los contactos con los asháninkas eran esporádicos. Asimismo, la incorporación forzosa del territorio yánesha a la concesión dada a la Peruvian Corporation implicó una transformación radical en el estilo de vida de esta población, especialmente por la exigencia productiva:

“En buena parte de los casos, los nativos eran conseguidos mediante el sistema de enganche para lo que frecuentemente utilizaron a los “capitanes”. Algunos testimonios nativos nos recuerdan el régimen de trabajo y de vida dentro de las tierras de la Peruvian. La empresa mantenía un estricto control de todo lo que sucedía dentro de la Colonia. Para evitar que los nativos se afanzaran de manera en las tierras y para obligarlos a depender de la Peruvian, además de mantener disponible su mano de obra, estos no tenían derecho a poseer cultivos de café sin permiso, ni a contar con una chacra que abasteciera sus necesidades. El control de la Colonia llegaba a tal punto que las salidas estaban controladas por personal armado de la empresa.”¹⁷⁵

La primera mitad del siglo XX vio la apropiación gradual por los colonos del territorio amuesha y su fragmentación en manos de foráneos, como si no tuviese dueño, mientras que los propietarios ancestrales se veían compelidos a

174 SMITH, R. Los Amuesha: Una minoría amenazada. *Participación*, p. 54.

175 BARCLAY y Santos. La conformación de las comunidades amuesha. *Amazonia peruana*, N° 5, pp. 43-74. 1980; p. 54

trabajar (por habérseles inducido necesidades que tan solo podía satisfacerse con bienes importados: machetes de acero, escopetas, et.) para poder competir con los foráneos, que se apoderaban además de los recursos de caza.

No obstante, durante el primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), algunas poblaciones yánesha lograron adjudicarse tierras mediante una medida del gobierno central. Así, por ejemplo, el 11 de julio de 1965, el diario *El Comercio* informaba:

“Dos indios de la tribu amoisha (sic) de la provincia de Oxapampa, Cerro de Pasco, visitaron ayer *El Comercio*, para empresario por intermedio de nuestro diario su agradecimiento al Presidente de la República, Arquitecto Fernando Belaúnde Terry, por haber adjudicado terrenos por una extensión de 800 hectáreas, a 100 familias de la tribu. Ellos se entrevistaron con el Primer Mandatario; la presidente de las JAN; y con el doctor Francisco Miro Quesada en el local de Acción Popular. Los acompañan en el viaje el personero legal de la tribu, Mariano Lale y el secretario general de cooperación popular de Pasco, Carlos Minaya.”¹⁷⁶

En 1969 se llevó a cabo un hito de gran relevancia en la historia contemporánea del pueblo yánesha: El Primer Congreso de Comunidades Amueshas.

En 1974 fueron entregados en propiedad, con la Ley de Comunidades Nativas, a las comunidades persistentes fragmentos del territorio tradicional. Para lograr esas migajas tuvieron que organizarse a fin de ejercer presión política, y se convocó el Congreso Amuesha, la primera expresión representativa de carácter étnico en la Amazonia peruana. La Federación Yánesha lo reemplazó pocos años más tarde.¹⁷⁷

Luego de 12 años de experiencia organizativa, en 1981 se constituyó la Federación de Comunidades Nativas Yáneshas (FECONAYA), la cual se posicionó como la organización representativa más importante de este pueblo. En esta época, Barclay y Santos (1980), describen a la población yánesha de la siguiente forma:

“En la actualidad los amuesha tienen una población aproximadamente de 5,000 personas, establecidas en unos 45 asentamientos. La distribución espacial ha

¹⁷⁶ *El Comercio*, 11 de julio de 1965

¹⁷⁷ *Ob. Cit.* Pg. 126.

variado en mucho respecto de la que encontraron los misioneros del siglo XVIII y los exploradores del XIX. Los amuesha han sido desplazado de los valles de Chanchamayo, Pozuzo, Huancabamba y en buena medida del Perené. Si a comienzos de siglo, el 90% de los amuesha vivía en zonas tradicionales conocidas como la “parte alta”, hoy en día ese porcentaje ha disminuido al 40%. La diferencia se ha ido trasladando progresivamente a la cuenca del Palcazu”¹⁷⁸

Asimismo, siguiendo a los citados autores, en dicho periodo era posible identificar a 28 comunidades, las que eran resultado de un proceso formativo que se desplegaba mediante cuatro estrategias:

- A. Tipo condominio: figura legal mediante el cual las tierras eran usufructuadas por los yánesha, pero con adjudicación a nombre de nativos y la Misión. No obstante, este segundo actor era quien en términos prácticos ejercía el control sobre el territorio. Este tipo fue común en la primera mitad del siglo XX.
- B. Tipo lotización: Creación de asentamientos mediante el patrocinio de la Peruvian Corporation a manera de “donación”, que tenía como finalidad garantizar el acceso a mano de obra nativa para cuando la Colonia lo requiera
- C. Tipo reserva: Hacia 1964 se establecieron formalmente las primeras reservas yánesha en un contexto de promoción de este tipo de protección legal a las tierras indígenas por parte del Estado peruano
- D. Tipo D.L. 20653: Establecimiento legal de comunidades nativas yánesha en el marco de la generación de dispositivos legales o leyes de comunidades nativas impulsadas por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado

No obstante, a decir de los citados autores, en todos los casos, la conformación de comunidades nativas es el producto de un despojo territorial que a través del tiempo ha adquirido una forma legal¹⁷⁹.

Este grupo enfrenta una vulnerabilidad moderada debido a la colonización, la violencia política y el narcotráfico. La historia reciente del pueblo Yánesha, en la década de los ‘80, enfrentó dos amenazas: la construcción masiva de

178 BARCLAY, F. y Santos, F. La conformación de las comunidades amuesha. *Amazonia peruana*, N° 5, pp. 43-74. 1980; p. 47

179 BARCLAY y Santos. *Ob. Cit.* 1980, p. 67.

carreteras y la promoción de la colonización en la selva central por parte del Estado peruano. Debe entenderse que los procesos políticos de la influencia del marxismo y los partidos políticos tuvieron presencia, dado que los movimientos insurgentes los han arrinconado a bosque dentro. Un momento crucial fue cuando, en el año 1989, los líderes yánesha se unieron a los asháninka para expulsar de su territorio al grupo armado, logrando hacerlo en un año.

Para 1992, se calculaba que la población yánesha oscilaba entre 4000 y 5000 habitantes, consolidando las estimaciones del Censo Nacional, así como del Instituto Lingüístico de Verano. Respecto de su ocupación territorial, para entonces este se circunscribía al río Palcazu y su tributario, así como a los tributarios del Alto Perené. A estos espacios se sumaba el lado oeste del río Pachitea.¹⁸⁰

VI.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Los grupos residenciales Yáneshas están constituidos por familias extensas formadas por la coresidencia de un grupo de hermanos, con regla de descendencia bilateral. El matrimonio preferencial es con el primo cruzado del sexo opuesto, que compromete al novio a servir a los padres de la novia.

El prestigio juega un papel muy importante, antes que la de la reciprocidad. Por ello un nuevo hogar nuevo se instala en el territorio de la familia más prestigiosa, sea la del hombre o de la mujer, tal como lo encontró Pedro Mayor en el 2009.

La cooperación en el trabajo reúne el trabajo del hombre y de la mujer, cada uno de ellos con roles definidos. El varón hace la chacra, lo que demuestra que hay agricultura incipiente. La roza y la quema es parte del trabajo que se hace. Este tumbando los árboles, los hace secar, desbroza la maleza y quemándola controladamente para la siembra. Es rotatorio. Solo cuatro temporadas de cosecha. Luego se mudan. Las mujeres ayudan el trabajo, las púberes muestran su fortaleza y destreza realizando eficientemente el deshierbe tras su confinamiento ritual. La menarquía no es impedimento de la labor. Aunque mayor, debe ella correr con el trabajo más rudo, la cosecha de la yuca.

180 HARRINGTON, S. *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. 1992; p. 105

Para los Yánesha, los chamanes son centrales en la vida humana y social, ya que son ellos los mediadores con divinidades mayores y menores, así como entidades demoníacas que tradicionalmente pueblan el cosmos yánesha.

VI.4. ACTIVIDAD ECONÓMICA

La agricultura es la actividad más importante (horticultura que practican los yánesha es de roza y quema, adecuada al bosque tropical), a los principales cultivos, yuca y plátano, se unen la pituca, la sachapapa, el camote, el maíz, el arroz y los frutales. La producción comercial se ha desarrollado en las comunidades de Oxapampa y Villa Rica, dedicadas al cultivo del café y el achiote, frutas, maíz y arroz. También destaca la ganadería, especialmente en las comunidades del Palcazú.¹⁸¹ Una práctica común es el sistema de tenencia al partir, introducido por colonos ganaderos. La explotación maderera con fines comerciales también es relevante. Además, la agricultura Yánesha requiere una gran adaptación y flexibilidad para el entorno ecológico en el que viven (Hamlin & Salick 2003).

Caza y pesca son actividades duales de importancia. Sin embargo, al haber sido expulsados hacia bosque dentro, hay escasez de animales. Ahora el pueblo yánesha ha entrado a economía articulada al mercado regional. Café y crianza de animales menores menguan la angustia por la alimentación. Respecto de la caza, el Ministerio de Cultura (2014) señala que esta especialización de los yánesha se ha desarrollado principalmente en aquellas comunidades que se encuentran en la cuenca del Pachitea.

Frente a la creciente demanda nacional e internacional de uña de gato, varias comunidades yánesha han decidido involucrarse en la extracción y venta de este producto. A ello se suma la producción de sacha Inchi, el maní del Inca, que tiene acogida dentro de sus circuitos comerciales. El turismo cultural y vivencial es parte de la propuesta de sus dirigentes, pues entienden que al plantearse como Reserva Comunal, es viable la propuesta:

“El operador le pedirá a la familia que acoja a los turistas que cumpla con los requisitos mínimos de limpieza, así como de salubridad, esto incluye el abastecimiento de agua de calidad. La comida debe ser preparada y coordinada con el operador, basada en alimentos y preparaciones de la zona...”¹⁸²

181 *Ob. cit.*, p. 127.

182 SERNANP. PLAN MAESTRO. *Reserva Comunal Yanesha*. 2011-2016. Lima, 2012. Pg. 34.

En esta mira los artesanos se han constituido en grupo de coordinación.

En 1988 se estableció la Reserva Comunal Yánesha en el distrito de Palcazú, abarcando 34 774 hectáreas, con la intención de preservar la fauna que sirve de sustento a las comunidades amuesha, y en 2010 el Servicio de Áreas Naturales Protegidas del recién fundado Ministerio de Ambiente estableció el Parque Nacional Yanachaga Chemillen, con 94 814 hectáreas como reserva de biósfera, por su representatividad de los ecosistemas de montaña, que por las bellezas naturales que alberga justifica ampliamente su fama.

Asimismo, los yánesha hacen un aprovechamiento directo de algunos recursos forestales como el árbol de copaiba (*Copaifera officinalis*), cuyo aceite se emplea al menos desde el siglo XVI por los indios del norte y noreste de Brasil en el tratamiento de varias enfermedades (Arroyo, Quino & otros, 2011).

VI.5. COSMOVISIÓN AMUESHA (YÁNESHA)

La cultura es animista. Todo tiene energía, tiene vida. Ese es un precepto para el análisis de la cosmovisión amazónica. El panteón religioso, tiene una deidad mayor, el *Yompor*, el Sol, como muestra de una influencia quechua o precisamente Inca. En tanto el *Yompor* está en lo alto del mundo sideral, las aves son sus mensajeras y ellas establecen el principal contacto. Si el mundo de arriba es de los dioses mayores el de los menores está en la tierra. A eso se debe que le hacen culto y ceremonia, ayudados de la coca. Se le palpa, se le habla y se le canta. De la respuesta se sabrá de las entidades que tenga.

Para ellos el sistema chamánico es importante, es el otro brazo del mismo poder. Su propia denominación lo dice:

Sñollernesha' : gente que llevaba el nombre del pájaro sñollerr
Yelinesha' : gente que llevaba el nombre del cangrejo.
Payraconechnesha' : gente que llevaba el nombre de torbellino.
Hua'utanesha' : gente que llevaba el nombre de canciones.¹⁸³

Ello quiere decir que las entidades mágicas y religiosas están relacionadas con animales de aire, como los de contacto con el mundo de arriba, mientras

183 DUFF-TRIPP, Martha. *Gramática del idioma Yanesha' (Amuesha)*. Serie Lingüística Peruana N° 43. ILV. Ministerio de Educación. Lima, 1977, pg. 27.

que también hay animales cercanos, como los cangrejos de agua dulce, casi igual a los asháninkas, en que *corinto* grafica al cangrejo. Se puede decir que estamos cerca al totemismo. El hecho de que existan hombres o gentes asociadas a las canciones dice que los cantos, a diferencia de otras sociedades, son imploratorios y de por sí se convierten en símbolos de curación.

De allí que la música juega un papel importante en su cultura, pues dice la mitología Yánesha que antes que conocieran la música vivían en guerra y sin vínculos sociales. La hacen cuando producen el *kone* o *mazato*, para sus ceremonias rituales propiciatorias para la caza o la pesca. De acuerdo a Ricardo Matos Tuesta, especialista en el análisis de la música étnica, los instrumentos musicales son la antara, o sea la flauta de pan conjunta, que también se conoce como siku, de dos partes, hembra y macho. Instrumento de viento que se acompaña del tambor chamánico, que se usa como melodía persistente y monótona en el sistema de curación. Es común que la corona, el *pushac* (bolsa), la *nekaus* (*kushma*, para los asháninkas) y la *necashein* (túnica femenina) estén marcados de composición mágica y ritual.

Como consecuencia del ejercicio del contraste entre los mitos y la conducta social entre los yánesha, Santos Granero (1994), llega a la conclusión de que los primeros proporcionan marcos de referencia y directrices que regulan la acción colectiva evitando, por ejemplo, potenciales desequilibrios sociales y situaciones de crisis generalizada.¹⁸⁴

184 SANTOS GRANERO. *El Poder del Amor*. Ediciones Abya Yala. 1994.

VII. LOS CHAMICURO

El pueblo Chamicuro, también conocido como camikodio y chamicolo es uno de los pueblos de la familia arawak que no habita en la selva central sino en la zona norte de la Amazonia peruana. Actualmente su población se encuentra muy disminuida en términos cuantitativos. Asimismo, sus manifestaciones culturales, tanto materiales como inmateriales se encuentran en una situación de gran vulnerabilidad ante procesos como el mestizaje y la incorporación de sus miembros a la sociedad nacional.

VII.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUAL

Según la base de datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, actualmente el pueblo chamicuro habita, principalmente, en el distrito Tigre, en Loreto.¹⁸⁵ Según la misma DBPI, actualmente solo existe una comunidad identificada como chamicuro, en el distrito de Lagunas, en la provincia Alto Amazonas, región Loreto, siendo su población aproximada de 60 habitantes.

Bien se puede decir el grupo extinto, como señalan algunos tratadistas. Por tal razón no se registra un área definida, aunque se indica que pertenecía a la familia lingüística Arawak, y era uno de los grupos con menos cantidad de integrantes. El censo 2007 referido hace mención que solo son 63 miembros, disminuido en relación a lo que existían en el censo de 1981, con 123 personas. Casi la mitad de la disminución. Y es que otros los incluyen con los Cocamas o Cocamillas. No hay mayor referencia etnográfica debido a la escasa cantidad de habitantes, que no permiten su ubicación.¹⁸⁶ La base de datos del Ministerio de Cultura, también mantiene información escasa, en comparación con otros grupos étnicos, sobresaliendo solo el trabajo clásico de Ribeyro y Wise. Según el recopilador Alain Fabre, el único que ha publicado datos sobre la lengua

185 https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/Ficha%20Chamicuro.pdf

186 http://www.peruecologico.com.pe/etnias_chamicuro.htm. Consultado 23 06 15.

chamikuro es el lingüista Parker.¹⁸⁷

De acuerdo al Informe oficial del INEI, se encuentran en el Departamento de Loreto, en el Alto Amazonas, en el distrito de Lagunas.¹⁸⁸

La comunidad chamicuro se encuentra, desde el siglo XIX, secuestrada en el distrito de Santiago de La Laguna, pueblo de Pampa Hermosa, en el río Huallaga, Alto Amazonas, en Loreto, primero sometida a un patrón y luego a otras etnias. La desestructuración clánica pone en estado de aguda vulnerabilidad a su identidad.

VII.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Los chamicuro habitaron la cabecera del río Samiria. En 1768, una epidemia de viruela diezmó a la población, dejando solo 500 sobrevivientes, con muchas víctimas en el río Huallaga. La gente Chamicuro fue trasladada, junto con remanentes Awano, a su actual ubicación, donde dependen de los colonos del fundo Pampa Hermosa. En la era del caucho, muchos chamicuros fueron llevados al Yavarí y al Brasil, al igual que al río Napo. Muchas familias se trasladaron a Iquitos y a otros caseríos de colonos por los años 1920.¹⁸⁹

Actualmente, el pueblo chamicuro experimenta un proceso de extinción de sus patrones culturales, especialmente su lengua, al punto de que según algunos reportes, actualmente únicamente un puñado de personas la hablan con plena suficiencia.¹⁹⁰ Ante ello, diversas organizaciones sociales e instituciones se han preocupado por contribuir en el rescate de este importante manifestación cultural. Así, por ejemplo, en el 2020 el Vicariato Apostólico de Yurimaguas anunció que iniciaría un proceso de construcción de una gramática y diccionario de la lengua chamicuro.¹⁹¹

187 PARKER, Stephen. *Vocabulario y textos chamikuro*. ILV-CC-21. Yarinacocha. 1987.

188 INEI. Resultados Definitivos. II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía. Lima. 2008. Pg. 21.

189 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1978; p. 112.

190 CAAAP (2020) "No hay derecho que se dejen perder lenguas". Iglesia de Yurimaguas se compromete con el rescate de la lengua Chamicuro. <https://caaap.org.pe/2020/09/22/no-hay-derecho-que-se-dejen-perder-lenguas-iglesia-de-yurimaguas-se-compromete-con-el-rescate-de-la-lengua-chamicuro/>

191 *Ibid.*

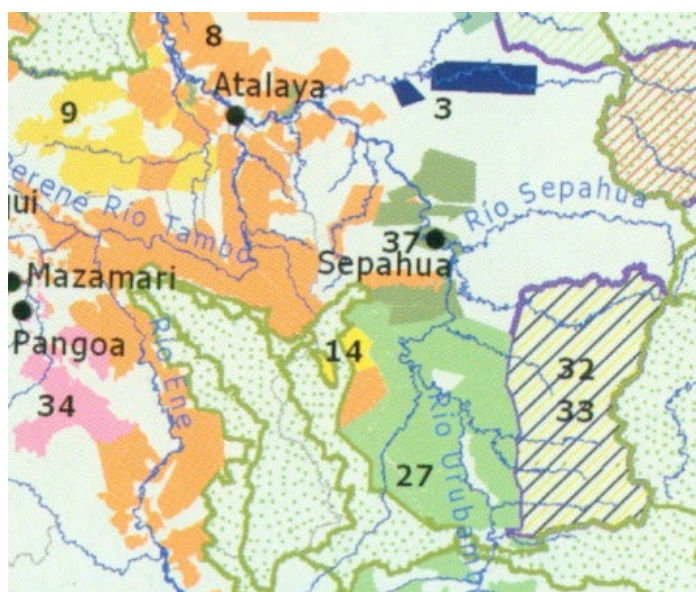
Actualmente, la federación con mayor influencia y representatividad entre los chamicuro es la Organización de Pueblos Indígenas Chamicuro Cocama (ORPICHACO), que se encuentra adscrita a la Organización Regional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Alto Amazonas (ODRPIAA), que a su vez se encuentra adscrita a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP).

VII.3. COSMOVISIÓN CHAMICURO

Gunter Tessmann (1999) ha señalado prácticas ancestrales del pueblo Chamicuro relacionadas a la pesca y la caza. En cuanto a la pesca, utilizaban redes hechas artesanalmente, así como lanzas y anzuelos de metal. Por otro lado, han empleado cerbatanas de fabricación propia como herramienta para la caza, cuyos menudos dardos untaban con venenos vegetales fabricados por ellos mismos. Además, tanto hombres como mujeres chamicuro han practicado la pintura corporal con tintes naturales rojos y negros, especialmente durante ocasiones festivas.

Las pinturas faciales las hacen con achiote, para el rojo, y para el negro usan el *wito*.

VIII. LOS KAKINTE



14  *KakinTE*

VIII.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRAFÍA ACTUAL

De acuerdo a la ubicación oficial de parte del INEI, nos arroja la cifra de 438 miembros de la familia. Estos están ubicados en la provincia de Satipo, del departamento de Junín, distrito de Río Tambo. Reciben de sus vecinos una denominación externa: Cashomashiri; creen descender de los asháninka, pues una mujer de esa etnia aún habría acogido a su antepasado mítico.¹⁹²

¹⁹² <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/kakinte> Consultado 12 06 15.

Su lengua, muy cercana al maipurano que fue la general amazónica en la Colonia, se habla a largo de los ríos Poyeni (y tributarios Shireni y Tireni), Mayapo, Picha, Yori, Tambo, Sepa y Ayeni, en Junín, con algunos hablantes a lo largo del Sensa y el Vitiricaya en el Cuzco¹⁹³; aunque está dotada de léxico no compartido con las lenguas de su familia vecinas asháninka, Tambo; machigenga, Urubamba), por su aislamiento, se comprenden bien.

De acuerdo a Alain Fabre, también se le denomina Caquinte campa (salvaje, visto desde los Otros). También están en Echarate, en la provincia de la Convención.¹⁹⁴

Su etnónimo *Poyenisati*, así como el idioma, toman su nombre del valle del Alto Poyeni. Ese río es su ubicación territorial nuclear, es afluente del Tambo cerca del gran cañón que éste pasa antes de confluir con el Urubamba y formar el Ucayali, y su ámbito de residencia llega al Agüen, tributario de este último.

Los principales puntos de residencia son el caserío de Kitepámpani (y su parcialidad Taine), Sensa, Maseka y Mangariari en el distrito de Echarate (provincia de La Convención, Cuzco) y además se ha registrado una comunidad kakinte ubicada en el Bajo Urubamba. Están asentadas a lo largo de un corredor interfluvial y organizan sus actividades en relación a los tributarios de los ríos, y viven en las cabeceras de éstos; sin embargo los que han generado mayor presencia en la sociedad nacional son los que corresponden al distrito del río Tambo, en la provincia de Satipo, quienes el año 2012 y 2013, presentaron unas reclamaciones ante la empresa Repsol, visibilizando los aspectos cruciales de la comunidad, la federación y la petrolera:

“Dirigentes de ARPI-SC denuncian que la empresa Repsol habría incumplido acuerdos. Tanto la petrolera como la federación indígena habían acordado que la última elaboraría un Plan Integral de Desarrollo del Pueblo Kakinte, como condición para renovar el acta de entendimiento”.¹⁹⁵

Lo que quiere decir que su asociación a la Federación, como los reclamos públicos corresponden a una sociedad abierta.

193 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1978; p. 80.

194 FABRE, Alain. Ob. cit., p. 48.

195 CAAAP. Vigilante Amazónico. Octavo reporte. Marzo, Lima, 2013, p. 5.

VIII.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Incluía la antigua denominación *campa* (nombre que sustituyó a etnónimo incaico *anti*¹⁹⁶) otros pueblos indígenas como los Nomatsigenga y los Kakinte, vistos similarmente que los Asháninka por los franciscanos exploradores de la selva central.

De acuerdo a los planteamientos de Jaime Regan, franciscano, profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el pueblo Kakinte se encontraba en situación de aislamiento, y apenas en contacto esporádico durante la década de los '70. Vivían en pequeños grupos familiares apenas suficientes para garantizar la seguridad, para lo cual se organizaban formando clanes, sin tener una comunidad nucleada debido al temor a las enfermedades y a enfrentamientos con grupos vecinos. Migraron, en los años '70, a la zona del Urubamba. Partiendo de la comunidad de Tsoroja, río Tambo, para conformar en el Urubamba la comunidad de Kitepámpani (Regan 1993). El motivo de la migración fue el conflicto entre clanes y su propia presión demográfica sobre el territorio. Luego, parte del grupo original habría regresado a su zona de origen y otra parte proseguido la migración hacia Taini.

Los Kakinte del Tambo, al igual que los demás pueblos indígenas que se ubican en la selva central, fueron gravemente afectados por el conflicto armado interno de las décadas del ochenta y noventa y actualmente algunas familias Kakinte vivirían en situación de aislamiento dentro del Área de Conservación Comunal Matsigenka; sin embargo, se requieren de mayores estudios para validar esta información (Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas, SERNANP 2012: pp. 65 y 70 *passim*).¹⁹⁷

VIII.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Para entender mejor la composición organizacional es preciso asociarla a los trabajos de la empresa Repsol que es la que directamente opera en su territorio.

“Todos los asentamientos del pueblo de Caquinte están dentro del área de

196 Voz quechua conservada por los limeños coloniales, que llamaron Anticona al abra del camino al valle de Jauja, punto crucial de la comunicación, por dos vías distintas desde el valle del Mantaro, con la selva del Chanchamayo Perené.

197 *Reserva Comunal Machiguenga, publicación en línea:*

http://www.sernanp.gob.pe/sernanp/archivos/biblioteca/planes_maestros_2012/PM%20R

influencia del lote 57. El 54% del lote pertenece a la empresa española Repsol. EL 46% restante ha estado hasta ahora en manos de Petrobras, aunque en noviembre de 2013 se ha conocido la venta de todos los activos de esta empresa brasileña a China National Petroleum Corporation (CNPC)”.¹⁹⁸

Tras esa referencia se menciona a Quitepampani, Tsoroja y Talini, como comunidades Caquinte. Producto de desencuentros respecto a la política a asumir respecto a la empresa habría generado otros dos asentamientos: Pueblo de Dios de Maseca y Mashila, ambos habrían salido de Talini.

Los problemas que enfrentan el conjunto de sus comunidades se centran en las exploraciones de la empresa petrolera Repsol YPF (lote 57); ante la falta de titulación de tres de ellas, y sin acercamiento para una negociación igualitaria con esa empresa, aunque ya ha sido confirmado que existen reservas de gas natural y, por tanto, es necesario el acuerdo.

Las comunidades cuentan con escuela primaria, pero sus profesores son bilingües provenientes de otras etnias y difunden el machiguenga como lengua de prestigio (este rol social, sin embargo, lo tiene el quechua desde que se produjo la alta migración proveniente de las cercanas Huanta y Huamanga).¹⁹⁹

La práctica preferente de matrimonio es, como en gran parte de los grupos amazónicos es la regla, entre primos cruzados y la poligamia, siendo común que dos esposas de un hombre sean hermanas entre sí.

Era usual la vestimenta hecha con de tela de la corteza interna de árbol, cuya consistencia fibrosa y suave, cuidadosamente alisada, permite su empleo como abrigo afelpado, incluso al dormir. La adopción de la *kushma* asháninka, indumentaria tradicional de algodón tejida a mano, representa una influencia de los grupos vecinos.

VIII.4. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Si bien hoy las familias Kakinte incursionan en nuevas actividades económicas, en toda su historia han dependido de una horticultura de subsistencia, de la caza

198 IWGIA. 2014. “El pueblo Caquinte: recuento de un amargo consentimiento”, *Orientaciones*: Lima, p. 1.

199 <http://servindi.org/actualidad/77349>. Consultado 12 06 23.

y de la pesca. Los varones van de caza aislados, mientras que la pesca es una actividad en la que pueden participar también mujeres y niños tanto individual como colectivamente. Viven de las actividades de auto subsistencia como la caza, pesca y los cultivos de panllevar, principalmente. Algunos se dedican a la siembra del café y el cacao, pero tienen dificultades de acceso para sacar su producción a otros mercados y comercializarlos. Producen para consumo doméstico masato, por razones festivas como cotidianas.

VIII.5. COSMOVISIÓN KAKINTE

El mito fundacional de su propia cultura comienza con el agua como símbolo de vida. De sus fuentes brotaron los elementos masculinos que luego como animales o simplemente líquido se casaron con la mujer, perennizándose. Por eso *Oja /nija* es el principal vocablo que refiere el origen de vida.

La presencia del ILV y su organización religiosa ha permitido moldes de vida ritual acomodadas a los mitos cristianos, sin embargo no ha logrado borrar la estructura animista.

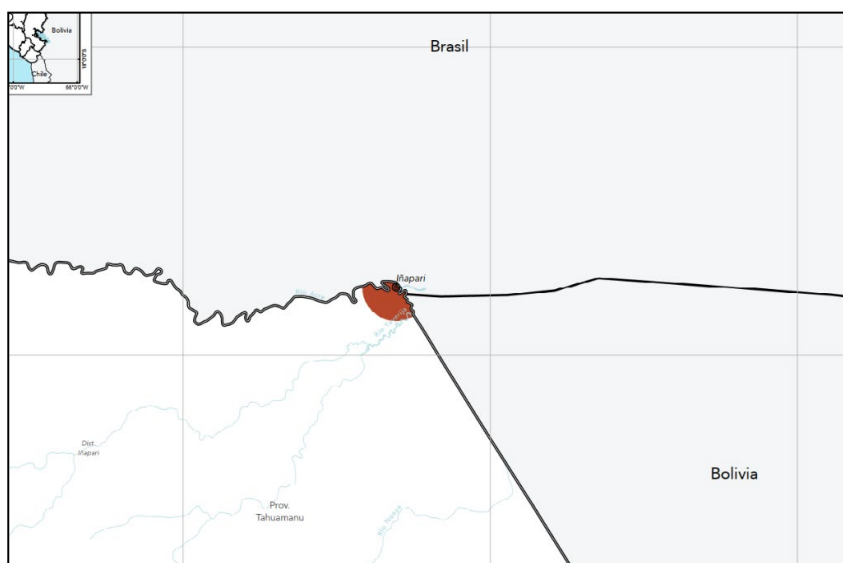
La menarquía es el principal rito a tomar en cuenta. La pubertad en la mujer kakinte se toma como un riesgo que debe ser superado para emprender una vida sin males. Todo rito de pasaje debe ser doloroso, en tanto se le presenta una nueva etapa que merece mejor atención. Por eso el mismo sistema chamánico es doloroso en su iniciación. Igual ocurre con otras etnias como la de los Ticuna, en la conocida Moza Nova, Nueva Moza. Así la moza o púber deberá estar en aislamiento e inmovilidad, dentro de una ramada o maloca especial, construida con fines de adoctrinamiento y construida al interior de la casa familiar; tras uno a tres meses, en que no es vista sino de parientes con el fin de prepararse para el matrimonio sin temor a los espíritus adversos que aspiran a apoderarse del principio vital de su naciente fertilidad, y perpetuar en ella su tipo de existencia (son los demonios del bosque, de las aguas y del cielo, encarnados en aves, mamíferos terrestres o acuáticos y además los saurios u otros anfibios, incluso las serpientes, que no estén representados en la comunidad por un clan que tome de ellos su identificación, adoptando su nombre, pero asimismo (y especialmente peligrosos) los seres vegetales, entre ellos los árboles vetustos, ya que albergan muchas formas de vida que pueden captar el alma humana (debido a ello la floresta es tabú para toda actividad sexual).

Al igual que sociedades de las más tradicionales, dentro de la choza o pequeña maloca, se guarda un rito absolutamente rígido. la joven mujer hila algodón para elaborar su primera *kushma*, ya que pronto abandonará a su familia y debe dejar al padre al irse a otro hogar con su esposo, esa prueba de sus habilidades como una mujer casadera, es el modo de atraer a los jóvenes que, errantes por los caseríos, buscan novia.

Tal como señala el Ministerio de Cultura, a ningún hombre se le permite verla, ni tampoco puede ella intentar ser vista o ver. Cuando vuelva a crecer su cabellera, la cual es ceremonialmente arrancada en la fiesta de su liberación, hebra a hebra, durante la masateada, se alimentará mucho para ser vista atractiva. Igual como ocurre con los Ticuna, pues generalmente la cabellera humana es nuestro símbolo de haber superado la condición animal, al mismo tiempo que de haberla magnificado. Tal superioridad se percibe como marca del prestigio propio y de habilidad en el ejercicio de la sexualidad, que es el dominio humano más necesario, como en el caso de los Tucano, que ceremonialmente ponen de manifiesto la vellosidad púbica como símbolo de sexualidad y procreación.

Atrás ha quedado una poligamia matrilineal, al consentir que dos hermanas compartan el mismo esposo, enfrentado al discurso monogámico de la sociedad nacional, actualmente enarbolado por parte de las confesiones religiosas que tienen presencia entre ellos, punto de confrontación irreductible por ambas partes, puesto que por una parte en la sociedad tribal es la abundancia de mujeres lo que sustenta la economía y la posición de los clanes, mientras quese le opone radicalmente la prédica dogmática de moralidad y limitación al sufrimiento en la Tierra con recompensa celestial, además de la modestia de costumbres y hasta pobreza que predicán los misioneros. No olvidemos que en el 2005 se tradujo la Biblia al idioma Kakinte, de parte del Instituto Lingüístico de Verano.

IX. LOS IÑAPARI



Territorio que ocupó el pueblo Iñapari

Fuente: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/inapari>

No se tiene mucha información sobre el pueblo de Iñapari, pero algunos autores señalan que ellos ocuparon las cuencas del río Madre de Dios, en la región del mismo nombre, una de ellas serían los Iñapari. Gran parte emigró al Perú desde el país de Bolivia, a diferencia de algunos pueblos como es el caso del Pano, el pueblo Iñapari, en cambio, se ubicó, junto a los Mashco Piro, en las zonas intermedias.

Se refiere que en los siglos XIX y XX los Iñapari estuvieron en contacto con los patrones caucheros, cuyos explotadores llevaron a cabo continuas incursiones por las zonas aledañas a sus barracas, a las que por fuerza reducían

a las familias a fin de obligar a los varones a internarse en el bosque hasta haber extraído varias arrobos de látex ahumado, en bolas que apenas podían trasladar a hombros. En su ausencia, sus pequeños hijos y mujer debían recolectar del bosque sus alimentos y los de sus captores. Señala Huertas (2002) que los caucheros tuvieron contacto con el grupo en los ríos Tahuamanu y Acre.

De acuerdo con Thomas Moore, antes de 1890 el pueblo Iñapari se encontraba focalizado en las localidades de Amigos, Piedras, Tahuamanu y Acre, especialmente hacia el Brasil.²⁰⁰

En la base de datos del Ministerio de Cultura se esboza brevemente datos sobre este pueblo. Se dice que el período de auge de la extracción del caucho afectó de manera muy seria al pueblo de Iñapari, y ante el riesgo de inminente aniquilamiento gran parte de éste se dispersó.

Además, se menciona que, entre la escasa información y referencias sobre el pueblo Iñapari, resalta que en 1956 el Instituto Lingüístico de Verano recopiló una lista de palabras en la lengua originaria de una mujer Iñapari. Se sabe que una familia establecida en las orillas del Río de las Piedras hablaba este idioma.²⁰¹

En la actualidad se puede señalar que la referencia oficial es que un distrito de la provincia de Tahuamanu, región Madre de Dios, cuenta con instituciones base como Alcalde, Teniente Gobernador, representante del Ejecutivo, la iglesia tiene un vicariato. Colinda con el río Acre, que es el que pone el límite natural entre Perú y Brasil. La actual Interoceánica se convierte en ruta de acceso a este pueblo.

El río Las Piedras, que afluye al Madre de Dios, se convierte en un referente para los pueblos en aislamiento voluntario que se cree son Mashco Piro, los que salen hacia Monte Salvado, ratificando la existencia de estos pueblos en la reserva territorial de Madre de Dios.

Una situación de emergencia se suscitó en la temporada estival del año 2012 a causa de lluvias concentradas en pocos días, ya que cuando ocurren ese tipo de

200 MOORE, T. (1979) Ethnic Group Dislocation History Chart. Trabajo presentado al American Indian Caucus Meeting en Bennington College, Vermont.

201 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/inapari>. Pueblo de Iñapari, como ningún otro no tiene mayor referencias que la parte histórica, pese al esfuerzo que hiciera tal entidad oficial.

precipitaciones excesivas las crecientes causan daños.

«Declaran en emergencia al distrito de Iñapari
Iñapari (Madre de Dios)

Por las recientes inundaciones, durante 45 días, el Consejo Regional de Madre de Dios Iñapari (19 de febrero de 2012).

Acuerda por unanimidad declarar en emergencia por 45 días al distrito de Iñapari, capital de la provincia de Tahuamanu, en Madre de Dios. De esta manera, el GOREMAD podrá coordinar con diversos entes involucrados, ejecutar acciones necesarias y urgentes para la atención oportuna de las emergencias que prevalecen en la ciudad por las inundaciones.

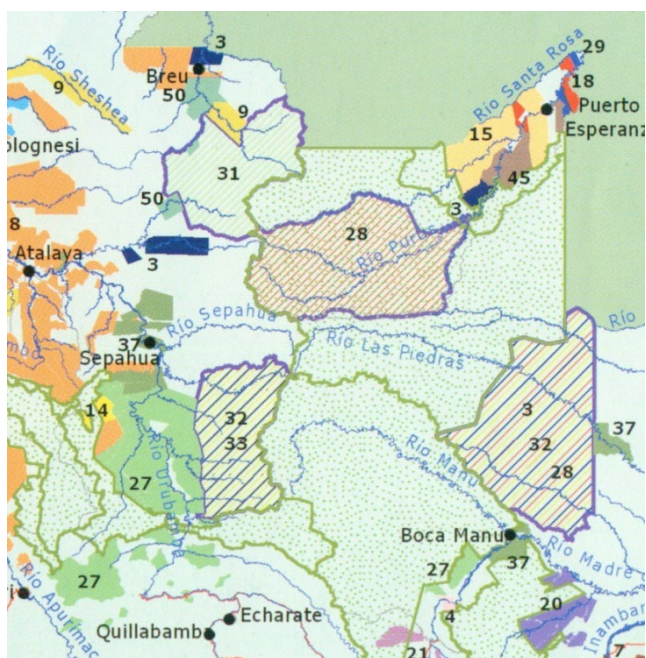
Según el Acuerdo del Consejo Regional Número 009-2012-RMDD/CR se estipuló exonerar al GOREMAD de los procesos de selección para la adquisición de bienes y contratación de servicios para la ejecución de obras y acciones prioritarias, las cuales se deberán cumplir y observarse de modo estricto según las normas legales de la mencionada declaratoria.

Asimismo, se acordó remitir el acuerdo regional junto al informe técnico legal sustentatorio a la Contraloría General de la República para su publicación en el sistema electrónico de contrataciones del Estado (SEACE), dentro de los diez días hábiles de emitido el acuerdo».

En noviembre del 2019, el Ministerio de Educación, mediante la Resolución Ministerial N° 542-2019-MINEDU, reconoció oficialmente el alfabeto de la lengua originaria Iñapari. Asimismo, dicha oficialización fue resultado de la confluencia de distintas fuerzas como el de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y la Universidad Nacional de Madre de Dios (FENAMAD).²⁰²

202 <https://andina.pe/agencia/noticia-lengua-originaria-inapari-ya-cuenta-alfabeto-oficial-772283.aspx>

X. LOS NANTI



33  *Nanti*

Son pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. Ocupan la reserva territorial Kugapakori, Nahua, Nanti, en la provincia de La Convención del Cusco. Como tales no es posible una determinada delimitación, sino referencial.

Su idioma propio está muy emparentado con el machiguenga pero con rasgos gramaticales marcadamente diferentes respecto de esta lengua cognada. Constituyen uno de los dos subgrupos del pueblo Matsigenka, la separación

de sus hablantes no es reciente, lo atribuye la tradición misional y el ejemplo de la época del caucho, que conmovieron sus poblaciones. El aislamiento en que habita hoy en la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua y Nanti, donde se desplaza en libertad, no sería una situación anómala para ellos.

Se autodenominan *Nanti* ('ser humano'), prefiriendo esta voz aún siendo impuesta desde fuera, antes que ser llamados *kugapakori*, término que rechazan, por considerar que denomina como "salvaje", "peligroso" y "violento". Se conserva esa referencia, pese a lo despectivo de su connotación, sólo con fines de registro, por haberse reportado con ese término por primera vez la existencia de este pueblo. Fue usado desde 1750 por los misioneros franciscanos y en lengua matsigenka, según diversas fuentes, traduciría 'salvaje' o 'matagente', con alta carga negativa. El Ministerio de Cultura, en cuanto se creó, a través del Viceministerio de Interculturalidad le dedica una atención especial en mérito a la Ley 28736, Ley de Protección de los Pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial, con política de protección transversal.²⁰³

Habitan la parte alta del río Camisea y la parte central del río Timpía. Las familias que viven en aislamiento se encuentran dispersas en la parte alta del mismo río y en la parte norte del Santuario Nacional Megantoni, específicamente en las cabeceras de este último y del río Ticumpinía. Se calcula que son unas 300 personas, muchos ubicados en dos comunidades nativas reconocidas: Montetoni y Malanksiá. Sin embargo, la matrícula de alumnos de la escuela primaria la primera localidad muestra casi 50 niños; por lo que en proporción la cantidad de pobladores de sólo esa comunidad debe de estar por encima de las 300 personas.²⁰⁴

X.1. CONTEXTO HISTÓRICO

El mariscal William Miller, inglés que había luchado con mucha pertinacia en las guerras de independencia de Argentina, Chile y el Perú, y devino luego como funcionario militar en nuestro país, reportó a la Royal Society un viaje a las selvas del Cuzco en 1835 y habla de los Pucapacures (Kugapakori) agresivos que atacaron a sus vecinos en el punto del *divortium* del río Paucartambo con el Yavero, cerca al río Urubamba, ámbito territorial del antiguo Antisuyo.²⁰⁵

203 Ley N° 28736. INDEPA. Viceministerio de Interculturalidad. 2011.

204 II censo de Comunidades Nativas de la Amazonia. 2007. Publicación oficial 2008.

205 <https://es.wikipedia.org/wiki/Nanti>

La historia interna de los Nanti ha sido reconstruida a partir de testimonios de la población Nanti en contacto inicial, que datan de la primera mitad del siglo XX. En ese entonces, vivían en pequeños grupos dispersos en la cuenca alta del río Timpía y sus afluentes, extendiéndose su territorio desde la quebrada de Ikónyeni hasta la zona de Shipyetijari.²⁰⁶ A partir de la década de los '70, la llegada de misioneros a la cuenca del Timpía resultó en el contacto forzoso de poblaciones nativas que hasta entonces vivían en aislamiento. Los misioneros, desde las misiones ubicadas en la desembocadura del río Timpía, realizaron expediciones al alto Timpía con el objetivo de contactar a los Nanti.

En este contexto de crisis social, en la década se sucedieron una serie de situaciones de violencia entre los asentamientos Nanti, siendo el primero de ellos el ocurrido en 1966:

“El primer y más infame incidente ocurrió en uno de los asentamientos ubicados cerca de la boca del Inkónyeni, y según nuestras calculaciones, ocurrió en el año 1966. Según los sobrevivientes, el ataque ocurrió temprano (en la mañana) y sin aviso; los agresores flecharon a todos los que podían encontrar (hombres, mujeres y niños) en el asentamiento. Considerando la descripción que los sobrevivientes nos han dado, es probable que 15–20 personas murieran en el ataque. De ello, lo que sabemos es que habían cinco sobrevivientes del ataque, todos niños de edades entre 5 y 10 años (Josukaro, Chabera, Santijago, Sara y Jerenanto12). Estos niños escaparon y huyeron hacia río abajo, y llegaron a los asentamientos de la zona del río Marijentari donde encontraron amparo.”²⁰⁷

En el primer contacto que tuvieron los misioneros dominicos con este pueblo (en 1973) encontraron a 144 familias Nanti. Tras algunas visitas amistosas, los misioneros formaron una escuela en un lugar denominado Ibakichaá, algunas horas río abajo. Según los testimonios de los propios Nanti, los estudiantes de esa época fueron forzados a asistir. Su fuga generalizada y las dificultades logísticas de mantener la escuela en un sitio tan alejado e inhóspito llevaron al abandono de la misma después de unos pocos años de funcionamiento. Los años postcontacto se vieron marcados por la aparición de numerosos brotes de enfermedades que afectaron gravemente a la población Nanti del alto Timpía, resultando en una disminución significativa de su número.²⁰⁸

206 MICHAEL, L. y Beier, C. 2007. *Una breve historia del pueblo Nanti hasta el año 2004*. https://www.cabeceras.org/cabeceras_nanti_histor_2004.pdf

207 MICHAEL, L. y Beier, C. 2007. *Una breve historia del pueblo Nanti hasta el año 2004.*, p. 6

208 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/nanti>. Consultado 3 05 15.

Según refiere Beatriz Huertas, observación recogida por la base de datos del Ministerio de Cultura, en el año 1992, un maestro del pueblo Matsigenka creó una comunidad con el nombre de Montetoni, se establecieron en ella algunas familias Nanti en situación de contacto inicial. En la actualidad, la comunidad Montetoni cuenta con 54 familias y un grupo de familias Nanti se estableció posteriormente en Marankeato y Sagondoari (Alto Camisea). A lo largo de las décadas de 1980 y 1990, se produjeron otros encuentros con agentes externos, como madereros y trabajadores de empresas de hidrocarburos.

Gracias a la ley 28736, Ley de protección de los pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial, se ha otorgado la protección por ley de los pueblos en contacto inicial. Los Nantis comparten con los Nahuas su espacio interfluvial.

En abril del 2013, un puesto de vigilancia dio a conocer el desplazamiento de un grupo significativo de integrantes del pueblo nanti hacia la comunidad Cashiriari.²⁰⁹ Ante ello, en junio de dicho año, el Ministerio de Cultura autorizó el ingreso de un equipo técnico a la reserva a fin de que facilite el registro civil y entrega de DNI a los integrantes de dicho pueblo.

La situación de vulnerabilidad del pueblo Nanti

Ya en mayo del 2004, la Oficina General de Epidemiología del Ministerio de Salud alertaba, mediante el documento “Pueblos en situación de extrema vulnerabilidad: el caso de los Nanti de la reserva territorial Kuagapakori Nahua, Río Camisea, Cusco”, la situación de extrema vulnerabilidad en materia de salud de los pueblos que habitan la citada reserva, entre los que se encuentra el pueblo Nanti. Asimismo, dicho informe destaca como factor fundamental para esta situación de vulnerabilidad la desprotección que experimentan las poblaciones indígenas ante contactos con población no indígena portadora de enfermedades:

“Hacen parte del contexto que condiciona la situación de vulnerabilidad de estas poblaciones el cuadro legal e institucional en que se enmarca o se produce el contacto y la interacción donde la existencia de un marco legal que consagra los derechos humanos de los pueblos originarios debe contribuir a brindar garantías para su vida. Resultan también recursos positivos la existencia de organizaciones de la sociedad civil que ejercen vigilancia sobre su situación y exigen la protección

209 <https://servindi.org/actualidad/96595>

de su integridad. Sin embargo la mayor factibilidad para acceder a zonas remotas donde el Estado ejerce limitado o nulo control incrementa el riesgo. En ese contexto, el Estado tiene una responsabilidad para intervenir a favor de las poblaciones en situación de interacción inicial y garantizar su existencia como pueblos y su reproducción física.”²¹⁰

No obstante, las alertas no necesariamente se tradujeron en mayor protección. Así, por ejemplo, en noviembre del 2013 se conoció de un brote de enfermedad diarreica aguda (EDA) entre la población Nanti de la Reserva Territorial Kuagapacoti Nahua Nanti. En septiembre del 2014, el Ministerio de Salud dio a conocer el informe “Análisis de Situación de Salud del Pueblo Nanti del Alto Camisea” en el que se concluye que dicha población presenta altos niveles de vulnerabilidad ante posibles epidemias de EDA e IRA. Asimismo, se sostiene que esta vulnerabilidad es producto del cada vez más frecuente contacto entre población nanti y foránea, la misma que es consecuencia de la creciente necesidad de desplazamiento en el ámbito de Alto Camisea.²¹¹

Poco después de publicado el informe del MINSA, en el 2015 el pueblo Nanti sufrió una epidemia de tos ferina o convulsiva que cobró la vida de una gran cantidad de niños, especialmente en las localidades de Sagondoari, Marankeato y Montetoni. Este caso se dio a conocer cuando funcionarios del Ministerio de Educación visitaron asentamientos de este pueblo para realizar un diagnóstico socioeducativo y sociolingüístico.²¹²

X.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

Al igual que otros pueblos en situación de aislamiento, muchos Nanti suelen construir sus viviendas con materiales locales, como hojas de palmera y madera quinilla, que albergan unidades domésticas de dos a tres familias. Sin embargo, debido al contacto inicial de un grupo de familias, este patrón tradicional está experimentando un cambio hacia viviendas unifamiliares.²¹³ Sin embargo, podemos decir que uno de los principales recursos de subsistencia es la caza y

210 MINSA. Pueblos en situación de extrema vulnerabilidad: el caso de los Nanti de la reserva territorial Kuagapakori Nahua, Río Camisea, Cusco, 2004; p. 190

211 MINSA. Análisis de situación de salud del Pueblo Nanti del Alto Camisea. Reserva Territorial Kuagapakori Nahua Nanti. Camisea, Cusco, 2015.

212 AGURTO, J. 2015. ¿Quién responde por la epidemia en el pueblo Nanti? <https://servindi.org/actualidad/129133>

213 *Ibid.* En relación a las instituciones sociales económicas y políticas.

pesca. Esta última actividad referida a la selección de la taricaya, en las riberas de los ríos, en tanto los huevos de las tortugas son los mejores recursos alimenticios.

Asimismo, según la información recogida en campo por Michael y Beier (2007), el patrón de asentamiento tradicional del pueblo Nanti se caracterizó por la conformación de unidades familiares extendidas que integraban entre 10 y 40 personas. Estas unidades se encontraban distanciadas unas de otras, por lo que las visitas entre sus miembros eran muy esporádicas. No obstante, este patrón de asentamiento cambió con la llegada de colonos en el contexto del inicio de las actividades de exploración y explotación del gas de Camisea.

Si bien no se tiene una relación exacta de su hábitat, debido a que son pueblos en situación de contacto, conocemos que el INDEPA realizó trabajos de campo, con el antropólogo Américo Baca Dorado, para detectar el sistema de gobierno interno. Se llegó a la conclusión que el contacto es reciente. El intercambio de comunidades es esporádico, y no como sugiere el Ministerio de Cultura, que sería fluido. El informe institucional señala que tiene autonomía en su administración local.

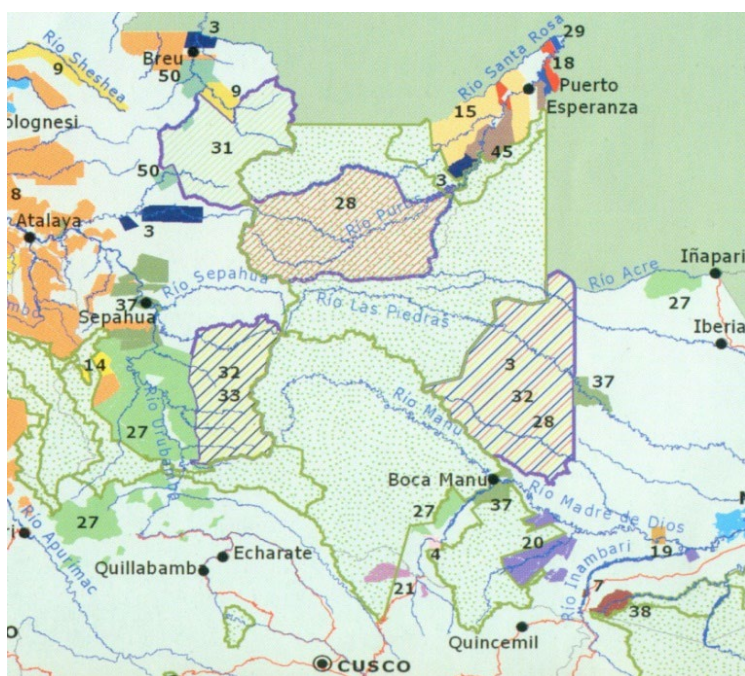
De acuerdo al informe de Américo Baca, los Nanti tienen escasa agricultura, privilegiando el cultivo de la yuca, el camote, el plátano y el tabaco.

Debido a la situación en aislamiento voluntario el censo que se aplicó el 2007 no los considera como pueblos con registro oficial.

X.3. COSMOVISIÓN NANTI

No se puede poner en claro los aspectos del comportamiento religioso que caracteriza su vinculación ancestral con la naturaleza, y recurriendo a la analogía que se puede establecer con los aspectos ideológicos registrados en poblaciones de filiación semejante hemos de concluir que, puesto que gracias al aislamiento han de haber preservado su magnitud poblacional suficiente como para conservar una estructura clánica, es posible que vivan en muy fuerte relación con los elementos naturales de su entorno, pues se deduce que sus creencias, como son en general las de todo pueblo tradicional de la Amazonía, son animistas y por tanto para ellos todo tiene energía, vida, y la renueva con una fuerza de la que el hombre es un componente.

XI. LOS MASHCO PIRO



28 *Mashco-Piro*

Gran parte de la población Mashco Piro vive en situación de aislamiento y rehúyen tradicionalmente el contacto, se calcula que la población puede oscilar entre un máximo de seiscientos y un mínimo de ciento cincuenta habitantes, los cuales ocupan un privilegiado territorio ancestral, pues están esparcidos en unas siete mil hectáreas de bosques naturales donde los efectos antrópicos eran mínimos hasta la irrupción de los madereros clandestinos.

Se ha identificado población Mashco Piro en la ubicación geográfica de las cuencas medias y altas de los ríos Manu, Los Amigos, Paríamanu, Las Piedras, Tahuamanu y Acre. En el ámbito de la Reserva Territorial Mashco Piro se ha detectado población en la cuenca del alto Purús y en el río Curanja, en las reservas territoriales Mashco Piro, Madre de Dios y Murunahua, creadas entre los años 1997 y 2002. Se reportaron ataques sorpresivos a los caseríos de Monte Salvado y Puerto Nuevo, situadas en las tierras ancestrales de los Mashco Piro, comunidades afectadas sólo accesibles por vía acuática, y tras su destrucción (cuyo fin era el robo de alimentos y enseres) los vecinos de esos lugares fueron evacuados para seguridad de la población en situación de aislamiento.

XI.1. UBICACIÓN Y CONTEXTO HISTÓRICO

Tienen distinta ubicación con respecto a los pueblos relacionados Yine y Piro urubambinos, no se asientan en las riberas de los frecuentados cursos de agua de la red fluvial que dominan sus parientes del Ucayali, sino en plena selva virgen. Esa diferencia ha condicionado menor frecuencia de contacto con visitantes u otros pueblos, pues aunque sus desplazamientos terrestres son considerables no buscan en ellos, como tradicionalmente lo han hecho por milenios los ribereños, comerciar ni lucro por el intercambio, sino vivir en independencia; incluso rechazan a las demás naciones vecinas y son temidos porque defienden su territorio sin admitir intrusiones.

Su cultura, por ello, es mucho más conservadora y tradicional, incluso la lengua es más arcaizante. Pero el aislamiento que guardan, sin poder recurrir a otros agrupamientos humanos para enfrentar a los agentes transformadores de la Amazonía, que se han hecho presentes en las apartadas zonas del Alto Madre de Dios (el Amarumayu de los incas), se ha vuelto en contra suya.

En la actualidad este grupo étnico experimenta el amago constante de extractores y campesinos desplazados de la sierra. A consecuencia de conflictos y enfermedades epidémicas difundidas por esa población, a las que no pueden resistir por falta de inmunidad adquirida, se ha dado en la última mitad de siglo XX una gran reducción de su población.

Actualmente los Mashco Piro (extendidos hasta la zona de Iñapari, frontera con Brasil) son considerados un pueblo en peligro de extinción, y se ha reservado sus territorios especialmente en las reservas Mashco Piro, Madre de Dios y Murunahua. Por efecto de la actividad turística ha adoptado la denominación

de comunidad nativa Isla de los Valles, nombre que resalta su posición en las colinas montañosas que se extienden en esta extensa cuenca.²¹⁴

Su territorio se encuentra ubicado en la margen izquierda del río y tiene una diversidad de flora y de fauna equiparable a la reserva vecina del Manu. Sus elaboradas artesanías ornamentales para confeccionar pulseras, collares y tejidos, tienen como base la riqueza forestal y faunística, son hechas con plantas, fibras vegetales, semillas y raíces selváticas. Su elaboración de vestimenta y de cerámica decorada se distingue por el diseño pintado consistente en figuras geométricas (marrones rojizas, negras, blancas, etc.) típicas de su estilo, arte que dominan ambos géneros. Sus flechas se distinguen por el diseño de las puntas, elaboran arcos de chonta y telas de corteza (pijuayo) adornadas con plumas. El hombre viste *kushma*, las mujeres pampanilla de algodón. Viven de la caza y de la pesca, van muy pintados de achiote y huito.

Aproximadamente desde el 2011, un segmento del pueblo mashco piro ha intensificado sus visitas a localidades fuera de su territorio tradicional. Estos encuentros se dan, principalmente, en las márgenes del río Manu y en las comunidades nativas Shipetiari y Diamante, donde habita población amarakaeri²¹⁵.

XI.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Dice el padre Joaquín Barriales que, desde los primeros contactos, los pueblos Mashco se mostraron dispersos, es decir exógamos, siempre sujetos a los bosques.

“El grupo más numeroso que se encontró fue el de los Amarakairis del río Apanene, afluente del Shirive. Constituía su poblado un núcleo de unas ciento cincuenta casas, todas ellas diseminadas arbitrariamente alrededor de una central muy grande. Posteriormente se pudo establecer la forma de constitución de sus poblados estables, ya que con frecuencia se encontraron tambos provisionales, de fácil abandono en caso de visitas inesperadas.

Aparentemente la casa central, y más grande, es redonda, aunque en realidad en

214 INDEPA. *Aportes para la interculturalidad*. Lima. 2008; p. 12

215 DEFENSORÍA DEL PUEBLO. 2016. Informe N° 004-2016-DP/AMASPPI-PPI “La protección de los derechos del pueblo mashco piro en situación de aislamiento y de las comunidades nativas del río Alto Madre de Dios”.

su interior es rectangular. El techo cae hasta el suelo ocultando su forma interior y redondeándose en los extremos”.²¹⁶

En vista que hemos encontrado esta referencia, es importante reseñar que los Mashco tienen una estructura propia a tomar en cuenta:

“Las casas pequeñas que la rodean son rectangulares y de arquitectura no muy fina, siendo viviendas individuales de cada familia. La casa central es comunitaria y en se desarrollan todos aquellos actos necesarios para la supervivencia del grupo: ceremonias religiosas, rituales, fiestas y asambleas del clan.

Todas las construcciones están asentadas sobre un gran patio limitado, bien por las chacras, la selva alta o por el río. Por regla general solamente existía la casa grande, de forma ovalada en su exterior para todos los que conformaban el clan. Algunas familias hacían pequeñas casas aparte, con la única finalidad de estar más cómodos y poder librarse de zancudos y murciélagos. Pero nunca la casa grande estaba deshabitada, siempre vivía alguien en ella, por lo general el curaca, quien la mandaba construir y dirigía su tamaño y características. Dentro de ella cada familia tenía su lugar reservado, determinado por el fuego individual, con tarimas o barbacoas un poco elevadas para poder sentarse cómodamente sobre ellas colgando los pies muy cerca del fuego para calentarse o espantar a los zancudos.

Dentro de esta casa, los solteros, tanto hombres como mujeres, no podían vivir mezclados de cualquier forma, sino solamente aprovechando el fuego de sus padres, de su hermana mayor o de su tía, quienes cuidaban de ellos.

También en la casa central se instalaban las visitas de forma que nadie quedara sin techo en las noches.

Todas las fiestas del grupo se celebran en la casa grande. Se toman el masato en el patio exterior y se entra dentro a cantar y bailar.

También se usa para las peleas, manifestación guerrera del grupo, parte esencial de una fiesta. Las peleas son individuales o comunitarias. Si hay invitados, comienza la pelea por el curaca y luego participan todos. Terminada ésta, se

216 P. BARRIALES, Joaquín & Adolfo Tarralba, *Ob. cit.*, Lima; Santiago Valverde, pp. 11 y 12

realiza la reconciliación, con escandalosos abrazos, gritería y masato.²¹⁷

Comenta nuestro autor que para los Mashco su propia denominación es sinónimo de fiereza o conflicto. El inicio de esta denominación estaba marcado de conflictos interétnicos. Recuerdan que los primeros que habitaron el área de los ahora Mashco, afluentes del río Carbón y Las Piedras han sido los Toyeris. Estaban los Huachipairis en el Alto Madre de Dios, en la zona de Inambari y Araza aparecieron los Arasairis y Sapiteris. Los Huachiperis sostenían grandes batallas contra los Toyeris, Arasairis y Sapiteris, aniquilándose mutuamente. En esa confrontación casi desaparecen los Toyeris, Arasairis y Sapiteris, predominando los Huachipairis tanto por el número como por su belicosidad. Por ello se denominarían Mashcos a grupos menores como los Toyeris, Iñaparis, Arasairis, Huachipairis, Manukiaris, Sireneris, Pukiries, Siriveris, Sapiteris y otros menores.

El hábitat es parte de la simbología entre los Mashcos:

“Todas las casas son construidas con palmeras pona y las hojas de palma (“crisneja”). De la corteza, gruesa y resistente, hacen paredes en forma de palizada, enterrando las partes inferiores en el suelo y amarrando las superiores con tamishi o sogá de monte. Los techos están sustentados por largos palos cubiertos con hojas de palmera bien dispuesta y seca, apuntalado todo ello con travesaños en los lugares de menos resistencia. Todas las culturas se aseguran con sogá de monte.

No hay ventanas ni compartimientos en las casas individuales, ni puertas que puedan cerrarse, sino simples aberturas en los costados. El fuego se hace sobre el suelo, en el mismo interior de las casas y a su alrededor van colocadas rajas de tronco para sentarse o apoyar la cabeza durante el sueño.

Si la casa es comunitaria tendrá aproximadamente unos treinta de larga por siete o más de ancho, con pequeñas entradas a sus extremos y dentro de ella un gran pasillo central con las divisiones de barbacoas y fuego para cada familia. En las caídas del techo algunos trozos se pueden levantar como troneras o ventanas. A las entradas se colocan grandes hojas de palmeras que las oculten. Nadie podrá entrar con sorpresa en tales viviendas, porque tendrá que inclinarse mucho para ingresar y será fácilmente visto desde dentro. Los distintos fuegos individuales

217 P. BARRIALES, Joaquín & Adolfo TARRALBA *Ob. cit., ibidem*.

forman una humareda impresionante que ennegrece las hojas de palmera de techo haciéndolas más duraderas.

La caída del techo es almacén de flecas, arcos, pieles, plumas y huesos, sogas colgantes con calabaza, etc. Clavados en el suelo junto a la barbacoa tienen algunos tubos de caña brava (*paca*) en los que introducen las puntas de las flechas ya talladas. También sobre el fuego colocan pequeñas ramadas para depositar carne asada, seca, yuca o frutas.”²¹⁸

La casa y la pesca son la actividad principal de los Mashco. Por ello el arma principal es el arco y la flecha. El material en el que se construyen es la *chonta* y las flechas son de caña con punta de *pifayo* o *paca*. Se diferencian de las usadas por otras tribus en la longitud de la caña y en la disposición de la pluma. Sus flechas son muy largas y para pluma emplean generalmente las de guacamayo, gavilán o pava. La cuerda del arco nunca ha sido de algodón silvestre tejido, sino de la sogá sacada del árbol cetico, llamada *vito*. Las flechas tienen una gran variedad de acuerdo a su uso y para los diferentes animales. Bien sean de *pifallo* o *paca* alguna vez las pintan de *wito* o de achiote, con adornos muy simples. También algunas puntas de flecha van envenenadas con una sustancia espesa resultante de cocinar colmillos de víbora, resinas venenosas y cortezas de árbol. Las flechas envenenadas únicamente son empleadas para la guerra, nunca para la caza.²¹⁹

Siendo nómadas los indígenas aislados, sin embargo, para pasar inadvertidos no usan canoas. Dependen de los recursos que su cultura perfectamente adaptada a la floresta les permite obtener de la flora y la fauna, por ello su ubicación se desplaza con las estaciones pues los animales también lo hacen y los recursos forestales están asimismo dispersos en tiempo y espacio, requiriendo ser colectados en su momento de sazón (frutos silvestres, cosechas de la chacra selvática) o de su madurez completa (fibras, resinas, maderas), viven en pequeños grupos de familias cooperantes en una flexible división del trabajo.

Cuando los niveles de agua en los caños son altos, se alejan de las playas, viven en el monte. Sin embargo, durante la estación seca, cuando los niveles de agua son bajos y en los meandros de los ríos se forman playas, acampan en éstas y pescan. Su mejor recurso, ya lo dijimos, son los huevos de tortuga, fuente

218 P. BARRIALES, Joaquín & Adolfo Tarralba, *Ob. cit.*, p. 13

219 P. BARRIALES, Joaquín & Adolfo Tarralba, *Ob. cit.*, p. 15

importante de proteínas, pero en este momento del año es más probable que sean avistados por los madereros y otros foráneos o por los pueblos indígenas vecinos ya contactados.

Entre los animales cazados está el tapir, el pecarí, los diversos monos y los venados, asegurando variedad de carnes, la pesca les da asimismo variados pescados. También consumen plátanos (variedad conocida como macho, propia del monte) y frutos secos, bayas, raíces y larvas.

XI.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA

No se ha empadronado comunidades Mashco Piro por esa renuencia, pero son observables sus migraciones estacionales, ya que ocupando escarpadas laderas entre hondas quebradas que en época de fuerte pluviosidad (la más alta del país) se colman de torrentes crecidos, su permanencia en uno u otro sitio depende de los riesgos y de las oportunidades que ofrece, tanto como de los recursos que en ellos se halle según la época del año. La actividad más importante para la subsistencia de las familias de los piro es la horticultura de roza y quema. En su economía tienen también actividades de recolección y de pesca. Se duda que usen de la siembra esporádica de yuca, plátano, maíz y camote.

XI.4. COSMOVISIÓN MASHCO PIRO

Dicen descender de un árbol. Es la raíz y el tronco común. Le llaman *Uamborome*. Todos la señalan como una planta real, y se precian de conocerla: se encuentra en la zona del Euri, Madre de Dios. Dicen que se remonta a la ancestralidad, pues en algún momento de la historia de tales pueblos han descendido de este árbol, pero cuando tienen culpa no se salvan porque son mordidos por las *Hunamei-shec*, las hormigas venenosas, que los hacen caer. Los buenos que se casan hacen sus viviendas en torno al árbol, aunque sufren mucho. El *Toto-Shin* es el espíritu malo. Es un gavián grande que vive en las alturas, puede agarrar con sus garras a las personas y llevárselas a las montañas. También se las puede comer en el vuelo. El Páucar vigila para que no llegue la segunda inundación hirviente, por eso vuela desde el amanecer cuidando que no llegue tal inundación. De las flores del árbol *Uamborome* nacen los pájaros.

“Ahora los ríos se secan, solo tiene agua el Euri. Bajan del Huanamei los Tonemi-Hindak y está ardiendo la selva, toda el agua hierve. Muchos mueren y ya no pueden volver al *Huanamei*, se los come *Mamasok* (el barro). Los que

logran subir, esperan a que las playas se sequen, el que no quiso bajar antes se lo come Mamasoc. Todo está bien, los primeros bajan y se van pescando río abajo y no regresan más. Hacen sus casas al lado del Huanamei, para cuando regrese el agua que hierve”.²²⁰

El panteón religioso está compuesto por la existencia de un ser sagrado máximo: *Mapak-karo*. El espíritu animista descansa en que cada animal, planta o fenómeno natural tiene su leyenda, su origen.

El Sol, es *Nee*. Antes vivía con su hermano en la tierra. Los hombres a causa del calor tenían su piel negra. A uno de ellos lo persiguieron a flechazos y mataron a uno de ellos, mientras el otro subió arriba y se quedó.

La Luna. *Peeje*. También era varón. Un día su mujer se descuidó en la cocina y dejó quemar el pescado que estaba asando, y tanto se enfadó que se fue de casa.

Las estrellas. *Shia-Shia*, son muchos hombres que tienen muchos esclavos y viven en lo alto. Hay varios importantes.

El rayo. *Evenka*. Es un hombre que se alimenta de sangre. Tiene muchos esclavos.

El trueno. *Yuperak*. Cuando era niño sus padres lo arrojaron al río y se convirtió en charapa (tortuga). Los de la tribu Apane mataron a su madre y él, saliendo del río, se vengó matándolos con una barra durísima, probablemente era chonta. Desde lo alto grita y busca a quienes se liberaron.

Tal espíritu animista hace que se conceptúe que los animales eran antes personas. Hoy en la actualidad viven en reserva territorial, gracias al D.S. N° 028-2003-AG, que le da el marco de protección legal.²²¹

220 P. BARRIALES, Joaquín & Adolfo Tarralba, *Ob. cit.*, p, p. 7.

221 GAMBOA BALBIN, Aída. *Situación de la Reserva Territorial Kugapakori, Nabua, Natu y Otros y la ampliación del Proyecto Camisea*. DAR. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. 2013. Pg. 5.

XII. LOS RESÍGARO

Es uno de los pueblos, que a diferencia de los demás en el Perú, son los únicos que no han retenido sus territorio ancestral en la zona preandina peruana, provendrían del río Caquetá y del Putumayo en territorio que actualmente pertenece al país colombiano.

En la actualidad viven en el departamento de Loreto. El pueblo Resígaro ha sido estrechamente relacionado con los pueblos Bora y Huitoto. Algunos autores señalan, de manera particular que este pueblo se haya integrado al pueblo Ocaína.

El Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana realizada en el año 2007, sólo se llegó a registrar una población indígena autoidentificada como Resígaro, asociado a Ocaína, sumando 37 personas residentes en poblado mestizo.

XII.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Se sabe que el pueblo resígaro ocupaba, tradicionalmente, un territorio comprendido por los ríos Caquetá y Putumayo. No obstante, la crisis social originada por las correrías y enfermedades propias del periodo de la explotación del caucho obligaron a este pueblo a desplazarse hacia la cuenca del río Ampiyacu, en la actual provincia de Mariscal Ramón Casrtilla en la región Loreto.²²²

Actualmente, el pueblo resígaro se circunscribe a la comunidad nativa Nueva Esperanza, en la cuenca del río Ampiyacu, provincia de Ramón Castilla, región Loreto. Esta comunidad fue reconocida en el 2017.

222 ALLÍN. 1976. A grammar of resígaro. Tesis doctoral. Universidad de Saint Andrews

La base de datos del Ministerio de Cultura, no refiere más que de manera breve, que los contactos con los integrantes de este pueblo se dieron de forma tardía. Y la escasa información sobre este pueblo se debe principalmente a que su población fue disminuida durante la época del caucho. Según Darcy Ribeiro y Mary Wise (1978): «Los resígaro constituyen uno de los pueblos que más sufrió por la incursión de los caucheros y por el contacto con nuevas enfermedades».

En el archivo de los pueblos de la familia lingüística arahuac, los registros del INEI, señalan:

“Los resígaros hablan huitoto porque migraron de territorio arahuaco a territorio hutoró. Los Resígaro no se entienden con ningún otro pueblo étnico de la Selva Peruana”.²²³

En el año 1993, no se ubicó en el Censo de Comunidades de la Amazonía, este pueblo formó parte de los pueblos indígenas no censados, pues probablemente se hallaban integrados a otros grupos. Como dice el actual censo estaban asociados a los Huitotos. De acuerdo a la misma fuente, la ubicación lo grafica en el Departamento de Loreto, provincia de Mariscal Ramón Castilla, en el distrito de Pebas.

XI.2. DATOS ADICIONALES

Según diversas fuentes (Allin 2008, INEI 2007, Ribeiro & Wise 1978) se ha observado que muchas familias Resígaro residen en comunidades de otros pueblos, especialmente cercanas a las comunidades Ocaina, pero con una concentración significativa en Pebas.

“En 1971-72 encontré a cuatro resígaro-hablantes adultos (Alicia Ocagane, sus dos hijas, Adelina y Rosa, y su hijo Pablo), y seis niños en Puerto Isango. Las madres de los niños eran resígaro pero los padres eran ocaína. Había también algunos ocaina-hablantes que reconocían su origen resígaro aunque no hablaban el idioma”.²²⁴

223 INEI. Resultados definitivos. *II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana* 2007. 2008. Pg. 27.

224 ALLIN, T. (2008) (1979) *Vocabulario resígaro*. ILV.

Como dato histórico en el mismo INEI referido, se señala que:

“El nombre de Resígaro aparece tardíamente en la literatura etnológica de Sudamérica. Walter E. Hardenburg los cita por primera vez en 1910 en una enumeración de la tribu Huitoto. En 1912, en los documentos reunidos por Roger Casement sobre las atrocidades del Putumayo se les menciona”.²²⁵

Una reciente investigación en el campo de la lingüística desarrollada por Jhon Jiménez, propone que, tomando en cuenta sus características acústicas, la lengua resígaro sea agrupada en el mismo conjunto del birmano y mizo.²²⁶

El 25 de noviembre del 2016 fue hallada sin vida Rosa Andrade Ocagane, quien entonces tenía 67 años de edad y era considerada la última mujer hablante de la lengua resígaro. Según informaron pobladores y autoridades locales, la muerte de Andrade habría sido producto de un acto de violencia. Sin embargo, el caso aún no ha sido esclarecido.²²⁷ Tras la muerte de Rosa Andrade, la única persona viva hablante de la lengua resígaro es Pablo Andrade Ocagane, hermano de Rosa, y que viene realizando una intensa labor en favor del rescate y preservación de su lengua materna, llegando a formar parte del equipo de documentación de la lengua y cultura resígaro del Ministerio de Cultura.²²⁸

El 27 de mayo del 2020, el Ministerio de Educación oficializó las reglas de la gramática de la lengua resígaro.²²⁹

225 *Ibid. Ob. cit.*, p. 27.

226 JIMÉNEZ, J. Un estudio fonético-acústico preliminar sobre las consonantes nasales sordas de la lengua resígaro (arawak). Lengua y sociedad. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, vol. 20, Nº 2. 2021; pp. 295-312.

227 <http://chirapaq.org.pe/es/justicia-rosa-andrade-resigaro-ocaina>

228 <https://letras.unmsm.edu.pe/noticias/difusores-e-investigadores-de-lenguas-indigenas-organizado-por-el-ministerio-de-cultura/>

229 *Ibid.*





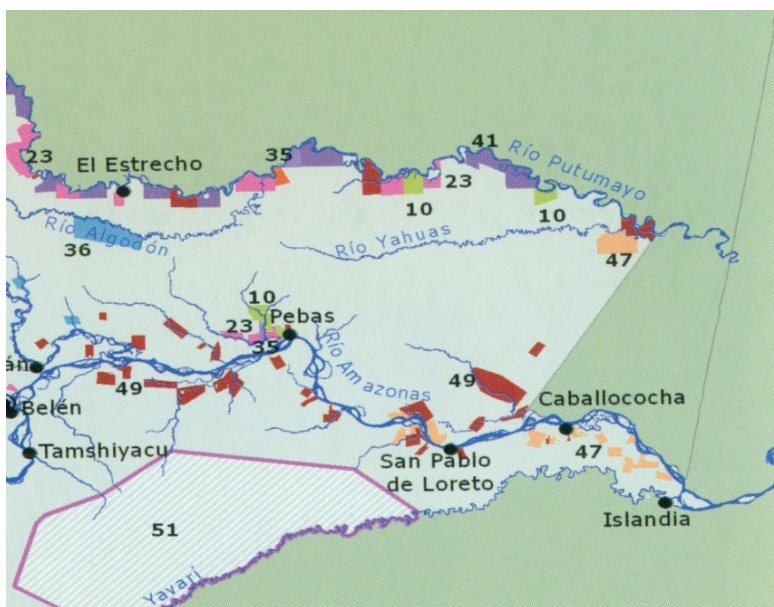






FAMILIA BORA

I. LOS BORA



10 Bora (Bóórää)

Dependiendo de cómo asumamos la clasificación de las familias lingüísticas, los Bora pertenecen (para muchos especialistas) a la familia Huitoto, para otros constituyen su propia familia lingüística. El término *bora*, foráneo, es tomado

por “Otros”, y por tanto no es el propio que use la gente que habla esta lengua para identificarse, sino que su autodenominación es *Míamúnaa* (‘gente’), o Miraña. Se asientan ahora en la cuenca del Ampiyacu, y sobre todo en sus quebradas anexas: el Zumún y el Yaguasyacu (con cinco comunidades) y en el Putumayo medio hay dos más. Su ubicación original, durante los siglos XVIII y XIX, era entre los ríos Caquetá, Cahuinari y Pupuña.

El pueblo Bora, cuya lengua pertenece a la familia lingüística del mismo fonema labio-velar de los lingüistas, según Solís (2009: 318), ha sido vinculado con los pueblos Murui-Muinani y Ocaina puesto que comparten una historia de desplazamientos. Los Bora, como para los Murui-Muinani y los Ocaina, se encontraban originalmente asentados en la actual Colombia, fueron trasladados a la fuerza al territorio peruano en las primeras décadas del siglo XX, en el contexto de la época del caucho y del conflicto entre Perú y Colombia.²³⁰

Bien se puede decir que los Bora son transfronterizos. Vienen desde Colombia, utilizando los afluentes del Putumayo, bajando por Igará y Paraná, en Colombia. A fines del siglo pasado la política esclavista de los caucheros ha diezmando la población. De acuerdo a las cifras oficiales del censo de 2007, se cuenta con 748 miembros.

Es común las malocas, como centros de reunión de la comunidad. Esta al tener un poste central se conceptúa míticamente como el centro cósmico, A través del tambor cósmico se logra ascender hacia las partes altas para dominar el mundo. A estas ceremonias le llaman Kumubä.

Según Mireille Guyot, el habla Bora está relacionada con la lengua Miraña del Caquetá.²³¹ Pero por razones del caucho (es decir, sinrazones) migraron a la fuerza:

“A fines del siglo XIX, como consecuencia de la explotación del caucho, los Bora sufrieron un grave proceso de desestructuración demográfica, viéndose la población reducida de 15000 personas a solo 427, en un lapso de solo 30 años”.²³²

230 Estos datos contrastados se encuentran en la base de datos del Ministerio de Cultura. Referencia básica es la de Gustavo Solís Fonseca.

231 GUYOT, Mireille. “La maison des indies Bora et Miraña”; *Journal de la Société des américanistes* 61: 141-176. Paris, 1972.

232 MAYOR APARICIO, Pedro. *Ob. Cit.* P. 281.

Pese a esta debacle demográfica ocupan comunidades reducidas poblacionalmente las riberas de los ríos Ampiyacu, Putumayo y Yahuasyacu. También se puede hallar población bora en Colombia, bajo esa misma denominación. Se encuentra establecida principalmente en la cuenca de los ríos Caraparaná, Caquetá e Igaraparaná, con una población estimada de 1940 personas en territorio colombiano.²³³ Los del lado peruano han llegado a desarrollar el turismo vivencial, lo que dice de la economía de autosostenimiento en base a los recursos culturales.

Dos federaciones son las que coordinan la defensa de sus derechos:

- Federación de Comunidades Nativas del Río Ampiyacu, FECONA
- Federación de Comunidades Fronterizas del Putumayo, FECONAFROPU.

Son reconocidos, al igual que los otros pueblos del área, por el uso del *maguaré* (castellanizado en el Perú como manguaré), que es el instrumento percutivo con el que se establece la comunicación a larga distancia codificando en un sistema rítmico el natural desenvolvimiento de su habla, el bora, con reducción al modo tonal silábico al abstraer su real realización acental. Ese sistema propio de comunicación ha servido tradicionalmente para transmitir mensajes a larga distancia entre las grandes casas multifamiliares, y se distinguen sus artesanos en la prolija construcción de tal instrumento, basado en el ahuecamiento de dos troncos de tamaños adecuados, uno mayor (llamado macho, mientras que su pareja es femenina) y su persistencia a pesar de la persecución a que fueron sometidos les ha dado un atractivo más para impulsar el desarrollo sostenible a partir del turismo.

Existe el uso común Su vestimenta se caracteriza por tener la corona de plumaje colorido, de arará y paujil, como símbolo de prestigio.

La población estimada, en el Perú y en Colombia, de 3000 a 4000 habitantes, el mayor número de los cuales vive en afluentes ya del Amazonas, a orillas de los ríos Ampiyacu (cerca de Pebas) y su afluente izquierdo Yaguasyacu, del departamento de Loreto, y del río Putumayo en el límite con Colombia, como ya dijimos.

233 TELBAN, Blaz. “Bora”; *Grupos Étnicos de Colombia. Etnografía y Bibliografía*: 149-153. Cayambe. Ecuador. Ediciones Abya-Yala. 198

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

A raíz de los abusos por parte del sistema de explotación del caucho y otros, además de las muertes por maltrato y violencia de todo tipo, al instaurarse un sistema esclavista, se han generado enfermedades que han disminuido la cantidad de individuos, llegando a menos de mil personas en el año 1940. Por cuanto en el año de 1886, a principios de la explotación cauchera, había alrededor de 20 000 boras al noreste del Amazonas, y más de trescientas personas huyeron por el río Caquetá al Brasil.²³⁴ En ese tiempo, los patrones trajeron a un gran grupo de boras, huitotos y ocainas de Colombia al territorio peruano.²³⁵

Al permanecer tan solo en sus localidades originales quienes eludieron tal recluta, así como remanentes de sus primos huitoto y ocaina, con otras varias etnias de otras lenguas que sufrieron igual trato, se consumó un etnocidio del cual el país no ha dado reparación: los descendientes de una población Bora original superior a los veinte mil habitantes en el Trapecio Amazónico llegaron a verse reducidos a ser menos de mil personas, y no todos ellos tuvieron la oportunidad de retornar en paz, pese a las garantías que en papel les brindó el Tratado Salomón Lozano, cuyos términos fueron dados a conocer en 1922, pero su ejecución se demoró mucho. No se sabe bien cuándo ocurrió, entre los boras surgió un curaca que se convirtió en leyenda: Sogalma, cuya rebelión tuvo visos de alzamiento en armas, pues secuestró a algunos capataces. Perseguido por gendarmes, fueron recluidos en una inmensa maloca, él y sus pocos seguidores capturados, e incinerados vivos. Esta matanza se recuerda como “la quema de la maloca de Atenas”.²³⁶

Los Bora son grupos que están residencialmente ligados a los grupos Huitoto, pues comparten características el contexto y la residencia de este grupo étnico. Su origen parte de la margen izquierda del río Caquetá, ahora en Colombia, pues como se ha mencionado líneas arriba fueron llevados fuera de ese lugar

234 En 1909 Walter Ernest Hardenburg, ingeniero que conoció la Amazonía ofreciendo sus servicios, fue secuestrado tras ser testigo de las atrocidades contra nativos y rivales de la casa Arana; publicó, ya en su patria, un libro de elocuente título: *Putumayo: The Devil's Paradise*, reuniendo las denuncias periodísticas, ilustradas con crudeza, hechas por él en *Truth*, semanario londinense de larga trayectoria ya por entonces.

235 Benjamín Saldaña Roca, periodista, presentó una denuncia penal en Iquitos contra los empleados de la empresa de Arana, acusándolos de estar cometiendo crímenes contra los indígenas del Putumayo: secuestro, violación, tortura, mutilación y asesinato (Valcárcel 2004, p. 51).

236 <https://redfilosoficadeluruguay.wordpress.com/2017/04/05/la-fiebre-del-caucho-y-el-genocidio-indigena-del-putumayo-colombia/>

de origen, por los patrones caucheros, sufriendo violencias y maltratos que han sido denunciados por testigos, primero, y luego investigadas oficialmente. Trasladando así a un gran número de Bora hacia el Perú y ubicándolos en el río Ampiyacu, terrenos que habían sido ocupados por otros pueblos indígenas.²³⁷ Se considera terminado por dicho Tratado Salomón-Lozano el conflicto internacional que suscitó la Casa Arana, pese a las reivindicaciones violentas de Leticia y el Putumayo, que tuvieron lugar una década después, acalladas con el asesinato de un presidente nacionalista en Lima.²³⁸ Este acuerdo de límites fue firmado el 24 de marzo de 1922, pero ratificado recién en marzo de 1928.

Desde el 2015, después de la formalización y oficialización del alfabeto bora, en las comunidades de las riberas de los ríos Ampiyacu, Yaguasyacu y Amazonas, se ha experimentado un proceso de revitalización de la lengua bora. Así, por ejemplo, son cada vez más frecuentes las producciones literarias en lengua bora, así como los cursos y talleres que tienen como objetivo la puesta en valor de dicha lengua. Todo ello viene teniendo un impacto positivo en la identidad de las personas pertenecientes a este pueblo o con ascendencia en él.²³⁹

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Antiguamente los Bora vivían en grandes casas comunales; es decir un clan ocupaba con su jefe. Y estas a su vez, estaban separadas de otras a media hora de camino. Los bora construían plataformas grandes para que toda la familia pudiera dormir sobre esteras, a una altura de 1.80 m, aproximadamente, del suelo. El jefe y su familia ocupaban de manera inmediata el fondo de la casa, considerándose así el lugar de honor.

La residencia patrilocal, es decir donde la fuerza de la descendencia radica en los padres, daba autoridad al jefe del linaje y tanto ésta como la religiosa (centrada en ceremonias de baile colectivo) eran transmitidos en el cargo político (carrera ceremonial) al primogénito, en razón de la línea parental; las relaciones familiares, sin embargo, no seguían un orden diferencial ni se distinguía grados de parentesco por ramas.

237 Referencias consignadas en la base de datos del Ministerio de Cultura, a la que añadimos las que se encuentran en el CAAAP e INDEPA. Véase la bibliografía institucional.

238 Tratado de Límites y Navegación Fluvial entre Colombia y el Perú, 1928.

239 NAPURÍ, A. (2016). Revitalization of the Bora language. *Handbook of Research and Practice in Heritage Language Education*, 787-799.

Es así que todas las casas comunales tenían un *manguaré*,²⁴⁰ el mayor instrumento conocido, compuesto de dos troncos labrados como tubos con una embocadura y dispuestos en paralelo a fin de ser percutidos alternadamente con mazos de jebe (por ingrata analogía, el material que acarreó tanta desgracia) y son usados tan solo bajo las órdenes del jefe para mandar mensajes a otros grupos lejanos a cuatro o cinco horas de ahí.²⁴¹ A pesar de que la forma de vida de los Bora ha cambiado, los manguarés han subsistido como un instrumento importante para la comunicación entre grupos,²⁴² aunque ahora se le dé un sentido simplemente estético. A esto se suma que en la actualidad se han introducido otros instrumentos como las flautas de pan o también denominados Sikus, con clara connotación andina.

1.3. ACTIVIDADES ECONÓMICAS

Tradicionalmente, los boras se han dedicado a la agricultura de pequeña escala, para lo cual han puesto en práctica un sistema de cultivo en barbecho, que tiene como característica resaltante la existencia de ciclos de ocupación y abandono de la tierra. Así, el ciclo inicia con el cultivo y termina con el barbecho. Tal como lo demuestran Denevan *et al.* (1986),²⁴³ el abandono cíclico de las tierras de cultivo responde entre los boras a una estrategia consciente que tiene como objetivo permitir la regeneración de los suelos posteriormente al desgaste ocasionado por la agricultura.

I.4. COSMOVISIÓN BORA

Según la cosmovisión Bora, el Dios Creador del mundo, y a su vez del ser humano, es llamado Píívyéjî Niimúhe.

Los Bora conciben que la era del caos era importante. Dicen, antes no había

240 Elaborado por indígenas del pueblo Witoto, empleando la técnica tradicional de las brasas y madera, bejucos y látex de shiringa. La decoración se inspiraba en la espiritualidad del pueblo indígena Witoto.

241 SEIFART, Frank; Julien MEYER, Sven GRAWUNDEr & Laure DENTEL. 2018.

242 De acuerdo a la base de datos del Ministerio de Cultura, el uso tradicional que se le viene haciendo, recogido por Pedro Mayor Aparicio y Richard Bormer, se mantendría, aunque hay documentos recientes que señalan que se ha introducido los instrumentos de viento (Meyer J.; Laure Dentel & F.Seifart 2012)..

243 DENEVAN, W., Treacy, J. M., Alcorn, J. B., Padoch, C., Denslow, J. & Flores, S. (1986). Agricultura forestal indígena en la Amazonía Peruana: mantenimiento Bora de los cultivos. *Amazonía Peruana*: (13), 9–34. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi13.185>

la tierra, solo el agua, donde moraban los espíritus malos. Luego recién apareció la tierra con forma de los senos de la mujer. En ese espacio maternal se sembró la yuca dulce, la yuca brava, que es la venenosa, el tabaco y la coca. Cuatro elementos de importancia insospechada. Del pezón salieron muchas plantas. Al creador de las plantas se le llama *Nimuhé*. Al terminar su creación se preguntó que, de nada había servido haber creado los frutos si nadie los iba a comer, después de lo cual, recién creó al hombre. Pero este era desobediente, por lo que lo expulsó lejos, para que solo comiera frutos, lejos de la chacra.²⁴⁴

Eso nos dice que la cosmovisión Bora es naturalista. En su concepto el hombre surge o aparece después de las plantas. Por ello es que antes que el sistema de parentesco y la familia, requieren de la naturaleza como ser eminentemente vivo, ser de importancia para la subsistencia. A eso obedece que el bora encuentre en la naturaleza a su madre. La actitud partenogenética de la naturaleza está presente allí. De eso se deduce que la tierra tiene simbolismo femenino, matriarcal, como el seno de la madre. El líquido divino que da vida y origen como a las plantas.

El tabaco y la coca, que son elementos importantes, también tienen raíz simbólica. El tabaco es resultado de la saliva del Creador. De ella retoma el tabaco, por eso es divino, tiene carga religiosa. Incluso en otras versiones las partes del cuerpo como los huesos fueron hechos del talla del tabaco, la piel de la corteza de la misma planta. Pero la mujer para que le haga compañía al primer hombre está hecho de la yuca buena, de la raíz de la *cashapona* y que al ser tapado en una olla de barro, con hojas de plátano, apareciera *Wha*, que es la denominación bora de la mujer.

A continuación, dos mitos que reflejan el componente simbólico del mismo:

“Como el hijo del Creador no tenía dónde dormir, pensó armar un tambo con hojas de plátano y *huamansamana*; pero no le salió bien: con la calentura del sol se deshacía. Viendo que no era capaz de hacer una casa, le preguntó al Creador y él le dijo: “Al mismo palo (tronco) de yuca que usas, sácale cuatro horquillas y préndelas en la tierra; sobre ellas pon una viga y luego comienza a buscar palos más largos y yo te daré mis venas, que las llamarás *tamshi*’ (bejuco), con las cuales amarrarás los palos. Luego te daré hojas de *irapae* o *caraná* que llevarás sobre

244 MIBECO RUIZ, Manuel. “Bora. Su cabello protege al Mundo”. En *El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*. AIDSEP y Fundación Telefónica. Lima. 2004. Pg. 103.

la ripa de *cashapona*. Mandaré a mis dos hijos tejedores, los chinchilejos verdes (libélulas) para que te enseñen cómo tejer el techo”. Y así fue hecha la maloca. Cuando el Creador vio que estaba lista, transformó el palo de yuca en palo de rosa o moena, que actualmente utilizamos. Y dijo: “La Maloca será mi retrato, te va a cuidar de la lluvia, del sol y será el lugar donde alguna vez vas a criar a tus hijos y donde me vas a ofrecer de lo que te doy (yuca, tabaco, coca)”. Por eso la Maloca representa a nuestro abuelo o Creador”.²⁴⁵

Como puede entenderse que la maloca es un microcosmos, en el que se encuentra inmersa la simbología de muchos elementos que son cotidianos en la vida de los Bora, lo que dice de su carácter mágico.

Ellos son de presentar el canto y danza como centro de rito y celebración en lo que es ciclo vital. Para ello el manguaré es especial medio de transe. Tiene connotación sexual, como el tambor chamánico que sirve para los viajes siderales.

Por ello el instrumento ha merecido varias recopilaciones entre los que encontramos.

“El hijo del Creador y su mujer tuvieron su hija, pero sin haber tenido relación sexual, sólo por el poder del Creador. Su papá la cuidaba para que no tuviera problemas, pero cuando la joven creció le dijo a su papá: “Padre, necesito tener un hombre para que me acompañe en todo momento de mi vida, además no hay quién disfrute del producto de mi chacra”. Entonces, un día, cuando su padre estuvo solo en la casa, cogió almidón de yuca de su mujer y moldeó a una persona, que sería su primer hijo varón o pareja de su primera hija. Cogió una porción de hojas secas de tabaco y la envolvió como cigarro, lo prendió y con el humo sopló la figura. Al instante tomó vida un nuevo hombre al que dejó sentado en su banca. Luego avisó a su hija que encontraría a un hombre en su *maloca* (casa), pero que no debía tocarlo. Cuando ella vio al hombre, como le pareció simpático, desobedeció y lo tocó. Entonces él se convirtió en Nííwa (semen) y cayó por la rendija de la puerta, donde la tierra se poblaría de varones. Su alma cayó dentro de la tierra del nacimiento, y el olor y el color del semen se transformaron en comején (termita). Al ver que su hijo no estaba, su padre no comía de la pena que tenía y, al no saber qué hacer para encontrarlo, decidió

245 Versión de Manuel Mireco Ruiz, Curaca de la comunidad de Brillo Nevo. En *El Ojo Verde*. Fundación Telefónica y AIDSESP. Lima, 2004; p. 104.

consultar al Creador, tomando su *ampiri* (esencia de tabaco y sal de monte) y su coca. El Creador le avisó que su hijo estaba en la chacra y allí se fue. A eso de las cinco, cuando canta el chinchilejo, escuchó dos veces que le llamaban papá. Buscó por todos los sembríos hasta que vio un árbol que no era común ver a la orilla de la chacra y entonces sintió que ese árbol era su hijo. Regresó alegre y se lo contó a su mujer y luego tomó su *ampiri* y su coca para comunicarse con el Creador y así él le dijo: “Mira, *Pitné Anumeí Niimúhe* (hombre de centro de maloca), tu hijo está en la chacra y mañana tú mismo vas a preparar sal de monte, *ampiri* y coca, y tu mujer.”²⁴⁶

En el mito se percibe la relación del sexo con el origen de la comunidad, y esta con la tierra como elemento central de agricultura incipiente. Lo mágico a través del soplo del tabaco. La prohibición del acceso sexual a lo masculino dice del tipo de emparejamiento. En suma una relación importante para analizar de los datos y símbolos del mismo.

Los Bora creían por su tradición en el mundo de los espíritus, es por ello que realizaban ceremonias de danza para calmar a los espíritus, si no lo hacían podían ocasionar enfermedades y peleas entre las personas.

La cosmovisión Bora también se manifiesta en las prácticas artesanales de este pueblo. Así, por ejemplo, tal como ha evidenciado Gerdes (2013), en la cestería bora existe una forma geométrica básica a la que el citado autor llamada “mariposa”, la cual permite a las mujeres bora tejer y simbolizar elementos de su cosmovisión.²⁴⁷

Asimismo, entre los boras, el trabajo debe ser siempre consagrado al ser creador. Por ello es que cada vez que se inicia una faena se debe preparar coca, *ampiri* y sal silvestre. La sal silvestre es extraída del monte, la misma que se mezcla con el *ampiri*, que es extraído del tabaco. Tradicionalmente, dichos insumos eran preparados y usados por el jefe de la maloca, quien tenía la obligación de convocar a su familia y vecinos para compartir coca, al mismo tiempo que en conjunto planificaban las acciones a implementar en el trabajo.²⁴⁸ Mediante estos actos rituales, los boras garantizan la protección y guía de sus ancestros.

246 *Ibid.*, p. 105.

247 GERDES, P. *Geometría y cestería de los Bora en la Amazonía Peruana*. Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural – DIGEIBIR. 2013.

248 PANDURO, E. *Filosofía del trabajo en la cultura Bora*. 2022.

Otro mito de origen es recogido por Oliberio Butana, refiriendo al “Padre de sobre las cosas”:

“Un día dos hermanos, perjudicados por sus enemigos, fueron a buscarlo.²⁴⁹ Al anochecer se acostaron y durmieron. Despertó uno de ellos y oyó cantos. Su hermano también despertó y escuchó lindas canciones, desconocidas para ellos. Se pusieron de nuevo a caminar en la dirección de los cantos. Al amanecer los cantos cesaron para reanudarse solo al anochecer. Los hermanos seguían caminando ... Un día se encontraron frente a un viejecito que les preguntó:

— Hijos ¿cómo han venido hasta acá? ¿Por qué me siguen?

— Los jóvenes respondieron:

— Venimos por las canciones que canta usted.

— Bueno

Entonces, les agarró el ancianito y les declaró que Él era el *Padre-de-sobre-las-cosas*, y les enseñó sus canciones. Ellos las aprendieron hasta que pudieron cantarlas. El ancianito les transformó y se los llevó posiblemente al cielo. Ahí se adiestraron los dos hermanos. Cuando bajaron, se fueron nuevamente por su camino y llegaron a su casa. La mamá extrañaba mucho tan larga ausencia ... Los creía muertos ...

Los dos se echaron en su hamaca pero se olvidaron decir a la mamá que no les tocara. Y se durmieron. Entonces la mamá volvió de tres a cuatro días, se fue a moverle a uno, le tocó la cabeza y se le cayó ésta. Asustada la mamá lo cogió. Despertó en ese momento el otro hermano y dijo:

— Mamá, no deberías tocar a mi hermano.

— Y cogiendo la cabeza, se la pone a su hermano.

249 El mito se refiere a la búsqueda del mencionado Dios.

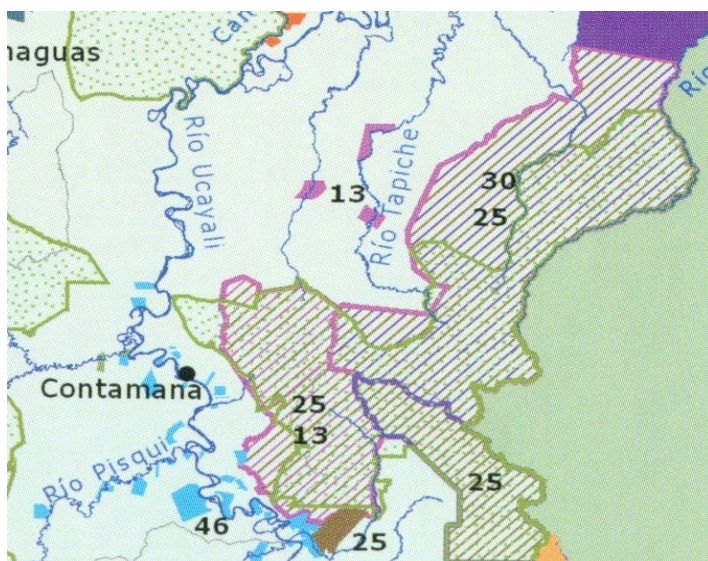








FAMILIA CAHUAPANA



13  *Cahuapana*

Son hablantes de una lengua que pertenece a la familia lingüística que se encuentran ubicados en los departamentos o regiones de Loreto y San Martín. En Loreto, pertenecen a la provincia de Alto Amazonas, y distritos de Salsapuerto, Jeberos, Lagunas, Santa Cruz, Teniente Cesar y Lopez Rojas. En San Martín, las provincias del Datem del Marañón, Lamas y San Martín, distritos de Cahuapanas, Caynarachi y Papaplaya.

Esta familia está enraizada y tienen vinculación con los Jívaros. Integran a los pueblos de los Jeberos y Chayahuitas. Lo confuso para muchos es que se entienda que los SHAWI son los Chayahuitas, o conocidos también como tales, y los Jeberos son los SHIWILU; ambas denominaciones con las que trabajaremos en tanto en la actualidad hay mayor reconocimiento al respecto.

De acuerdo a la versión oficial del INEI, se aclara algo que la antropología lo había señalado con anticipación:

“Según el XI Censo de Población y VI de Vivienda 2007 (CPV) y II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007 (CNA), se indentificó que la familia lingüística Cahuapana presenta tres etnias que son: Chayahuita, Jebero-Chayahuita y Jebero los que agrupan un total de 21 mil 776 habitantes”²⁵⁰

A nivel de habitantes reseñan que son 21,776 habitantes, siendo el Chayahuita el de mayor población, 21424 y quedando en 552 los Jebero Chayahuita y los Jeberos, propiamente dichos. Por razones académicas se ha visto por conveniente mantener la clasificación de los dos grupos etnolingüísticos.

Nominados sus hablantes como Motilones, que habitaban a ambos lados del Marañón, se perdió, primero, el idioma lamisto (en el sur de su territorio) ante el avance del quechua en el Huallaga, por la presencia de españoles, a quienes acompañaban *mitmas* andinos, y a su vez captaron, por contacto de lenguas, a la población Parapapura, habitantes de las nacientes del río de ese nombre y del Sillay, quizá anteriormente hablantes del muniche. Esta lengua es ahora recordada por muy pocas personas (diez). En verdad podemos decir que es una lengua casi inexistente; lamentablemente.

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Desde 1538, al ser fundada Moyobamba—por Alonso de Mercadillo y Diego Núñez— fueron éstos los primeros españoles en contactar, en el territorio Chayahuita, con las variadas etnias entonces existentes en el área pedemontana del norte. Los indígenas capturados en tierras bajas para ser reducidos en ella estuvieron en relación conflictiva (ya que se reunían lenguas y naciones distintas) pero sin alternativa, ya que la pax misional los oponía deliberadamente. Con la entrada de los misioneros jesuitas en escena se estableció un contacto permanente,

250 INEI. Resultados del II Censo. La referencia 6. Familia Lingüística Cahuapana. 2008.

llegando a instalarse encomiendas y corregimiento en las poblaciones reducidas, y por mucho tiempo esta etnia tributó, es decir, con su trabajo pagó los impuestos que los españoles cobraban por derecho de conquista.²⁵¹

Muchos de los datos que a continuación se presentan se encuentran en diversas fuentes electrónicas que es necesario mencionar y no darlas por verdades absolutas en tanto son construcciones masivas sin autoría responsable única.²⁵²

De acuerdo a la versión de Pedro Mayor Aparicio, en su Atlas de los Pueblos Indígenas de la Amazonia, revisado a la luz de otras referencias, coincidimos en señalar que en efecto, en 1654 los Chayahuitas se asentaron en una misión junto con los Jéberos y los Munichí, siendo la población severamente afectada por numerosas epidemias. Con la expulsión de los jesuitas, la mayoría de la población abandona las misiones. Ante el avance portugués (partidas esclavistas denominadas *bandeirantes*) se creó la Comandancia Militar de Mainas, y las guarniciones militares se mantuvieron al servicio de los indígenas. En este período, los chayahuitas trabajaron como cargadores y canoeros(bogas), encargándose del transporte de mercancías y bienes manufacturados que circulaban entre la Selva Baja y la región de San Martín.²⁵³

Las últimas décadas, acorde al desarrollo de la Amazonía, se ha impulsado el contacto fluvial, por el que la economía nacional ha merecido mayor atención. Hoy es parte del desarrollo de San Martín y Loreto.

II. CLASIFICACIÓN

Esta familia lingüística conserva dos grupos étnicos: Chayahuitas, Shawi y Jéberos (Shiwilu).

251 Extracto de la base de datos del Ministerio de Cultura. <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/shawi>

252 Estas son algunas de las páginas referidas: <http://bdpi.cultura.gob.pe/familia/cahuapana>
<http://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-cahuapanes/>
http://www.peruecologico.com.pe/etnias_chayahuita.htm

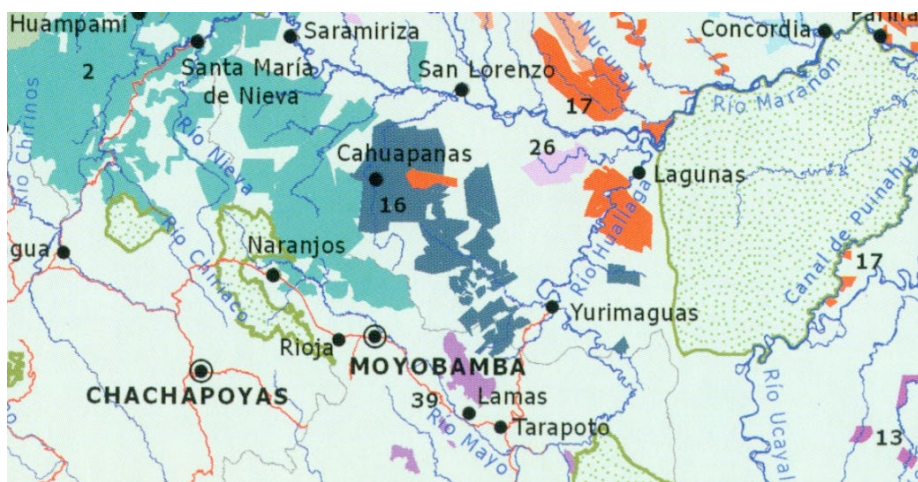
253 MAYOR APARICIO, Pedro y Richard BODMER. *Ob cit.*, p. 241.

III. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Departamento	Provincia	Distrito
Loreto	Alto Amazonas	Balsapuerto
Loreto	Alto Amazonas	Cahuapanas
Loreto	Alto Amazonas	Jéberos
Loreto	Alto Amazonas	Lagunas
Loreto	Alto Amazonas	Morona
Loreto	Alto Amazonas	Tte. César López
Loreto	Alto Amazonas	Yurimaguas
San Martín	San Martín	Papaplaya

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA CAHUAPANA

I. SHAWI. CHAYAHUITA



16  Chayahuaita (Shawi)

Yris Julia Barraza de García, indica que:

“La denominación “Chayahuaita” es usada para denominar al pueblo y su lengua por parte de la población mestiza y en la literatura antropológica y lingüística. Pero los mismos indígenas, cuando hablan en castellano, se autodenominan y llaman en su lengua Shawi”; aunque cuando hablan en “Shawi” se refieren a su lengua con el término “Kanpunan” (que se puede interpretar como ‘lengua en ti y de mí’).²⁵⁴

²⁵⁴ BARRAZA DE GARCIA, Yris Julila. “¿Es la Lengua Shawi una lengua activa?”. En *Memorias del Congreso de Idiomas de Latinoamérica-II*. 27 -29, octubre, 2005. University of Texas at Austin, p. 1

Los Shawi, cuya población habitaba en ubicaciones cercanas al río Paranapura y sus afluentes (Cahuapana, Shanusi, Sillay y Supayacu) en las regiones de Loreto y San Martín, tienen actualmente una presencia muy mermada, que se centra en ese sector de la nueva provincia fronteriza del Dátem del Maraón. Sus denominaciones tradicionales, Shayabit y Chawi (pronunciada ésta *Tshahui*), han derivado hasta la forma chayahuita, en castellano, por su quechuización colonial en base a estas dos formas disímiles, mostrando claramente provenir de fonéticas distintas para el mismo término arcaico, es decir, remite a un panorama de convivencia de varias lenguas. Destaca, incluso, la reinterpretación que se ha elaborado –como falsa etimología: “maní crudo” (*chawa huita*)– incorporando en la ideología un mito sobre el origen del pueblo: tendrían la creencia de que los hombres se habrían formado a partir del fruto enterrado de este cultivo típico, en estado crudo, que no es comestible.²⁵⁵

Los Shawi emplean como etnónimo, para referirse a sí mismos, la expresión *kanpo piyapi* (‘nuestra gente’), o *piyapi* (‘gente’).

A la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas (a finales de la crucial década de los setenta) se agruparon los Shawi –antes dispersos pese a la densidad de su ocupación del territorio– en los asentamientos que por la norma se constituían: las comunidades nativas, guiados por el deseo de obtener la formalización de su propiedad para detener la colonización clandestina de sus tierras.

Semejante motivación tiene su acogida a las escuelas bilingües (INEI 2007) y la acelerada modernización. Su juventud ha participado, durante los dos últimos siglos, en aquellas corrientes extractivistas comerciales (zarzaparrilla, caucho, pieles y leche caspi) que lideraron los mestizos interesados en lucrar con la exportación, y al instalarse las actividades promovidas por capitales internacionales esta actitud continúa paralelamente a su tradicional defensa de la propiedad colectiva y las formas de vida que a ella corresponden.

No es ajena la explotación natural a través de la caza y pesca. Su peculiaridad la dan las construcciones de las grandes casas, con liana y que son centro de ritualidad. Las mujeres, además de las responsabilidades de su hogar, trabajaban en la chacra, se dedicaban a la alfarería, tejían sus vestidos, en especial las vistosas

255 Referencias del banco de datos del Ministerio de Cultura. Sin embargo, hay otras como las que se obtiene del ILV, que añade el Piani, como “nosotros la gente”.

faldas, y hacían en el telar de cintura bandas decorativas para sus esposos.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

De acuerdo a diversas crónicas del siglo XVI, como las de Gonzalo Pizarro, las de fray Gaspar de Carbajal, las de Lope de Aguirre, aquel que se hacía llamar “La ira y el azote de Dios”, se dice que los conquistadores una vez instalados en Cajamarca, después de la captura de Atahualpa, incursionaron entre los Shawis. Verdad o mito, se dice que el viaje famoso de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre, quienes se encaminaron a la hoya por el Huallaga, ha establecido los primeros contactos. Es probable pues es conocido estos primeros viajes que terminó con la muerte de este último aventurero, tras mancharse las manos de mucha sangre amiga, incluso su propia hija, a quien después se le conoció como El Loco, por sus desatinos y su incomprensible (en una visión moderna de las relaciones políticas) censura al poder metropolitano.

De otro lado, sintetiza sus datos históricos Aldo Fuentes en su trabajo clásico *Porque las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los chayahuita del Alto Amazonas*, publicada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP. Este estudioso, que actualmente vive en la comunidad nativa de San Lorenzo (Dátem del Maraón), señala que este pueblo data desde la Colonia, y los primeros contactos fueron fruto de las incursiones “civilizadoras” de Alonso de Mercadillo, procedente de Chachapoyas, y Diego Núñez, del Chinchipe –donde se habían instalado tempranamente los gambusinos atraídos por la primera fiebre del oro andina–; éstos atravesaron su territorio entre los años 1538 y 1539 buscando la parte baja del río (puesto que la navegación por los largos pongos era dificultosa y arriesgada) que luego Ciro Alegría llamó la Serpiente de Oro en su obra de ficción homónima. Luego, y hasta 1768, se establecieron las misiones jesuitas, intentando con poco éxito reducir a vida poblana a las poblaciones indígenas de la muy extensa zona. Las misiones directamente relacionadas con el pueblo Shawi fueron Nuestra Señora de Loreto de Parapapuras, fundada en el año 1652, y Presentación de Chayahuita, del año 1678,²⁵⁶ relacionadas a Moyobamba y a Lamas.

De otro lado, tras haber residido en anteriores pueblos misionales de vida efímera mezclados a otros pueblos, como Shiwilu (Jébero), de habla Cahuapano,

256 La secuencia de estas fundaciones se toma de la base de datos del Ministerio de Cultura, de donde se recoge esta información histórica. Corroborada por otros autores, consignados en la bibliografía.

y Múniche, de habla Tucano²⁵⁷. Esa fase de convivencia ha signado la historia cultural del pueblo Shawi. En aquella época, a mediados del siglo XVIII, por efecto de tales reducciones que concentraron la población, los indígenas fueron severamente afectados por numerosas epidemias. Con la expulsión de los jesuitas (1767) quedaron en abandono sus instalaciones y además, aunque se intentó reemplazar por franciscanos a aquéllos se dio un relativo descontrol político en el sistema colonial de la zona, y a mediados del siglo XVIII según Carlos Mora²⁵⁸ la mayoría de población Shawi optó por mantener un sano aislamiento de la sociedad invasora.

Aunque los Shawi retornaron a su modo de vida tradicional. Posteriormente, a finales del siglo XVIII y hasta fines del siglo XIX, fueron influidos por los cambios que sacudieron su entorno con la exportación de los bulbos de zarzaparrilla (primer antisifilítico), de la goma ahumada del caucho, las pieles de felino y los animales vivos, especialmente las guacamayas.

El auge comercial que trajo esta bonanza para los inversores, en la cual los Shawi participaban subordinados a patrones mestizos realizando las labores extractivas y especialmente el trasiego de las mercaderías por la vía fluvial que dominaban (en asociación a los comerciantes lamistos), se incrementó con el inicio de la navegación a vapor en el año 1856, pero ella significó la decadencia de los balseros Shawi. En clara muestra de su fortalecimiento, los patrones incrementaron su dominio, y en la época del *boom* cauchero (hasta alrededor de 1940), fueron terratenientes con fundos establecidos en las tierras ribereñas y ya tenían dominio de la navegación además del trabajo de los indígenas; los Shawi estuvieron supeditados debido a la superioridad en armas y en mercancías de la tecnología occidental, además del mecanismo endeudamiento permanente en que los tuvieron aprovechando su desconocimiento general de sus derechos.

El establecimiento de advenedizos en el área impuso, pues, nuevas relaciones económicas. Las exigencias de los patrones a los indígenas fueron cambiantes, según la evolución de esa demanda lejana—dándoles productos industriales que para su cultura representaba gran riqueza (herramientas, telas, ropa, jabón, etc.)—, pero las mercancías que los regatones transportaban para cambiar por productos forestales como leche caspi, maderas finas (palo rosa), barbasco,

257 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth Wise. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1978; p. 113.

258 Carlos Mora, comunicación personal. Lima, 20 /02/20.

otros propios del monte (incluso carne de caza) y del río, fueron las mismas, como señala Fuentes, también existió un mercado interno de alimentos no perecibles, en que los consumidores eran trabajadores foráneos de los fundos, que demandaban la yuca transformada en cazabe, esta relación se mantuvo como base alimentaria de la población flotante de caucheros, hasta entrado el siglo xx. Para las poblaciones de la cuenca del Huallaga ese periodo fue signado por la relación forzada con los extractores y sus patrones.

Después de la segunda mitad del siglo pasado, mediante la navegación aérea que por entonces se impuso como la modalidad de comunicación apropiada a los grandes espacios amazónicos, se establecieron en la zona miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organización confesional pragmática, e iniciaron el estudio de la lengua como base de su labor misional difusora de las escrituras bíblicas y el Nuevo Testamento cristiano. Por su relación con el Ministerio de Educación, muchos de aquellos trabajos coadyuvaron a modernos estudios, alcanzando repercusión académica en la educación bilingüe y, como pioneros, alentaron estudios de la realidad cultural para el desarrollo de las poblaciones en su propia cultura.

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Ha sido preferida entre los Shawi la forma matrimonial colectiva en la que un grupo de hermanos toma a un grupo de hermanas por esposas y se trasladan a vivir con la familia de ellas. Es tradicional la regla de residencia postmatrimonial en que la pareja vive cerca o en las comunidades donde habitan los parientes de la esposa. Aldo Fuentes (1988) informa que los asentamientos consisten en pequeños grupos familiares cuya amplitud abarca los descendientes de hasta tres generaciones sucesivas. Los contrayentes, los cuales no se conocían previamente, pasaban por una fase de vigilancia en su capacidad de colaborar en faenas propias de la división del trabajo: cacería y pesca o extracción forestal, y especialmente la apertura de chacra, que específicamente atañen a los hombres, mientras que la mujer simplemente seguía su vida familiar, dotado el grupo residente de nuevos recursos por el trabajo de su esposo. El aporte del varón, mientras convivía en el hogar de la mujer, donde no alcanzaba importancia hasta el nacimiento del primer hijo, era fundamental para adquirir apoyo para organizar el nuevo hogar. Luego, participando de los rituales y festividades, alcanzaba un estatus independiente.

Para conocer la relación social, es preciso indicar que el proceso de socialización comienza muy temprano, en la pubertad, una de aquellas manifestaciones de enamoramiento que siempre está acompañado de regalos. Antes era un peine, pañuelo o espejo, ahora son elementos electrónicos de la sociedad mayor con las que tienen contacto. Luego el varón deberá demostrar, pese a su corta edad, que tiene facultades para el trabajo. Se hace la pedida de mano, con la presencia de los padres a favor de los hijos. Nunca de la mujer al varón. Son los hombres quienes construyen las casas, fabrican las canoas y comercian; mientras que las mujeres, además de cosechar diariamente la yuca (la cual es sembrada inmediatamente en el mismo lugar utilizando los esquejes que da la planta arrancada), se dedican a la cocina, elaboran el indispensable masato y disponen los demás elementos de la cortesía obligada en las visitas familiares. La masateada es el rito iniciático principal, en el que tanto varones como mujeres en edad de socialización que es temprana, entre 13 a 15 años, comienzan el enamoramiento que inmediatamente termina en matrimonio. Entre las actividades femeninas están las artesanías: cestería, alfarería y arte textilario, con la confección en todas las prendas; por ejemplo, en la elaboración de faldas y bandas decoradas para sus esposos. En la economía dependiente de la agricultura de subsistencia, de la pesca y la caza, son absolutamente complementarios los roles masculino y femenino.

En la práctica ancestral de la agricultura de roza y quemae l desmonte del bosque para usarlo era un derecho básico, y entre las pautas prescritas destaca un sistema de realizar los cultivos fijo en su rotación, para que la sucesión tuviera un orden establecido: primero el maíz, luego la yuca y el plátano, con los demás frutales y, bajo su sombra, las herbáceas que requieren defensa del calor para soportar la larga época sin lluvias.²⁵⁹ En estas chacras policultivadas, además de ser obligatoria la alternancia de periodos de cultivo y de descanso prolongado (varias veces mayor el segundo) en un lugar, existe otra rotación interna, de cultivos que se reemplazan año a año, ordenados por la duración de su periodo de establecimiento, y en conjunto hacen falta unos tres años en promedio para tener necesidad de otro rozo en el que sean restablecidos aquellos cultivos de menor longitud de ciclo vital, ya que al avanzar el crecimiento de los arbustos de mayor porte ya no es posible mantener los herbáceos, especialmente el maíz. De allí que la chacra fuera pronto abandonada para su regeneración y se pasa a otro lugar, mientras que el anterior se conserva mucho tiempo como espacio

259 María Pía Dradi afirma, al hacer un estudio descriptivo sobre la agricultura tradicional de roza y quemae, que es fácil adaptar a los denominados Chayahuitas. 1987.

productivo de una selección de árboles útiles, en un modelo de transformación a largo plazo.

En la caza el principal instrumento actualmente es la escopeta; los cazadores suelen ir solos o solamente con la compañía de aquellos de sus hijos varones que estén en periodo de aprendizaje (el cual incluye tomas controladas de ayahuasca). La pesca, por su parte, es individual si se realiza con anzuelo, red (tarrafa) o arpón y actividad colectiva con gran reparto de roles colaborativos cuando se usa el *cube* o barbasco. La recolección de frutos, larvas (*suri*) y semillas es productora de las proteínas y grasas necesarias. Señalan Alberto Chirif y Carlos Mora en el conocido *Atlas de comunidades nativas*, que en la economía nativa basada en estas complejas actividades interrelacionadas las productividades semejantes en cuanto a potencial alimentario, y por lo tanto la subsistencia familiar se consigue en base a la complementación de éstas. Concluyen que el sistema de producción de auto subsistencia de los Shawi soporta otro paralelo de concurrencia el mercado, pues comercializan parte de su producción agrícola (el arroz, el maní, el maíz y el frejol) y hasta de cacería (mitayo), siendo los principales puntos de comercialización Yurimaguas y San Lorenzo.

En contraste, Ribeiro y Wise atienden al concepto de propiedad entre los Shawi, que ha sido marcadamente individualista²⁶⁰. Es así, por ejemplo, que las gallinas producidas domésticamente, es decir, criadas en casa por la esposa, es ella quien decide su venta, sea a paisanos o en la plaza, y ni siquiera su padre o su esposo pueden hacer otra cosa que ayudarla en eso; pues lo mismo es en cuanto los productos de la actividad propia de éstos, con los cuales no espera que se beneficien directamente otras personas. Incluso, los objetos de su pertenencia que ocasionalmente tenga otro derecho a solicitárselos en préstamo, las canoas, por ejemplo, sólo pueden ser concedidas por el dueño.

I.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA

La dependencia de la agricultura, de la caza y pesca, con cultivos en huertos o chacras: yuca, plátano, maíz, maní, arroz, algodón, tabaco, piña, frejol o papaya, para el autoconsumo unos, pero los más destinados a ser comercializados en los centros poblados (Yurimaguas), se aprecia en la subsistencia de las familias, para las cuales las actividades ampliatorias de la economía son del mismo

260 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1978; p. 114.

tipo, como en la crianza de aves y animales (que alcanza gran importancia), es decir, dentro de la producción alimentaria; y esta base contribuye a que las otras actividades que se realiza, como la extracción de madera, tanto de forma individual y colectiva, se realice con salarios bajos.

I.4. COSMOVISIÓN CHAYAHUITA

La mejor forma para comprender la cosmovisión es remontarse a sus mitos fundantes. En ellos están presentes la forma cómo se evalúa el entorno. El informante es Nahwiri Chanchari Pizuri, de treinta y ocho años de edad, natural de la comunidad de Chacatán, distrito de Cahuapanas, de la provincia de Alto Amazonas.

Esta versión recogida con fines de la ya famosa exposición de las culturas que fue realizada a mediados de la primera década del presente siglo, señala como preámbulo de la referencia mítica que los relatos emanan de la palabra sabia de los ancianos.

Ellos creen que el mundo es ovalado, como un panal de abejas. Así los dice el referido informante.²⁶¹ Dice Ñahuire Chanchari:

“Los indígenas shawi creemos que el mundo es ovalado como el panal de las avispas y que está cubierto por una inmensa capa azulada, hecha de “tierra” de sol, dentro de la cual se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas. La lluvia y el viento se mueven sobre la tierra y no se meten debajo. La tierra está envuelta en agua. Creemos que inicialmente el lugar donde nosotros vivimos era todo agua sujeta por el cielo. El Kunpanama’, uno de los dos seres poderosos y sabios que vinieron así, 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, enseñó a pescar y a hacer canoa. Mashí, el otro ser poderoso, enseñó a hacer chacra, cultivar, cazar y otras actividades que hacen los hombres.”²⁶²

El principal tótem es la boa, del que se cree que ha emanado todo, incluido los ríos y los cerros. Para referir que ha existido dos edades, una la del canibalismo

261 Esta misma versión ha sido reproducida por distintos autores sin mencionar la primigenia fuente, como el caso de Pedro Mayor Aparicio y Richard Bodmer.

262 Informante Nahwiri Chanchari Pizuri. En *Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*. Telefónica-AIDSESP. Lima. 2004; p. 188.

y otra la de la sociedad más ritual, se hace mención que antes la boa comía niños y ahora, gracias a la acción que haberla matado a la ribera del río, ya no habrá tal peligro.

“Por ahí escapó Kunpanama’ y cortó su cabeza, llevándola por los ríos que formó cortando un tronco de cedro. Como empezaron a seguirlo otras boas, tuvo que meterse en las quebradas más angostas y fue formando los cerros, para escaparse. Las boas al perseguirlo iban formando curvas, por eso los ríos tienen tantas curvas. Y fue así como se salvó, subiendo a la punta de un cerro, en la cabecera del río Sillay. Allí hay una paila de oro, una espumadera y un cucharón de oro que Kunpanama’ dejó. Allí nadie puede llegar porque él manda lluvias, truenos, vientos fuertes. Kunpanama’ tiene un sombrero rojo, casaca negra, “corbata” de plumas blancas, igual que el pájaro carpintero. Sabemos que él vive en el Pi’iru’te y desde allí manda su espíritu a los cerros donde está la paila de oro, porque si no hubiera mandado su espíritu ya la gente se hubiera llevado el oro”.²⁶³

El mundo para ellos, pese a que sea ovalado tiene espacios. Verticalmente superpuestos. El espacio humano, a *Nu’parute*, está inmerso, circundado por un mundo llamado *Iiru’te*, espacio presidido por el elemento agua en el cual viven los peces y todos los animales acuáticos, pero principalmente seres llamados *iiwa’yan*, que son como personas, y *Samia’shin* (que es la madre de los peces), y permite a los seres terrestres pescarlos. La inmensa cobertura azul, por su parte, acoge la Luna, el Sol y los astros, pero el agua está retenida por el cielo, tal como lo pensaron (y, luego, lo hicieron) Mashí y Kunpanamá, héroes poderosos y sabios responsables del medio geográfico, cuya forma actual es obra suya. Incluso construyeron la tierra acarreándola hasta llenar el mundo antes acuoso y formar los ríos, los animales terrestres y las aves, y para éstas y la respiración humana dieron lugar al viento; este elemento lo aprovechan los espíritus de los penutun o shamanes, que se desplazan realmente por él. Enseñó Kunpanamá a hacer chacra, a cazar y pescar en canoas a los hombres. Logró que las boas, persiguiéndolo desde las cumbres de las cabeceras (donde el otro, Mashí, guarda las tormentas), trazaran los cauces fluviales al hacer con sus grandes cuerpos las curvas de los ríos.²⁶⁴

A diferencia del mundo andino, que concibe como fundante el mundo a través de la oscuridad, para el Shawi, concibe que antes, no existía la noche, sólo

263 AIDESEP. *Ob. cit.*, p. 183.

264 AIDESEP. *Ibid.*, p. 185.

el día; gracias a su chamán, o sacerdote, hombre religioso, como el *Penutun*, quien tomando ayahuasca o tabaco adquiere poder para comunicarse con los espíritus, se enteraron que la noche estaba abajo de la tierra. Ellos tomaron ayahuasca y así sus espíritus, siguiendo a las huanganas, llegaron a la casa de Uhkua. Las chicharras eran las que llamaban a la noche, pero Uhkua las controlaba, las tenía en su poder. Los shawi le pidieron al hombre ardilla, su guardián, que les cediera la noche porque no podían descansar. Él aceptó y les entregó las chicharras en un pate bien cerrado. Cuando llegaron a la superficie de la tierra, lo destaparon y ellas salieron disparadas. Así comenzó la noche, dicen los shawis, con lo que queda a las claras que los animales han tenido el poder de la transformación de la realidad natural.

Veamos a continuación el relato mítico que habla de estos espacios verticales:

“En el agua. En este espacio 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: hay hombres, mujeres y niños. Son desnudos, sin pelo y con la frente plana, sus pies son por delante como las patas del venado y por detrás como los de la gente.

Son espíritus dañinos que pueden enfermarnos o matarnos. Algunas personas han podido verlas cuando están bañándose o pescando. En este espacio también viven los *sapana*, bufeos que tienen su espíritu dañino, que se convierten en personas para poderse llevar a un hombre o a una mujer para convivir con ellos. Hay otros seres parecidos a las personas, pero con el cuerpo cubierto de cerdas negras: los *anpu a'shin*, madres de las pozas. Los *sunu a'shin* son las madres de la cacha (lago), los *tabkianu a'shin* son las madres de la tahuampa (pantano) y los *niwi a'shin* son las madres de los remolinos. Ellos también tienen su propia casa, que es la poza, la parte más honda del río o de la laguna; su patio es la playa, su hamaca es la boa, su banca es la taricaya, su canoa es el lagarto, su pulsera es el cangrejo, sus zapatos son las carachamas y la anaconda es su lancha.

En la tierra no sólo viven los hombres, animales y plantas, sino también viven los seres del monte. Estos seres siembran todas las frutas y crían todos los animales y aves que existen. Cada árbol tiene un espíritu. En el monte viven los *tanaw'a'yan*, tienen forma de personas, camisa y pantalón verde y también su *pehtunan* (cerbatana) es verde. Hay lugares donde no crece la yerba, que son sus chacras o *Wá'yan unianaru*. A estos espíritus hay que pedirles permiso si se quiere utilizar algún árbol, frutos, animales o aves que existen en el monte; si

no se les pide autorización, te hacen daño. *Tanan a'shin* es la madre de todos los *tanán wa'yan*, es como un hombre grande cubierto de pelo; tiene poder sobre los espíritus de los árboles y de los animales que viven en este espacio. En los grandes bejucales viven los *amana*, espíritus que antes se comunicaban con la gente; como enfermaban a los niños, los shawi los hicieron correr. Los *nunirú' a'shin* son madres de los bejucales. *Losasas* son espíritus que están en cualquier lugar, debajo de las hojarascas. *Muhtupi a'shin* son las madres de las montañas y van con un manto azul. *Kari a'shin* son las madres de los barrancos pedregosos y son calvos como los curas. *Inute a'shin* son las madres de las playas; se les ve como una mujer con un gran manto blanco. Mashi, uno de los dos seres más poderosos, vive convertido en las montañas más altas para desde allí cuidarnos. Por eso nos bañamos de madrugada, para recibir la fuerza, porque las aguas vienen de las montañas, como la sangre del Mashi"²⁶⁵

Otra concepción es el del ciclo vital, en el que tiene debida importancia la muerte, que a la vez obliga a la rotación permanente de sus casas y sus chacras. El ser humano, cuando muere, se descompone en cuatro almas: el alma de la sombra (*Kiru wa'yan*), el alma del ojo, que representa la envoltura del cuerpo (*Ya'pirawa'yan*), 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, a quemarse. El alma de la sangre se queda en el espacio del aire y cuida su sangre que quedó en la tierra. Y el alma del hueso también se queda en el aire y es el que busca las nuevas almas de los cuerpos que van a morir.²⁶⁶

La Luna es masculino igual que el Sol. Una concepción mítica como los Secoya. Sin embargo este último está más arriba. Los consejos que de él emana están grabados en unas piedras, así explican los geoglifos al que tienen acceso. Es favorable y se preocupa por la gente el dios Yuhki (la Luna). Él era un hombre que no observó el tabú del incesto, y de noche buscaba a su propia hermana; ésta, para reconocerlo de día, ya que guardaba silencio, le manchó de huito el rostro; de vergüenza al verse descubierto, huyó al mundo de arriba. Envejece, pero no muere, renace de nuevo acompañado del Sol, *Pi'i*, que con su luz apoya a los seres humanos.

Los *sapana*, bufeos malos, son espíritus dañinos que pueden robar a la

265 AIDESEP. *Ob. cit.*, p. 185.

266 AIDESEP. *Ob. cit.*, p. 186.

gente, sobre todo las mujeres que van solas al río, las enferman; a los espíritus del monte hay que pedirles permiso para utilizar un animal o una planta, sino pueden hacer daño a la gente. Se llama *Mashiy* se le pide permiso para entrar en sus dominios. Igual que el Amimiro asháninka, puede atravesar con un inmenso pene al intruso y matarlo, quemándole las entrañas.²⁶⁷

I.5. ACTUALIDAD

Desde que los lingüistas iniciaron el estudio del chayahuita (en 1956) mejoró la situación general de la salud de los Shawis por cuanto, gracias a sus modernos medios de comunicación el ILV pudo asistirlos con el interés de atraérselo, incluso estas relaciones directas fueron determinantes para contrarrestar, en 1958, la repentina epidemia de paperas, la profilaxis occidental oportunamente atacó esa enfermedad foránea; por entonces fue publicado el *Diccionario chayahuita-español*.

Puesto que se crearon escuelas (que han llegado a tener hasta más de cien alumnos) en localidades estratégicas a medida que el número de habitantes de cada comunidad crecía, y así mismos colegios secundarios, existen hoy promotores de la salud capacitados en el tratamiento de los males tropicales, tanto los aborígenes como los introducidos. La salud de los Chayahuitas ha tenido una gran mejora, disminuyendo la mortalidad infantil. La estructura social también cambió mucho, pues ha evolucionado desde la formación social originaria, compuesta de grupos pequeños y dispersos por razones netamente económicas, hasta la sociedad compleja en que se participa de los movimientos y tensiones mundiales; la subsistencia de los pobladores, no obstante esos cambios, sigue estando constitutivamente ligada al territorio ancestral.

Hombres y mujeres se pintaban el rostro con finos y complicados diseños. A menudo, con el mismo tinte vegetal del huito, se teñían los dientes de negro para realzar la belleza.

En su mundo espiritual la injerencia de las fuerzas invisibles manifestadas a los hombres durante los sueños era considerada real; vivían obsesionados por el poder sobre sus conciencias de los espíritus malignos de la selva y en ciertos casos por la presencia entre ellos de los espíritus de aquellos muertos que buscaban su ruta al eterno descanso.

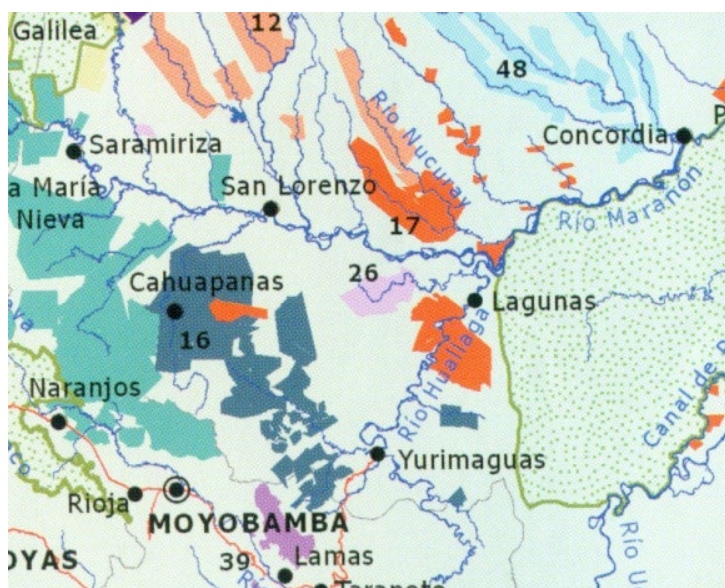
267 Versión para el mundo asháninka, de Luzmila Chirisente Mahuanca. 12 04 08.

Es de destacar la presencia del chamán, tal como se consigna en los relatos míticos. Era antiguamente, quien alejaba a los espíritus malignos y los poderosos entes de la Naturaleza, eran temidos y estaban dispersos por todo el territorio. Muchos practicaban, aún hoy, la magia preventiva aunque decaigan las tradiciones, pues todas las actividades requieren preparación y defensa mágica ante la adversidad que el mundo opone al ser humano; se curan de las más diversas enfermedades con hierbas, pero reconocen la influencia occidental en la introducción de muchos males incurables por su ciencia.

Los ritos de la pubertad se cumplen estrictamente; las muchachas tienen que vivir en un lugar pequeño, hilando algodón hasta que puedan tener suficiente hilo para hacerse una falda. Al culminar el aislamiento, colocada en el centro de un círculo constituido por sus parientas de mayor edad y experiencia, es decir, todas mujeres adultas, la rodean y le dan consejos de cómo debe ser una buena mujer, cortándole en ese ritual mechones de su cabello.²⁶⁸

268 Estas constantes las obtenemos de los diversos informes de las entidades que como el Ministerio de Energía y Minas. Ministerio de Cultura e INDEPA, han elaborado informes debido a que en esa zona se impulsa la política extractiva.
<http://www.terranuova.org.pe/portal/sites/default/files/AGUA%20CULTURA%20SHAWI.pdf>.
Este último trabajo realizado por la reconocida Beatriz Huertas.

II. LOS SHIWILU - JÉBEROS



26  *Jébero (Shiwilo)*

Betty Meggers, citada por Susana María Cipoletti, hace un distingo fundamental entre los Omagua y los Jébero (aspecto al que otros autores no le dan mayor importancia) debido a que compartieron en la época de su desarrollo autónomo el espacio en vecindad y competencia, cuya común dedicación comercial les confirió a ambos pueblos preponderancia lingüística:

Una sociedad muy distinta a las de los Xébero era la de los Omagua, de lengua tupí guaraní, quienes en la época del viaje de Orellana controlaban gran parte del Amazonas. Los Omagua se hallaban adaptados exitosamente al aprovechamiento de los recursos ictiológicos, y no correspondían al modelo de

indígenas de tierra firme, como eran los Xébero y los Tucano. Las sociedades omagua eran estratificadas, lo cual se reflejaba, entre otras cosas, en la posesión de esclavos y en la existencia de caciques que ejercían poder sobre un territorio relativamente extenso (véase Prinz, 1997). Estos rasgos las diferenciaban de otros grupos de la región, que no poseían estos elementos. Por estas y otras razones se ha postulado que los Omagua conformaban un cacicazgo, una organización social intermedia entre la tribu y el Estado (Meggers, 1992).²⁶⁹

Un reciente trabajo sobre las voces Chiwilu, de Pilar Valenzuela Bismark, especializada en lingüística, señalan con precisión sobre la denominación:

“Los nombres ‘shiwilu’ y ‘jebero’ tienen un origen común. Es probables que con la llegada de los españoles pueblos como los mayna y los jíbaros empleara el término ‘shiwiru’ (o uno cercano) para referirse a sus vecinos y rivales Shiwilu. Los conquistadores habrían adoptado dicho término registrándolo por escrito principalmente como O’xevero’ o ‘xebero’, ya que en el español de la época de la grafía -x- era pronunciada como la sh de la palabra Ancash”.²⁷⁰

Tras esa aclaración es importante lo que nuestra autora señala, algo que nosotros ya hemos dicho líneas arriba, que esta familia lingüística ajeno a lo que dice los organismos gubernamentales, solo reconoce la existencia de dos grupos. Señala que tanto los Shiwilu como los Shawi son los dos únicos miembros que conforman la familia lingüística Cahuapana o Kawapana (forma quechuizada de la escritura).²⁷¹

Por eso tiene sentido lo que se dijo hace más de treinta años al respecto, que el pueblo Shiwilu se asentó, a mediados del siglo XVII, en las mismas misiones evangelizadoras que con los Shawi (de su misma familia lingüística Cahuapana) y Muniche (de la familia Tucano), y según Ribeiro y Wise²⁷² lo hicieron porque «los traficantes de esclavos habían reducido severamente la población» y por ello la convivencia se facilitó para preparar la defensa contra los bandeirantes brasileños, y por mucho tiempo la suerte de estos tres pueblos estuvo unida, si bien supeditada a la pugna entre los estados peninsulares, que

269 CIPOLETTI, Susana. Ob. Cit. 1999: p. 229

270 VALENZUELA BISMARCK. Pilar. *Voces Shiwilu: 400 años de resistencia lingüística en Jeberos*. PUC. 2012.pg.28.

271 *Ibid.* Pg. 41.

272 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1978; p. 113.

libraban una lucha por capturar la tierra y las gentes americanas.

Esta apreciación es explicable debido a los escasos estudios etnográficos al respecto, debido a que en la zona donde vivían era de difícil acceso, al que se suma la precaria situación, el difundido uso del español y consecuentemente la pérdida de los patrones culturales tradicionales. Valenzuela para recordar la importancia de este proceso de cambios ha señalado una vieja cita de Tessman, quien los visitara en 1925. “En verdad es admirable cuántos elementos de la cultura original de índole material e intelectual coservan los jeberos hasta ahora. Ellos se aferran obstinadamente a lo tradicional”²⁷³. Igual como ocurre en el lado antropológico, también ocurre en el lado lingüístico, hay muy poca documentación de la lengua Shiwilu, no se cuenta con una gramática ni con un diccionario, siendo el trabajo de Valenzuela el primer esfuerzo en ambos sentidos.

Según los datos de 1925, los Jeberos de ese entonces eran 600 personas. Para 1950, Samuel Bendor estima entre 1500 habitantes. Para 1976, los del ILV estimaban entre 2300 a 3000 miembros. Carlos Mora y Alberto Chirif, para la misma época sostienen que hay cerca de 300 personas, mientras que el censo de 1993, no los considera. Se advierte para tal fecha una gran cantidad de matrimonios con los mestizos y la difusión del habla español, lo que va perdiendo los límites culturales tradicionales.²⁷⁴ Según datos del INEI (2007), consignan que la población de las comunidades autoidentificadas como Shiwilu se estimaba en más de 300 personas.²⁷⁵

La escasez de hablantes del jébero, es decir, la pérdida progresiva del idioma originario, no ha significado la decadencia de la identidad Shiwilu. Es, contrariamente, notable el proceso de recuperación de su cultura: la creación literaria popular ha sustituido, en base a los relatos míticos, las expresiones idiomáticas en desuso por los conceptos narrativos heredados en la tradición oral, y las agrupaciones teatrales de jóvenes se dedican a esa reconstrucción.

AIDSESP, la organización de defensa amazónica, reporta que son obras basadas en la tradición oral shiwilu, poniendo en escena mitos fundacionales con el fin de fortalecer esta identidad Shiwilu.

273 TESSMAN, Güenther. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito. Abya Yala. 1999. Pg. 243.

274 VALENZUELA BISMARCK, Pilar. *Ob. Cit.* Pg. 46

275 Es importante hacer el distingo de este grupo de los Jeberinos ciudadanos, del pueblo de Jeberos, así como de la población total del distrito, como llama la atención Pilar Valenzuela.

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Esta escasez de hablantes no se logra remontar con la educación bilingüe²⁷⁶ impartida con la misma organización educacional que no valora la identidad shiwila. Y su historia sigue, así desarrollándose en los parámetros de la colonización, es decir, sin horizonte propio. La oferta misional,²⁷⁷ consistente en agruparse incluso con naciones vecinas por motivos de organizarse para la defensa es en su visión histórica un ejemplo permanente.

Darcy Ribeiro y Mary Wise, apuntan: «En 1638 el padre Lucas de la Cueva los visitó en el río Apeina (¿Aypena?). Aceptaron la protección de los misioneros porque estaban aterrorizados por las expediciones punitivas enviadas contra los maina, y en 1740 se fundó Concepción de Xevero con 2000 nativos. Luego, en 1643, abandonaron la misión por temor a ser esclavizados, pero regresaron a causa del hambre y las amenazas de ser llevados a Borja como esclavos. En 1690 se reunieron con otros grupos en misiones donde quedaron durante el siglo XVIII»²⁷⁸

Una nueva revisión de los documentos cronísticos de los Shiwilu señala que para el siglo XVI vivían en un territorio relativamente vasto, comprendidos entre los ríos Marañón, Sillay, Parapupara y Huallaga, el centro era el río Apeina. De acuerdo a Alfred Mettraux estaban ubicados entre dos y seis leguas de distancia.²⁷⁹ Valenzuela hace referencia que los Shiwilu eran descritos por los españoles como números y guerreros feroces que culminaban en danzas de mujeres que llevaban cabezas reducidas de los caídos, generalmente de sus enemigos. Otra de las costumbres era que colocaban a sus muertos en una tinaja antes de enterrarlos.²⁸⁰

Es importante mencionar que bajo la dirección de Lucas de la Cueva se funda Limpia Concepción de Xeberos, en 1640, primer pueblo misión de Maynas que aglutinaba a cerca de 2000 miembros. Pocos años más tarde se suscita una rebelión emprendida por los shiwilu en ese año 1644 buscaba salir

276 De acuerdo con información del Instituto Lingüístico de Verano (ILV 2006), la lengua indígena shiwilu contaría actualmente con pocos hablantes, tal como es ratificado con el estudio de 2012.

277 Como Limpia Concepción de Jéberos, fundada en el año 1640 (Chirif y Mora, 1976).

278 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth Wise. *On. Cit.* 1978; p. 132.

279 STEWARD, Julian & Alfred METTRAUX. "Tribus en el Perú y en las montañas ecuatorianas". En *Handbook of South American Indians*. Washintong D.C. Smithsonian Institution. 1948. Pg. 600.

280 DE FIGUEROA, Francisco. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Madrid. Lib. Victoriano Suárez. 1904; pp 248-249.

de esa situación, pues los colonizadores utilizaban a los jéberos como guardianes a fin de que no escaparan los cautivos en ellas. Aunque también es importante indicar que los Cocama eran sus enemigos acérrimos, pues en alguna ocasión se dice que el padre Francisco Figueroa, entonces misionero, sufrió el atentado y la muerte de sus nativos expedicionarios cuando iban al Huallaga.

Ya hacia 1767, cuando los jesuitas fueron expulsados, la zona sufrió por los ataques de las incursiones de portugueses y posteriormente, en 1859, trabajaban en Moyobamba (centro promotor de la elaboración de manufacturas de fibra fina, como sombreros y petacas) muchos Shiwilu: fabricaban cestas, cerbatanas, velas para la comercialización.

Según relatan las referencias documentales recogidas por Valenzuela Bismarck, los Shiwilu son la mejor muestra de lealtad en el proceso de evangelización, pues en muchas oportunidades pese a huir de las misiones, regresaban debido a la falta de alimentos o ante el peligro de caer en manos de encomenderos españoles. Empero la lealtad se mantuvo como valerosos aliados pues participaron junto con otros españoles en incursiones armadas contra otros indios de la región, entre ellos los jíbaros.²⁸¹

Concepción, que se ha mantenido como establecimiento urbano, tenía en 1925 (como anota Gunter Tessmann) seiscientos shiwilus como habitantes. Son considerados, desde la década de los '90, un pueblo "aculturado" y ya no "noindígena", debido a que se fueron asimilando a la forma de trabajo de los patrones culturales de la economía nacional en el que el colono tiene marcada importancia. El proceso de asimilación a la economía nacional produjo de manera progresiva al pueblo Shiwilu la pérdida del idioma propio.²⁸² Se puede decir sin temor a equivocarnos que se han reducido a casi la mitad.

II.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA Y SOCIAL

La práctica principal de su agricultura es la roza y quema del monte primario para fertilizar transitoriamente el suelo de una nueva chacra, y adicionalmente los Shiwilus mantienen la variedad de plátanos espontánea (competitiva con la vegetación de la *purma*), a los que recurren en sus desplazamientos por el

281 VALENZUELA BISMARCK, Pilar. *Ob. Cit.* Pg. 32.

282 Según los datos del censo, se estima que el índice de analfabetismo es del 19% en la población mayor de 14 años (INEI 2007).

río) en las riberas, mientras que la chacra alberga la yuca, el maíz, la caña de azúcar, el algodón, el barbasco, el camote, el frijol, el arroz y el tabaco, además de las variedades de banano domésticas. Tienen un papel trascendente aquellas plantas a las que sus creencias atribuye carácter mágico específico por una relación catalítica con la suerte en determinada actividad productiva, pues el cuidado de esas especies motiva grandemente el de la huerta y el jardín situado en las lindes de la selva, entre los senderos que unen las malocas. La crianza de aves de corral y cerdos (Mora y Zarzar, 1997)²⁸³, aunque se siga practicando la caza, ha adquirido importancia como productora de valor, mientras que la pesca ha mantenido su vigencia como actividad primaria. Otra actividad, que desarrollan los Shiwilu es el turismo, dada su vinculación a centros urbanos desarrollados.

Es importante reseñar que estas actividades van acompañadas de su contacto con la sociedad nacional, que le ha servido para que tengan una postura de autorescate de los valores tradicionales, más por razones ideológicas que económicas. Es el hecho que en 1991 un grupo de pobladores conformó el Grupo Polifacético Aipena de Jeberos, esfuerzo escolar que rescataba la memoria colectiva de la gente para ponerlos a manera de teatro en representaciones. El grupo optó por la lengua como su mejor mecanismo de rescate. Recién en 1995 un puñado de pobladores funda la Federación de Comunidades Nativas de Jeberos (FECONAJE) los que luego se asociarían a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP). El objetivo central, el reconocimiento como pueblo indígena de parte del Estado peruano.²⁸⁴

II.3. COSMOVISIÓN SHIWILU

Para conocer la cosmovisión del pueblo Shiwilo, es importante conocer de voz directa lo que señalan. Habida cuenta lo que han vivido es importante leer no como verdad absoluta sino como recreación de los valores y constantes míticas:

El panteón religioso está ganado por la Luna como elemento importante. Según dicen les dan mayor importancia debido a que enfría la tierra, asunto que permite la plantación de sus comestibles. Igual ocurre con los peces del que dice son producto del agua también fría. Según la concepción Shiwilu, el mundo

283 Esta característica es generalizable a otros pueblos indígenas amazónicos, donde hay agricultura incipiente en Ceja de Selva.

284 VALENZUELA, Pilar. *Ob. Cit.* Pg. 39.

sufre cataclismos o movimientos de la tierra, debido a que quien lo sostiene lo pasa de una mano a otra, por natural cansancio. El mundo lo dividen en tres niveles: el del agua, de los seres humanos y de los espíritus y estrellas.

“En el mundo del agua gobierna un ser que es *Dekmuda*, que tiene su mujer, *Dekmudalun*. Ellos tienen los pies hacia atrás, la cara mira hacia atrás, pero por las noches se pone normal cuando la luna le da su luz. Tenía sus ordenanzas, que eran las boas. También otros seres, como *Sapanak*, el bufeo. Pero el jefe máximo de los trabajos es *Kupiwán*, la boa grande, que lleva los peces donde hacen las chacras, y ahí los deja “sembrados” en un lago que jamás se seca. Los peces lo poblaban y cada vez que la reina mandaba a la boa, ella iba a ver. Cuando estaba ahí no dejaba pescar a la gente que llegaba. Venían truenos, lluvias fuertes, vientos fuertes y corría a los pescadores porque esa orden llevaba ella. Cuando el río está despoblado de peces, los seres del agua salen a la orilla y lloran y hacen ruido golpeando el agua con las macanas (*íntanshak*, especie de peces). Las personas que escuchan estos ruidos y las que pisan las flemocidades que quedan en la orilla, se enferman. Para que los seres del agua no suban a la orilla y lleguen a las casas, los curanderos riegan el tabaco y el achiote en la orilla del río y cerca a las casas. A veces, algunas personas son raptadas por los seres del agua, allí las alimentan con palos podridos y frutos. Para que las suelten, los curanderos se comunican con estos seres por medio de cantos y “dietas”. Cuando las personas raptadas no son rescatadas a tiempo, poco a poco van girando sus cabezas y sus pies, y se transforman en seres del agua. También, a veces, los seres de agua se presentan en las comunidades. Por eso, cuando un extraño aparece, los shiwilu miramos sus pies para ver si no están para atrás”.²⁸⁵

El mundo de aquí, el de los seres humanos está graficado como una montaña, en este mundo se encuentra Tanamudak, un ser muy chiquito, de baja estatura, Tiene los pies desiguales, pese a que ambos son delgaditos, uno de ello es el más corto, vive entre los árboles y cuando alguien entra a la caza y coge muchos animales comestibles, él los esconde. Una forma de explicación y de control de la reserva de caza. Una forma de castigo de esta especie del señor de los animales era que golpeaba al cazador, quien sufría muchos dolores y fiebre intensa, por lo que debía acudir al curandero.

285 PROGRAMA DE FORMACION DE MAESTROS BILINGUES DE LA AMAZONIA PERUNAN, AIDSESP y FUDACIÓN TELEFÓNICA. *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima, 2004. Relato de Meneleo Careajano Chota. 56 años de edad, p. 225.

En cambio, el mundo sideral, el de las estrellas merece la siguiente cita.

“Ahora hablaré del tercer mundo. Cuando alguien estaba enfermo, ya por morir, soñaba a ese mundo donde iba a ir. Mi padre lo ha soñado que alguien le dice: “Qué haces tú allí pasando una situación caótica, mejor ven acá. Aquí hay abundancia, no hay angustias, temores, ni ningún afán. Aquí no se trabaja para comer bien y se vive tranquilo. No se siente ninguna enfermedad, ningún temor, ningún afán, ninguna preocupación”. Entonces se despertaba y decía: “Ya vienen mis padres a llevarme. Ellos ya tienen la morada preparada y allí voy. No me curen porque ya soy anciano, ya no puedo trabajar, ya no puedo buscar algo de comer. Déjenme ir con mi padre”, y quedaba a morir, y decía: “Dentro de una hora ya mi cuerpo le voy a tener como cualquier basura y allí está mi tranquilidad, allí en esa morada los voy a esperar, allí mi padre me espera. Como un pajarito nomás somos allá”. Así me reveló mi padre y desde esa morada también se revelaba a sus hijos. Les decía: “Aquí estoy muy contento con sus abuelitos, no estoy conversando mucho pero cantando les oigo, nadie llora, cantan solamente. Ustedes también vengan para estar cantando”. Así revelaban a los hombres de la tierra los espíritus que iban. Al llegar al tercer espacio, los shiwilu son recibidos por Wahan, el guardián. Cuando muere una persona su espíritu “recoge sus pasos”, andando por todos los lugares donde estuvo cuando vivía. A veces, Wahan no permite que el muerto pase, porque no ha recogido todos sus pasos. Si lo regresa, el muerto resucita en pleno velorio, y muere después de un tiempo, habiendo recogido todos sus pasos. Cuando es admitido, si ha sido malo, queda dentro de una olla grande de barro donde Wahan lo quemará para siempre. Con su lanza cuida que no escape de la olla. Cuando los malos son recordados por sus malas acciones, Wahan los mete más en el calor. Si han sido buenos, van a la presencia del ser supremo que sostiene el mundo (Yus / Dios), donde viven eternamente en paz, alimentándose de néctar de flores, como el picaflor.”²⁸⁶

El animismo del pueblo Shiwilu, se plasma en la concepción que tienen ellos que los animales han surgido de algunos fenómenos naturales. Por ejemplo dicen que el pastizal fue hace mucho tiempo una gran chacra trabajada por los antiguos shiwilu bajo las órdenes del primer español venido a Jeberos. Cansados de ser explotados, lo mataron. El español quedó encantado en este lugar, que se transformó en pastizal. Su alma se convirtió en una fiera (*karwa/iu wazan*: el espíritu del caballo), en un caballo que bota fuego y quema el pasto. Antes, era muy peligroso cruzar este pastizal., porque podía quemarlo a uno.

286 *Ibid.* Pg. 227.

Este relato tiene relación con el Señor de los animales que también usa el calor, el “fuego interno” para matar. Igual ocurre con otros animales como la boa, que se dice vivía en los pastizales, aquel peligroso donde vivió o apareció el español. En la *cocha* (laguna) de este pasto vivía una inmensa boa que atraía y mataba a cualquier persona que se acercara. Solo el curandero, con su poder, ha logrado que huya la boa. Entidades que explican su naturalismo y animismo en relación a la foresta.

Como reflejo de aquella concepción, se da importancia máxima al canto. El mundo donde moran los muertos están llenos de cantos. A través de aquel medio sonoro bucal se enlaza los tres mundos.

Es importante reiterar en palabra de otro autor que ha recogido la versión de nuestro referido informante, que Dekmuda y su mujer Dekmudalun gobiernan Dek, el mundo del agua, y viven de noche alumbrados por la luna, pescan y ellos crían a los peces en chacras bajo las superficies de las cochas. Wahan es el guardián de Kekiluktek, el mundo de los espíritus y las estrellas, mientras que Tanamudak, un ser que cuida los animales preside Lupak, el mundo de los seres humanos y los animales terrestres. Se aparece en sueños al cazador y le dice: “Cuando vengas a cazar mis animales pídemme y te los daré; pero no muchos, para sustentar a tu hogar, nada más”. A la madurez de los frutos del bosque se le hace una fiesta para que los frutos en sazón duren. En Kekiluktek los muertos viven alimentándose del néctar de las flores como el picaflor.²⁸⁷

287 MAYOR PARICIO, Pedro y Richard E. BODEMER. *Pueblos indígenas de la amazonia peruana*. Iquito: Ceta, 2009, p. 248-249. *Pasim*.

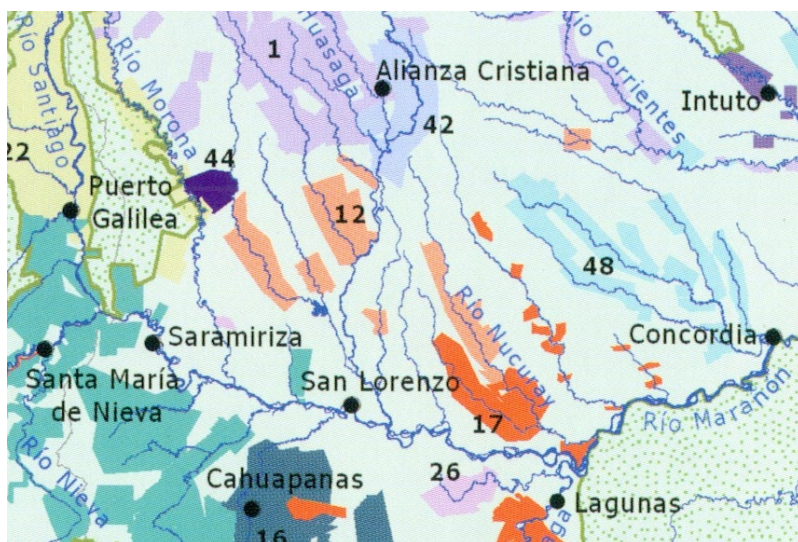








FAMILIA CANDOSHI



12 Candoshi (Kandozi)

De acuerdo a la información del Ministerio de Salud, los Candoshi, están condenados a muerte, por lo menos en su generación de adultos, pues acciones de terceros (se de trabajadores petroleros) tienen hepatitis b, asunto que los ha vuelto vulnerables. Es de recordar el esfuerzo que hicieron los miembros del Ministerio de Cultura quienes acudieron con vacunas a dichas comunidades en diciembre de 2010. Esta situación se contradice con lo que dicen los textos

antropológicos que lejos de visibilizar este tema como problema que condiciona el carácter de este pueblo, lo ensombrece.

Dice el ILV, entidad que es de los primeros en el registro que los Candoshi, tienen antigua denominación como Chapara, Chapra, Chapa, Murato, Murata. Se encuentran básicamente ubicados en la ribera del Pastaza. Hay otros ríos como afluentes, tales como Huitoyacu y Morona.

De acuerdo a Ruth Wise y Darcy Ribeyro, un hecho a resaltar es el ciclo vital, pues comienza, como en otras zonas amazónicas, con socialización temprana, antes de los catorce años.

Alexandre Surrallés, investigador que llegó en 1991 a la comunidad. Dice él, que su ubicación es en territorio pantanoso, “Se encuentran situados a orillas de los afluentes del bajo Pastaza (Mancharí, Huitoyacu y Ungurahui) pero, sobre todo en las orillas del Chuinda, del Chapulí y del lago Musa Karusha... Candoshi, es un versión castellanizada del término autóctono Kandoashi, nombre masculino, que como la mayoría de éstos, se refiere a una especie animal, un loro (*Amazona ochrocephala*), con plumas amarillas en la frente”.²⁸⁸

Según Ribeyro, los Candoshi vivieron aislados y hostiles durante el siglo XIX. En la década de 1920 empezaron a tener contactos esporádicos con el mundo exterior; estos fueron amistosos si los forasteros no empezaban las hostilidades. En aquel entonces había caucheros en los ríos principales y los Murato y Shapra traían caucho para comerciar con ellos. Probablemente la denominación de Murato les venga de allí, pues se registra que tiempo atrás, en la primera mitad del siglo pasado se les denominaba como tales. Dice Surrallés que Murato es, más bien, no un etónimo, es decir, el término hablado para sí mismos, sino el expresado desde fuera, o sea un exónimo, ya que los Candoshi lo consideran una expresión despectiva.²⁸⁹

Las referencias históricas de los Murato, conocidos por primera vez en 1744, habla de los Andoa de Santo Tomé, quienes los llamaban *murata*, sobre las amenazas que recibían cuando iban al monte para cazar o al río a hacer canoas. Los intentos de jesuitas (en 1748 y 1754) de contactarlos con expediciones

288 SURRALLÉS, Alexandre. “Los Candoshi”. En *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. Vol. VI. IFEA-Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales. 2007; p. 256.

289 *Ibid.*, p. 259.

armadas fracasaron, pues los Candoshi los expulsaron pero en el año siguiente los jesuitas raptaron a un denominado murato y lo enviaron de vuelta a su grupo con regalos. Después de esto acordaron permitir el establecimiento de una misión, fundada en el Huasaga con 158 nativos. En 1762 muchos de los Jíbaro se unieron a los Murato.²⁹⁰

Según Loretta Anderson y John y Sheyla Tuggy, referidos por Wise y Ribeyro, los Candoshi son sumamente orgullosos y celosos de su lengua, cultura y organización social. Tienen tremendo orgullo en la comunicación escrita y muchos han contribuido redactando en su propio idioma historias para los textos escolares. Se refiere a las primeras experiencias que tuvieron a mediados de la segunda mitad del siglo pasado, cuando acudieron motivados por la evangelización.²⁹¹

Otro autor que estudia a los Candoshi es Alejandro Ortiz Rescaniere, a quien le preocupa de la residencia y la organización social. Considera que la norma, el comportamiento establecido, es de importancia para entender los clanes:

“La norma es que un clan o un linaje unos hermanos casados con sus esposas e hijos coincida con la comunidad. Sin embargo, puede darse el caso de una viuda y sus hijos que han vuelto a vivir donde los hermanos de la viuda; también puede darse el caso de un matrimonio matrilocal.

La residencia, el convivir bajo un mismo techo, hace que se recomiende una exogamia de comunidad; y esto, aunque los contrayentes sean de familias distintas, o primos cruzados. Un matrimonio entre dos primos cruzados, o entre miembros de familias distintas, pero que han crecido juntos, es reprobado porque son considerados hermanos. Los hermanos rituales no deben casarse con sus respectivas hermanas”.²⁹²

290 www-01.sil.org/americas/peru/spa-pop/cbu.pdf

291 Puede verse diversos enlaces electrónicos que refieren este aspecto encontrado al inicio por los autores mencionados. Véase: www.selvasperu.org/imagenes/files/Candoshi.pdf; www.unicef.org/peru/spanish/KandoziShapra1.pdf; vdmix-candoshiachuar.blogspot.com/2009/11/etnia-candoshi.html

292 ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *Manual de etnografía amazónica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2001, p 66.

I.1 CONTEXTO HISTÓRICO

De acuerdo a Ribeyro y Wise, “no se sabe a la fecha en que fue destruida la misión, pero evidentemente los Candoshi vivieron aislados y hostiles durante el siglo XIX. En la década de 1920 empezaron a tener contactos esporádicos con el mundo exterior; estos fueron amistosos si los forasteros no iniciaban las hostilidades. En aquel entonces, había caucheros en los ríos principales y los Murato y Shapra traían caucho para comerciar con ellos. No les permitían llegar a la comunidad, pero tenían buenas relaciones con algunos de ellos. Evidentemente, una consecuencia de estos contactos fue la epidemia que hubo alrededor del año 1940 en que murieron centenares de Candoshi”.²⁹³

I.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

Los autores reseñados, manifiestan que los Candoshi trabajan en la agricultura de subsistencia, la caza y la pesca, para el consumo propio; y en la extracción de madera, pieles y leche caspi para los patrones y comerciantes. Además, los petroleros están trabajando en la zona y hay una base militar. Aunque 20 años atrás toda transacción era a base del trueque, hoy en día son casi todas en base al valor monetario. Las transacciones entre los mismos nativos tienen mayormente propósitos sociales y todavía se hacen a base del trueque.

Debido a los fuertes e integrados rasgos culturales del grupo, son pocos los que se casan con hispanohablantes. Hay un poco más de mestizaje entre nativos: Candoshi-Quechua del Pastaza, Candoshi-Huambisa y Candoshi-Achual. Así resultan bilingües en idiomas nativos. Predomina en la familia mixta, en la mayoría de los casos, el idioma del caserío de residencia, aunque siempre el idioma del padre de la familia es muy importante.

Las actividades educativas tradicionales imparten conocimientos generales y especializados. La educación sobre derechos y deberes sociales generales, faenas cotidianas, roles de trabajo de las mujeres y los hombres, cuentos y folklore se lleva a cabo de padre a hijo en forma de observación práctica. La educación del chamanismo, guerra, artesanía, cacería y otras destrezas especializadas se lleva a cabo entre el/la joven como aprendiz de su tío/tía, generalmente el tío paterno

293 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth Wise. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. ILV. 1978, pp. 91-93. Esta misma fuente ha sido trabajada por Mayor y Bodmer. *Ob. cit.* Lo que significa que las constantes y características se han mantenido permanentes.

(tía materna). El joven aprendiz observa atentamente y se espera que realice su primera prueba con éxito. Esto está cambiando lentamente y están adoptando el método de aprender por medio de repetidas prácticas.²⁹⁴

De acuerdo a Ribeyro y Wise, los proyectos comunales de desarrollo que han alcanzado éxito son aquellos que han aprovechado de la dinámica cultural propia, es decir, los que han seguido la tendencia individualista. Un servicio comunal está a cargo de un individuo que asume toda la responsabilidad económica. Recibe cierta aprobación de los ancianos y una vez establecido el servicio, no sólo es beneficioso como tal, sino que también representa un ingreso económico. La administración siempre queda en manos del individuo que lo estableció. Sin embargo, los patrones de reciprocidad garantizan que, de una manera u otra, los ingresos sean repartidos entre todos.²⁹⁵

La referencia al trabajo se hace a partir de la visión de alguien que ha estado desde fuera. El trabajo de tipo “comunal” se lleva a cabo sólo para hacer nuevas chacras y para construir casas particulares. Para esta forma de trabajo ha contribuido su propia historia, la de las relaciones de los Candoshi con la sociedad colonial primero y republicana después que ha sido una relación de amor y odio.²⁹⁶

En cuanto a los roles sociales y la división del trabajo, la generación de los ancianos es respetada y ellos ejercen el mando, es decir que los hombres mayores de 35 años de edad son los líderes. El anciano que se destaca por sus proezas o en el chamanismo es el líder entre los padres de familia. Los huérfanos de un pariente reciben ayuda mientras puedan servir como esclavos. Esta relación normalmente termina con el matrimonio.

Sobre el papel de la mujer candoshi, es importante señalar que han tenido muy poca visita de parte de los antropólogos. Los primeros fueron los del ILV, luego Amadio y Démilio, quienes según Surrallés, fueron los que desarrollaron la descripción etnográfica.²⁹⁷ Dicen de las mujeres Candoshi como las

294 María Pía Dradi, estudiosa que comenta los aspectos del contacto intercultural de los Shawi, especialmente las transformaciones que se experimenta en los roles femeninos por efecto de las repercusiones de la adopción de los modos de actuar y pensar occidentales, señala que el aprendizaje ha sido institucionalizado en la escuela, dejando las formas domésticas.

295 RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth Wisse. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. ILV. Iquitos. 1978. Pg. 91 y siguientes.

296 SURALLÉS, Alexandre. Ob cit., p. 271.

297 Base de datos del Ministerio de Cultura. bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/kandozi

protagonistas del trabajo en el campo, tienen a su cargo el cultivo y cosecha de las chacras, el cuidado de los niños y todas las responsabilidades domésticas. Los animales también están al cuidado de ellas. Las mujeres son indispensables para la estabilidad económica y social del hombre. Por eso, los hombres tienen control total en los arreglos matrimoniales. Emplean a las mujeres como palancas cuando no las entregan en matrimonio y como enlaces entre familias cuando están de acuerdo con el arreglo. Por otro lado, las mujeres tienen el manejo indirecto de los asuntos de la comunidad, pudiendo crear situaciones que obliguen a tomar las decisiones convenientes para ellas. Un líder indígena del pueblo Candoshi, resumiendo la situación de desconcierto que produce la confusión que introduce el Estado, declaró:²⁹⁸

“El Estado nos ha dejado en un problema tremendo. Los indígenas han tenido territorio, no han tenido tierras, han tenido territorio, y eran, bien, digamos, administradores. Tenían zonificados, dónde hay para pesca, dónde hay para recolectar *suri* [gusanos], recolectar frutas, recolectar *curuinsis* [hormigas], para cazar, para ir a tomar ayahuasca, el lugar todo, por eso no lo depredaban demasiado. Y eso era tranquilidad, y sabían dónde a dónde era su territorio de cada pueblo. Sin embargo, cuando ha venido la parcelación, yo le digo parcelación, bueno: ‘Señor, esta comunidad hasta acá nomás, por allá ya no, porque es Estado’, y así nos dimos cuenta que estuvimos en problema (sic)».

I.3. COSMOVISIÓN

Es importante resaltar que esta comunidad cultural, respecto a la concepción de la vida y la muerte, tiene una especial expresión, pues entierran a sus muertos en las partes altas, a manera de entarimado. Lo embadurnan con tierra sólida, por más de un año, al cabo de lo cual, se le traslada a un lugar de entierro común, o en su defecto se trasladan con vivienda y todo, con la clásica transferencia de hábitat que ocurre en las comunidades de selva alta y baja. Esto se interrelaciona con lo que encontraron los antropólogos del ILV, Ribeyro y Wise, quienes sostienen que los Candoshi, tienen un concepto individualista, e incluso en el sentido de propiedad.

298 Sundi Simón Kamarampi, comunicación personal con Óscar Espinoza en 2007, en su obra general de 2022: p. 91.

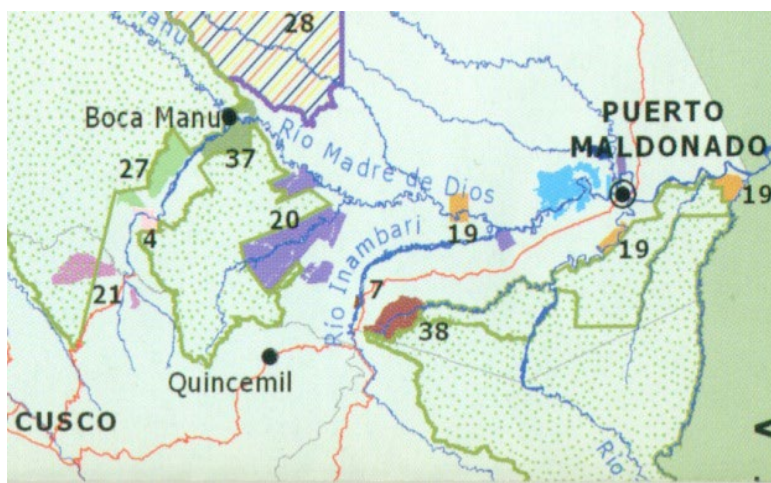








FAMILIA HARAKMBUT



20  Harakmbut

Héctor Sueyo califica que los Harakmbut están ubicados en el departamento de Madre de Dios, en el suroriente peruano, en un lugar marginado y desconocido. Dice que el pueblo, que es el más numeroso del departamento de Madre de Dios, habla su propia lengua, que no está emparentada con ninguna otra.²⁹⁹

²⁹⁹ SUEYO YUMBUYO, Héctor. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 310.

Otro dato reciente como el II Censo de poblaciones indígenas menciona la existencia de otros pueblos dentro de esta familia:

“Según el XI Censo de Población y VI de Vivienda 2007 (CPV) y II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007 (CNA), se identificó que la familia lingüística Harakmbut-Harakmbet presenta siete etnias que son: Amarakaeri, Huachipaeri, Arazaeri, Pukirieri, Toyoeri-Amahuaca-Matsiguenga, Toyoeri-Shipibo-Conibo-Ese'ëja-Arazaeri-M y Kisamberi-Sapitieri-Amarakaeri las que agrupan un total de 2 mil 92 habitantes.”³⁰⁰

Queda dicho el carácter de la etnia y sobre todo que es parte del conglomerado de los pueblos de Madre de Dios.

I. CONTEXTO HISTÓRICO

El pueblo Harakmbut está integrado por población que se identifica con los nombres de amarakaeri, wachiperi, kisamberi, pukirieri, sapiteri y toyeri. Estas poblaciones se encuentran distribuidas en Madre de Dios y la selva de Cusco, y se cree que los antepasados de los actuales harakmbut llegaron a tener contacto con los incas. Harakbut significa “humanidad”.

Los incas intentaron dominar el territorio ocupado por los ancestros de las actuales poblaciones harakmbut. Así, en el siglo XV incursionó el inca Tupac Yupanqui. No obstante, fracasó en su intento debido a la resistencia que encontró, así como la difícil accesibilidad del territorio amazónico. Los españoles, en 1566, también incursionaron en territorio harakmbut, obteniendo como respuesta constantes ataques por parte de la población indígena en represalia por su invasión y afectaciones a las poblaciones locales.

Durante la fiebre del caucho, a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, los empresarios caucheros incursionaron en territorio habitado por población Harakmbut, amenazando su estilo de vida mediante el traslado de población mestiza proveniente del ande, así como indígenas de otros pueblos, tales como shipibos. Producto de estas incursiones se esparcieron entre los miembros de este pueblo enfermedades desconocidas que terminaron con una pérdida de alrededor del 90% de su población.

300 <https://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/est/lib0944/cap10.pdf>

Un episodio fundamental en el contacto entre el mundo occidental y los pueblos harakmbut fue el establecimiento de la misión de padre dominicos en Shintuya, lugar que era considerado hasta mediados del siglo XX como bastión de los mashcos, pueblo guerrero que se oponía violentamente al contacto con población no indígena. En este territorio incursionaron misioneros encabezados por el sacerdote P. José Álvarez, quien estableció en 1954 una misión en la boca del río Palotoa, llegando a contactar y convertir al catolicismo a un gran número de clanes que vivían en este ámbito territorial. Sin embargo, en 1957, las instalaciones de esta misión fueron destrozadas por una inundación, obligando a los sacerdotes y a los nuevos fieles a trasladarse a la localidad de Shintuya, donde se mantiene hasta la actualidad. Esta misión se ha convertido en una comunidad nativa habitada por población Harakmbut, machiguengas, yines y colonos, quienes conviven bajo la influencia de la iglesia católica. No obstante, el avance del catolicismo y otras confesiones cristianas en territorio harakmbut no ha significado la pérdida total de las tradiciones y los conocimientos ancestrales.

Son llamados también *kisamberi*, y han sido censados con 37 personas habitantes en una sola comunidad. El grupo indígena Arakmbut, o *Harakbut* habitan en los departamentos de Madre de Dios y Cuzco, entre el río Madre de Dios e Inambari. Este pueblo indígena está conformado por varios elementos culturales y regionales en su interior. Su autodenominación *harakbut* significa en lengua indígena ‘gente’ o ‘humanidad’. Para el año 2007, las poblaciones de las comunidades autoidentificadas se estimaba 2092 personas. Y éstas han llegado a asentarse en Madre Dios y Cuzco.

También han sido reconocidos con otras denominaciones, entre las que destacan *mashco* y *amarakeri*. A fines, de la década de los 80, se autodeterminaron como *Arkmbut* (Gray 2002, Moore 2003), que significa ‘gente’.

Algunos autores resaltan los grandes grupos étnicos al que pertenecen a esta familia lingüística, por ejemplo en algunos casos se ha llegado a identificar hasta 18 grupos étnicos en su interior (Álvarez et al 2010); y otra información tal y como lo establece este cuadro:

Grupo étnico	Otras denominaciones	Población
Amarakaeri	Amaraine, Mashco	1043
Apasairi	Arasairi	317

Huachipaeri	Huacipari, Huachipayri, huahcipairo, wachi-paeri	392
Kisambiri		47
Pukirieri	Purcuri	168
Sapiteri	Sirinieri, shirineri	45
Toyoeri	Toyeri, Tuyureri	125

Datos tomados de la propuesta del *Mapa Etnolingüístico del Perú* 2009. INDEPA tiene la misma referencia.

Thomas Moore en su ya clásica etnografía relata el significado del término:

“En el presente texto empleo el término “Arakmbut” para referirme al subgrupo Harambut con el cual conviví y compartí momentos de su vida durante dos años y numerosas visitas posteriores...Sin embargo en el año de 1994, con el apoyo del antropólogo inglés Andrew Gray y contando con mi presencia, las comunidades de este grupo étnico realizaron una reunión en la comunidad nativa Pedro Luz con el fin de ponerse de acuerdo sobre el término que consideraban más conveniente. Ellos optaron por su autodenominación “Arakmbut”, por lo que prefiero emplearla aquí”.³⁰¹

Es posible hacer una breve reconstrucción de la familia en revisión de las crónicas de la época del siglo XVI. Allí, la historia de los Harakmbut, se remonta las crónicas españolas, en relación a las expediciones incaicas a la selva del río Amaramayu, (denominado Madre de Dios). En esos lugares, se han hallado restos de hachas de piedras y bronce, que indican que existió relación o contacto entre los pueblos indígenas con los andinos. En el año 1450, el Inca Túpac Yupanqui, envió cerca de 1500 hombres para conquistar el territorio que el día de hoy es ocupado por Madre de Dios. Con ello, no se logró conquistar tal región; por las enfermedades que contrajeron los mismos miembros enviados por el Inca, y la resistencia por parte de los mismos habitantes de la zona, y dentro de ellos se encontraban los harakmbut. Es así que, los primeros contactos entre el pueblo Harakmbut y los conquistadores se llevó a cabo en el año 1538, con expediciones realizadas por Pedro de Candía. Ya, en el año 1566, una expedición dirigida por Álvarez Maldonado, llegó a Madre de Dios, hizo que

301 MOORE, Thomas. “La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera” En *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*. De Beatriz Huertas y Alfredo García. IWGIA, Lima, 2003; p. 58.

tenga muchas luchas de forma violenta con los habitantes de la zona. En esta expedición se registra por primera vez para la sociedad colonial el río Manu. Luego pasarían años en la que no hubo ningún tipo de intento por explorar el río de Madre de Dios.³⁰²

En base al aporte a la misma fuente se indica que este grupo indígena como otras pasaron por la época del “boom” del caucho, es aquí que gran cantidad de caucheros pobló la región de Madre de Dios, ocasionando fuertes bajas por los asesinatos y enfermedades transmitidas entre las personas. Dando como resultado según Gray (1983) que el 95 % de los harakmbut habrían muerto durante éste período. Un caso fue por ejemplo el del cauchero Carlos Fermin Fitzcarrald, entre 1890 y 1894, quien se instaló en Madre de Dios, y personal que conformaba su grupo habrían tenido contacto con los Harakmbut.

Héctor Sueyo da otros datos sobre los Harakmbut. Señala que desde fines de la década del 70, han sufrido una agresión brutal e indiscriminada, así como la invasión de sus territorios tradicionales por lavadores de oro. Esta situación ha traído graves consecuencias para la población Harakmbut. Entre las comunidades más afectadas están: Boca Inambari, Barranco Chico, Villa Santiago, San José de Karene y Puerto Luz.³⁰³

Si uno repasa la situación a la luz de los hechos, es verdad que esta actividad de la minería ilegal ha marcado los acontecimientos últimos. Ha significado no solo la deforestación de parte de la amazonia, sino la extinción o modificación de los patrones culturales, generando una presencia masiva de colonos. Lo más importante es que nuestro investigador ha encontrado una especie de equilibrio entre esas labores y lo que le acontece a los grupos etnolingüísticos.

“Los Harakmbut han encontrado una especie de nuevo equilibrio, dedicando parte de su tiempo a la extracción del oro de forma artesanal; la producción de oro se ha organizado respetando los grupos de trabajo tradicionales, dañando lo menos posible la ecología. Han recuperado parcialmente el control de sus territorios a través de la titulación de sus comunidades nativas, dando énfasis a su economía de subsistencia y manteniendo un control ecológico con los recursos tradicionales de su cultura. Su economía y la cohesión grupal podrían

302 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/harakbut>. Referencia que sigue al INEI.

303 SUEYO YUMBUYO, Héctor. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 312.

mejorar mucho, si el estado Peruano creara la Reserva Comunal Amarakaeri.³⁰⁴

Otro de los fenómenos que acompañó la presencia de los lavadores de oro, ha sido la de la carretera de penetración. Estas si bien se sitúan en los proyectos de desarrollo de la economía nacional, también es cierto que generan una especie de modificación de la concepción de la vida.

A raíz de amenazas y agresiones en contra de sus vidas, es que se funda la “*Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD*” en 1982. En la actualidad esta Federación ha asumido la responsabilidad de su defensa, pues ha interpuesto medidas cautelares ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a favor de las poblaciones que se encuentran en dicha jurisdicción.

A la par del Censo del 2007, que estima en 2092 personas, ubicadas principalmente en las regiones de Madre de Dios y Cusco,³⁰⁵ el 2006, mediante Resolución Directoral N° 0680-2006-ED del Ministerio de Educación, aprobó el alfabeto de la lengua harakmbut.

II. ACTIVIDAD SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Los harakmbut habitan en malokas o casas familiares. Y los cambios que se han producido han ocasionado que se vivan en casas individuales. Denominadas *hak* o *jak*, y a las casas tradicionales como las malocas *jaktoneo*, casa grande. A pesar de ello, los parientes viven cerca manteniendo su estructura parental. Resalta como actividades económicas principales para los Harakmbut, tales como la agricultura, la caza y la pesca.

La caza

Es la actividad que más realizan los hombres, pues era considerado el hombre harakmbut como el único capaz de proveer al hogar de carne de animales. Si bien es cierto ellos manejan el arco y flechas como herramientas de caza, las mujeres también participan en estas actividades atrapando algunos animales, como tortugas o armadillos. Esta actividad (la caza), puede ser realizada en grupo, cuando se realiza en las zonas más alejadas y la expedición es muy

304 La Reserva Comunal Amarakaeri fue creada el 11 de mayo del año 2002, a través del Decreto Supremo N° 031-2002-AG.

305 Según los datos del mismo censo, la población mayor de 14 años asciende a 1388 personas, para las cuales se estima que el índice de analfabetismo es del 12% (INEI 2007).

prolongada, a veces por varios días.

La pesca

Es considerada como una actividad colectiva o en conjunto, e invita a ser partícipes a todos los *hak* o *jak*. Es el género femenino, quienes se encargan de triturar el barbasco³⁰⁶ para la pesca, y una vez que estos peces eran atontados, los hombres utilizan el arco y flecha para retirarlos. La agricultura como en otros casos, también la siembra y cosecha está a cargo de las mujeres, mientras el hombre se encarga de la rozar o limpiar el terreno.

El policultivo³⁰⁷ es la base de la horticultura. Y en 1980, muchos hombres *hak* incursionaron en la actividad minera. Con la incursión de la minería, como actividad económica dentro del territorio harakbut en la década de 1980, muchos varones harakbut empezaron a trabajar en esta actividad. El dinero que provee esta actividad a la pequeña economía de las comunidades ha propiciado tensiones al interior y cambios en los patrones de consumo (Gray 2002).

III. COSMOVISIÓN HARAKMBUT

Los datos que a continuación reseñamos tienen como base los datos de Thomas Moore, Andrew Gray, Heinrich Helberg, quien desde el Ministerio de Educación hiciera un gran trabajo al frente del Proyecto Forte Pe, de la Comunidad Europea, todos compilados por el Ministerio de Cultura, considera que la familia basa su cosmovisión en la relación del ciclo vital. Veamos:

Rito de Iniciación

El varón harakmbut pasará por este rito, mediante una ceremonia o fiesta en el cual se adquieren algunos adornos fáciles y pintura corporal. Luego se le conoce como *wambo* u hombre nuevo. Luego cuando culmina este proceso entra a ser considerado adulto harakmbut, como tal puede participar de la caza, dejando de

306 El término 'barbasco' se usa de manera genérica en Centro y Sudamérica, para designar todas las plantas con propiedades venenosas para la pesca. El término proviene de la voz latina *Vervascum*, nombre genérico de plantas europeas pertenecientes a la familia de las Scrophulariaceae, algunas de cuyas especies han sido usadas desde tiempos pasados como venenos para peces (Arias *et al.* 1980: 8). Algunos barbascos son silvestres mientras otros son cultivados.

307 Se trata de una asociación de varios cultivos intercalados con especies del bosque; se distingue de otras formas de cultivo en campos abiertos y monocultivos. Esto no se limita a la chacra, pues una parte importante de la actividad agrícola se practica en lugares dispersos (Moore 2003).

lado la actividad que realizaba con su madre (por ejemplo, el de acompañarla a la chacra). Al cabo de dos o tres años más, nuevamente es llamado para realizarse un nuevo rito, cuando ya adquirió las suficientes destrezas y es considerado ya adulto. En este nuevo rito, el hombre es reconocido como *wamborek* u hombre completo; esto quiere decir que ya está completo para contraer matrimonio con una mujer.

Los ancianos, adquirirán un nuevo nombre, “abuelitos” (*butatote viejo*), empezando a asumir el papel de consejero o el sabio. Si ahora ya no se realizan con frecuencia estos ritos, los varones harakmbut son conscientes que existen varias etapas durante su vida. Usan para los niños nombres que luego cambian, llegan a ser *wamborek* o *huambokerek*.³⁰⁸

Los varones pasaban por varios cambios de nombres durante sus vidas, las mujeres no. Ellas adoptan el rol de adulta cuando contraen matrimonio. Moore dice al respecto:

“La mujer va diariamente a la chacra durante la estación seca y con menos frecuencia en la estación lluviosa. Lleva consigo a sus hijos menores. Después de cultivar lleva su cosecha y la leña menor a su fogón en bolsas tejidas de red sin nudos y una correa que se coloca en la frente; para cargar palos grandes de leña pide la colaboración de los varones.”³⁰⁹

Los productos agrarios que más importancia tiene son: el plátano, la yuca, estacionalmente el maíz, el pijuayo.

El tótem es importante para estos lugares. Muchos apellidos o formad de denominación descansan en la concepción que sobre los animales se tiene. Así muchos de ellos sirven para denominar la descendencia totémica. Pocos son los lugares concebidos como elementos religiosos. De allí que consideraban las enfermedades como generadas por brujos (varones o mujeres) denominados *wachipaire*, transformados en animales para obtener ese poder y sólo los curanderos pueden realizar actos que combaten tal brujería. Los males se entienden como el desequilibrio. Siendo el animismo una de las permanentes características, se invoca espíritus de animales y plantas en busca de la sanación.

308 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/harakbut>. En lo relacionado a la Cosmovisión.

309 MOORE, Thomas. *Ob. cit.*, p. 65.

Es por ello que estos cantos, llamados también *eshuva*,³¹⁰ forman parte de sus creencias tanto en la vida, la muerte y el orden cósmico, y por ende son centrales en su vida social. Lo que hacen es, invocar a los espíritus de la naturaleza, plantas, animales y seres sobrenaturales, su principal fin es solicitar la intervención de estos seres para lograr ciertos objetivos como curar que es el positivo y el de enfermar que es el negativo. Es una práctica ancestral realizada por los Huachipaeri,³¹¹ pueblo que en la actualidad es poco conocido.

Según la cosmovisión Harakmbut, la realidad está constituida por distintos mundos. El mundo que habitan los seres humanos se denomina “wandari”. El mundo de arriba o celestial se llama “kurundari”, mientras que el mundo de abajo se denomina “seronjaijua”. No obstante, también existen otros espacios míticos habitados a los cuales el ser humano no puede acceder. En estos espacios existen espíritus de la selva como los wuaneri, que son los espíritus del río, o los numberi, que son los espíritus del bosque, los cuales tienen la capacidad de actuar con bondad o maldad. Si actúan con bondad reciben el nombre de “oteri”, pero si hacen el mal, reciben el nombre de “asito”.

Todos estos mundos que componen la realidad se encuentran en un equilibrio constante mediante la acción de una energía que actúa sobre todos los seres. Sin embargo, existen situaciones que generan desequilibrio, momento en el que los seres humanos deben intervenir a través de los eshuva.

Tradicionalmente, los miembros del pueblo harakmbut se consideran hijos del árbol anämëi, que salvó a esta población de un gran incendio. Cuenta un mito que antiguamente los árboles podían hablar y existía paz en el mundo. Sin embargo, un día, las aves y los animales huyeron del monte por un incendio. El fuego se extendía por todo el bosque quemando árboles y haciendo hervir las aguas de los ríos. De pronto, uno de los humanos que se encontraban huyendo del fuego tuvo una idea para sobrevivir: subir al cielo, idea que fue respaldada por el resto. En ese momento, los humanos percibieron la presencia del lorito irik keya keya, que viven en los aguajales, quien pasaba una y otra vez por encima

310 Por sus características culturales, la *eshuva* o cantos rezados Harákmbut de la etnia Huachipaire ha sido declarada parte del Patrimonio Cultural de la Nación. En el año 2010, mediante la Resolución Directoral N° 499/INC, el Instituto Nacional de Cultura (ahora Ministerio de Cultura).

311 *Huachipaeri* tiene por equivalente en castellano ‘hombre que vive bajo el puente’, descendientes del Wanamey, árbol mítico del cual se originó toda forma de vida. Su visión se basa en que todos somos iguales, las plantas, los animales y el hombre; al mismo tiempo, como parte de la Naturaleza, poseemos un espíritu que hace armoniosa nuestra relación con ella.

de la gente que huía. Sin embargo, uno de los humanos se percató de que el lorito llevaba en su pico una semilla llamada anameyda o semilla del anämëi.

A los humanos les pareció que sería una buena idea que una mujer se eche en el suelo boca arriba para que el lorito al pasar suelte la semilla. Una de las mujeres del grupo de personas que huían del incendio decidió seguir el plan. Sin embargo, la mujer que se había echado en el suelo ya había tenido sexo, y el lorito no soltó la semilla. Varias mujeres más intentaron recibir la semilla del lorito, pero como ninguna era virgen, el lorito no soltaba la semilla incluso estando muy cerca de las mujeres. Hasta que una mujer indicó que se echaría su hija adolescente, que es virgen. Luego de que la adolescente se echara boca arriba y abriera sus piernas, el lorito descendió y colocó la semilla entre su sexo. Rápidamente de la semilla brotó un gran árbol frondoso y con ramas llamativas que llegaban hasta el cielo, pero los humanos le pidieron al árbol que baje porque estaba muy alto. El árbol les hizo caso y acercó sus ramas hasta el suelo. En ese momento los humanos comenzaron a subir de manera accidentada. Algunas personas, que eran consideradas malas, eran empujadas para que caigan del árbol, lo cual fue prohibido por este. Todos debían subir, incluyendo al aypikue o diablo. Subieron también animales de diferentes especies ordenados en parejas. Conforme ascendían, el fuego se hacía cada vez más próximo, motivo por el que los humanos le solicitaron a anmaei que repelara el fuego, a lo que este accedió.

Luego de varios días, el gran incendio terminó, pero los humanos seguían estando preocupados y querían saber si realmente ya no había fuego en la tierra. La rana sekǵ sekǵ enviaba todos los días lanzas de chonta hacia la tierra para comprobar su estado, hasta que un día las lanzas se quedaron a la mitad, debido a que la tierra había comenzado a endurecerse. Las personas se emocionaron por volver a la tierra y un grupo de niños bajó corriendo. Sin embargo, la tierra aún no estaba endurecida plenamente, por lo que se hundieron y desaparecieron. Algunos padres de estos niños también se hundieron por perseguir a sus hijos. Días después, la rana volvió a enviar sus lanzas a la tierra, comprobando que la tierra ya estaba dura. Los seres humanos, emocionados pidieron a anämëi que los descienda para poder retornar. Este, al reconocer que su misión había terminado, regresó a los humanos sobrevivientes a la tierra. No obstante, anämëi realizó un pedido especial: que vivan bien.

Una vez reinstalados en la tierra, los humanos fueron auxiliados por anämëi para obtener alimentos. Este delataba los escondites de animales y les mostraba la ubicación de las plantas que podían consumir. Sin embargo, un

día los animales molestos con anämëi por facilitar sus muertes a manos del ser humano, decidieron hacerle un conjuro para que no hable. Desde ese día anämëi no puede comunicarse directamente con los seres humanos.

La eshuva o Ekchuwa es un canto no instrumentado de invocación a los espíritus de la naturaleza, es decir, a plantas, animales y seres sobrenaturales, con el objetivo de solicitar su intervención a fin de curar o enfermar. Las personas encargadas de realizar estos cantos son los huachipaire (o wachipaeri), un subgrupo del pueblo harakmbut. Actualmente el grupo wachipaeri habita, principalmente en el distrito de Kosñipata, provincia de Paucartambo, región Cusco, en comunidades nativas como Santa Rosa, considerada como uno de los últimos reductos de esta población.

Durante el eshuva, el espíritu es invocado para ingresar al cuerpo humano y dotarlo de determinados atributos, generando una sensación de invulnerabilidad en los creyentes del eshuva. Tradicionalmente, se considera que los autores de las letras y las tonadas de los eshuvas son los espíritus tutelares del monte o del río, seres que establecen vínculos profundos con el intermediario durante el canto. No obstante, existe otro método de conexión con este plano espiritual, el cual consiste en la ingesta de jayapa (floripondio), aunque en la actualidad su consumo ha sido desplazado por la ingesta de ayahuasca.

La persona capacitada para ejecutar los eshuvas no solo influyen en los individuos durante las sesiones espirituales, sino que participan de manera decisiva en la toma de decisiones a nivel comunal, debido a que entre los Harakmbut se considera como un atributo positivo el poder conectar con los espíritus tutelares, pues estos dotan de comprensión y de una perspectiva más amplia. Así, por ejemplo, Andrew Gray nos relata:

En San José había un curandero que sabía mucho de las tradiciones de los Amarakaeri y que también podía dar explicaciones que promovieran cambios en épocas de crisis. Este hombre era especial porque casi toda la gente de San José lo escuchaba para entender aspectos de su vida y sus interpretaciones de eventos naturales.

Tradicionalmente, se considera que las canciones son aprendidas directamente de los animales del bosque y su transmisión es vía oral. En ese sentido, cada sacerdote o intermediario puede considerarse

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA HARAKMBUT

I. LOS AMARAKAERI



4

Amarakaeri

Pedro de Candia, el arcabucero griego, que acompañó a las huestes de españolas en Cajamarca, fue el que primero entró a dichos territorios, poco después de la entrada al Cusco. Motivado por la imagen de El Dorado fue quien anárquicamente penetró en dicha zona. Es el Inca Garcilaso quien proporciona estos datos. Más tarde treinta años adelante, se hace mención a Alvarez Maldonado, como que en 1568, hubo penetrado en este territorio. Lamentablemente para las huestes ibéricas, fueron un fracaso. La República, años después del natural letargo, que no conoció la fuerza de la evangelización,

también fue testigo de propuestas como la posibilidad fluvial de navegación entre Madre de Dios y el Amazonas.

Igual destino se indica para los que implementaron la política esclavista del caucho, cuando se presentó la violencia entre Carlos Fermín Fitzcarrald y los Harakmbut, a fines del siglo XIX. Después del proceso de evangelización de incios del XX, los Amarakaeri, pertenecientes al grupo lingüístico Harakmbut, mereció a mediados de aquel siglo, la atención antropológica; fue reconocido así bajo este nombre, tal como ha sido reseñado por Thomas Moore, en la referencia bibliográfica aludida para el entendimiento de la Familia Lingüística.

Comunidad, que vive en caseríos y disfrutan de sus chacras, donde ellos mismos siembran. Ellos practican la cacería, la pesca y trabajan en la extracción de oro, lo cual ha afectado de manera directa lamentablemente mucho a la cultura y la visión evangélica. Ya desde 1956 están en contacto con los mestizos y con los misioneros católicos. Con el transcurso del tiempo, se ha visto una fuerte tendencia al alcoholismo, hay pocos creyentes en este grupo. Los misioneros católicos y los ILV, han trabajado constantemente por muchos años su idioma y han desarrollado en 99 páginas en el antiguo testamento. Ya no existen misioneros evangélicos, en dicha zona; ya que la zona está aislada e inaccesible.³¹²

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Cuzco	Paucartambo	Kosñipata
Cuzco	Quispicanchis	Camanti
Madre De Dios	Manu	Manu
Madre De Dios	Tambopata	Inambari
Madre De Dios	Tahuamanu	Tahuamanu

Ríos: Colorado, Madre de Dios, Inambari, Yshiri, Punkuri y Malinowski

I.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Casi como las otras comunidades de Madre de Dios, la actividad económica, gira a la caza y pesca. Es por ello, que depende su subsistencia, la horticultura

312 misionessim.org/sites/default/files/latinos.pdf. Según esta fuente, hay cerca de 1000 miembros de la comunidad.

de roza y quema, y la recolección. Y los cultivos característicos son la yuca, la caña de azúcar, el plátano, el maíz el maní y la piña. En la actualidad, la producción agrícola es para su autoconsumo. Acerca de las características de este sistema productivo y la estabilidad que proporciona al ecosistema nos habla un especialista:

«(...) este modelo asegura la estabilidad de las tierras y bosques, y manteniendo la calidad y cantidad de agua, el equilibrio ecológico y un ambiente adecuado para el desarrollo de las comunidades nativas Harakmbut y el equilibrio ecológico»³¹³ (Álex Álvarez, 1998).

Además que se dedicaban a la extracción forestal, ya se da forma individual o grupal, estos comerciantes ubicados en el río Colorado, también se dedican a la extracción de oro. Estos hechos han llevado, a que la economía cambie, y pues de alguna u otra forma han abandonado su actividad principal y tradicional, por dedicarse a la extracción de oro

I.3. COSMOVISIÓN AMARAKAERI

No existe bibliografía que refiera específicamente a la cosmovisión arakmbut. El Ministerio de Cultura, ha presentado en su página oficial, una síntesis de la escasa que existe, sin embargo por analogía, podemos decir que es la misma que corresponde a la familia lingüística.

El propio ciclo vital demuestra la carga simbólica de este pueblo. Por ejemplo, en la pubertad, el varón harakmbut pasará por un rito de iniciación en el cual se adquieren algunos adornos faciales y pintura corporal, después de lo cual se le reconoce como hombre nuevo.

Los ritos de pasaje son importantes puesto que los ritos de pasaje son fundantes, en cuanto el nuevo estatus les arroja nuevas identidades. Por ejemplo cuando una mujer se casa recibe un nombre nuevo. En tanto que el ciclo de vida es corta, reciben el nombre de anciana. Cuando se llega a anciano, se le saca del núcleo comunal y se le contruye una pequeña choza donde se quedará hasta la muerte. Asunto que dice del naturalismo y secularidad de la muerte. Cuando esto ocurre se destruye toda su pertenencia y hay rotación de todo, incluida la tierra que otrora le pertenecía.

313 ÁLVAREZ, Alex.

El mito central es el del *Wanamei*, o el del árbol cósmico. Se inicia cuando se concibe que todo era caos. Igual que la imagen andina, por el que se cree que en algún momento ha habido su influencia. Como era el caos, todos tenían sexo desordenado, sin interesarles con quién. Lo que dice que en sociedades tradicionales está presente el tema de la socialización como central. El incendio a diferencia del diluvio marcó el cambio de sociedad. Solo en tal circunstancia un loro buscaba ordenar la sociedad, por lo que buscaba una virgen. Como no había, asunto que dice de la temprana socialización, y que más tarde se convertiría en un valor, encontró en la playa del río. Le dio una semilla al igual que el mito de Huatiacuri, para el mundo andino prehispánico Huarochirí, y al poco tiempo brotó de sus entrañas un árbol. Veamos cómo nos relatan la secuencia del mito:

Toda la gente vino corriendo y subió el árbol, de manera que escapó de la devastación del mundo que venía causando el incendio; como el *toanamei* era tan grande y resistente, el incendio no lo afectaba. En el *uianamei* permanecieron mucho tiempo; en la tierra, después del incendio, todo era tinieblas hasta que, por fin, amaneció de nuevo. Por un tiempo la tierra fue muy suave e inestable, como la arena movediza, y no se podía vivir allí. Pero, poco a poco, el *uianamei* soltaba sus hojas que al caer a la tierra se convertían en animales y plantas. Entre los primeros animales estaba el *saíno*, y luego el tapir, seguido por los otros; de igual manera las plantas.

Cuando por fin baja la gente, tuvo que pedir la protección de los animales que eran los únicos que sabían defenderse en la tierra, aprovechándose de las plantas que comían y de su parentesco con los otros animales con quienes tenían alianzas y se ayudaban mutuamente. Según el sitio donde llegaban a parar, la gente se organizaba por clanes. Algunos paraban donde las palmeras *singpa* y llegaron a ser los *singpaeri*. Otros buscaron la protección del sajino o de la pava de cabeza blanca y de allí se formaron los *satoeron* y los *idnsi'ka'mbo*. Los *toandignpana* pararon donde se encontraban las piedras grandes de las cabeceras de los ríos, y así se formaron los siete [clanes] y empezaron a buscar parejas de los otros clanes donde estaban las primas y no las hermanas. Entre algunos clanes se llevaban mejor porque los animales y las plantas de éstos preferían a los del otro según sus características en la naturaleza y empezaron a casarse entre estos grupos, pero también se casaban con personas de otros grupos, sobre todo cuando había varios hijos. Uno no debe casarse nunca con su hermana clasificatoria, es decir, miembro de su clan porque necesita la protección de los animales de su pareja, además de los suyos, que no deben ser los mismos. Así las cosas empezaron a

marchar y mientras se mantiene la protección y se conoce la sabiduría de los animales propios, sin ofender a los otros, todo resulta bien”.³¹⁴

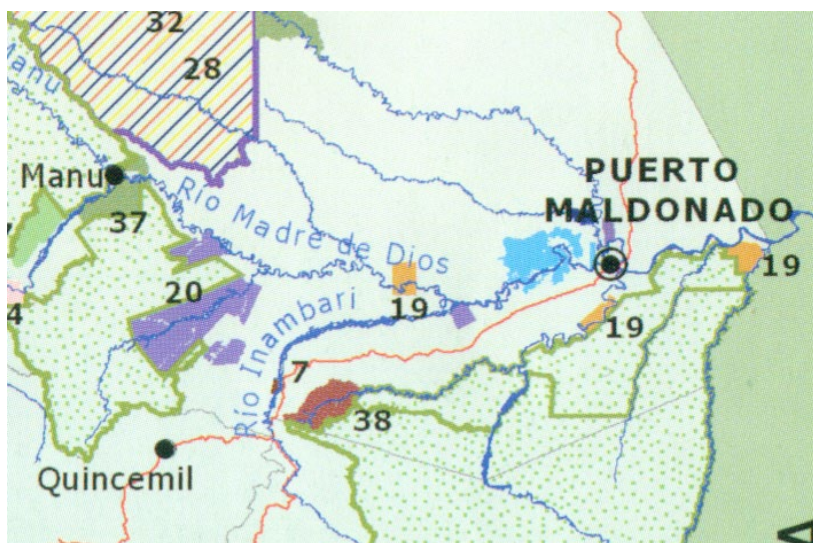
Por esta razón es que el naturalismo holístico hace que conceptúen que las enfermedades son causadas por entes inexplicables como los brujos. No está de más indicar que tales concepciones y vida peculiar han permitido que se declarara la Reserva Comunal *Amarakaeri*, está conformada por seis subgrupos y comparten el territorio desde hace mucho tiempo, entre la selva baja y selva alta, tiene una rica biodiversidad propia del ecosistema de la vertiente oriental de la Amazonía Andina. Y hoy en día ésta se encuentra reducida por la gran explotación de oro y madera en el lugar. Desde el 2002 se encuentra protegida esta biodiversidad bajo el modelo de conservación con el objetivo de contribuir a la protección de las cuencas de los ríos Madre de Dios y Karene.³¹⁵ Se dice que “A través de los casos ‘La reserva comunal Amarakaeri’ y ‘La cuenca del río Curaray’ se sostiene que el éxito de la acción colectiva indígena en los conflictos socio ambientales generados por la superposición de lotes de hidrocarburos en tierras tituladas indígenas y en áreas naturales protegidas se define por: 1) un sistema regional de mayor apertura hacia el movimiento indígena que permite aliados en la élite regional; 2) formas de organización claras que contemplan estrategias específicas integrando prácticas de diálogo y una red amplia de aliados cohesionada hacia el objetivo; 3) el uso de un discurso ideológico que utiliza los derechos colectivos al igual que demandas de inclusión, lo que genera unión en el colectivo y sensibilización en las autoridades.”³¹⁶

314 MOORE, Thomas. Ob. cit., pp. 76-77.

315 Álex Álvarez (1998).

316 GAMBOA BALBÍN. 2012. Mito que alude a los niveles del mundo, estableciéndose una trifuncionalidad interesante.

II. LOS ARAZAIRE



7  Arazaire

AIDSEP denunció públicamente que los Arazaires *eran* destruidos. En el editorial de su revista en versión electrónica se preguntaron: “De qué vamos a vivir, qué vamos a dejar a nuestros hijos”, refiriendo las palabras de Carlos Mariano Álvarez, un comunero, quien reclamaba por la destrucción de los bosques en la comunidad nativa Arazaire, donde se realiza una intensa actividad minera a raíz de las áreas concesionadas por el Estado a terceros. Esta denuncia fue tramitada por FENAMAD, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes. Acto seguido denunciaron que la Interoceánica había sido un error. Acotaron: “Siempre hemos reclamado, pero las autoridades no nos hacen caso. Los mineros no respetan a la comunidad”. La comunidad nativa está ubicada

entre los distritos de Huaypetue e Inambari en las provincias del Manu y Tambopata.³¹⁷

Así se narra el drama de este pueblo que según el Censo de 2007 para las comunidades nativas de la Amazonía, tiene escasos 317 habitantes. Se ubican en el espacio de transición geográfica de la cordillera a la selva, y es de difícil acceso. Las condiciones de hábitat de las poblaciones amazónicas reúnen una riqueza vital que sin embargo está siendo diezmada por otros agentes. Este caso merece ser citado a la luz de otros enfoques:

“Un factor determinante en este proceso ha sido la gestión del nuevo presidente de la comunidad para recuperar la identidad cultural e involucrar a toda la población de Arazaire en actividades de producción alternativa a la minería e incluyendo la posición de AMAROMEY en los proyectos y en la planificación local. Una de las preocupaciones de los líderes indígenas de Arazaire es la crisis ambiental que ocurre en territorio indígena. En la elaboración de su Plan de Vida vienen planteando la preocupación por recuperar su territorio de la deforestación que ellos han permitido con la práctica de la minería”.³¹⁸

La intercomprensión de su lengua es fluida con los Toyoeri y Huachipaeri, mientras que se entienden en forma parcial con los Amarakaeri, de la misma familia.

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Los pueblos indígenas fueron, por una compulsión “civilizadora”, contactados por las misiones religiosas, introductoras de principios de trabajo por obligación moral y, paralelamente, compelidos a trabajar a jornal (muchas veces enganchados mediante deudas) para grupos explotadores de los recursos, de origen vegetal, animal o los minerales (concesionados o directamente apropiados sin derecho, como lo fueron el caucho y otros productos de la naturaleza). Se señala que luego de esta época volvieron a la vida aislada, pero la formación de poblados en los que la población mestiza goza de mejores condiciones sanitarias, formados en las riberas por efecto de la fiebre del oro y la extracción de madera, los atrajo a formar comunidades en la periferia.

317 *Noticias*, revista electrónica de AIDESEP, del 28 de octubre de 2013. <http://www.aidesep.org.pe/la-mineria-esta-destruyendo-bosques-de-la-comunidad-nativa-arazaire/>

318 USAID. *Conflictos sociales en Madre de Dios*. Trabajo de campo realizado por Miryam Pareja García. Comisión Episcopal de Acción Social. CEAS. Lima, 2003, p. 8.

II.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Uno de los pocos datos disponibles se encuentra en el portal Ecológico, aunque la referencia es analógica, para el conjunto de la Familia Lingüística. En esta se señala sin mayor referencia documental que el matrimonio preferencial es con una mujer en la categoría de prima cruzada bilateral, hija de la hermana del padre/hija del hermano de la madre. Además, se prohíbe el matrimonio entre individuos cuyas respectivas madres sean hijas del mismo padre. Se practica el servicio matrimonial en casa del suegro, el cual tiene una duración de al menos dos años. Actualmente, en algunos casos se observa la matrilocidad.³¹⁹

II.3 ACTIVIDAD ECONÓMICA

Igual que la producción de la zona, existe la horticultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección.

Los principales cultivos de los huertos son la yuca, la caña de azúcar, el plátano, el maíz, el maní y la piña.

Es probable que la composición ritual y religiosa sea la que involucra a los Harakmbut.

319 http://www.peruecologico.com.pe/etnias_amarakaeri.htm. Consultado 23 07 15

III. LOS HUACHIPAIRE

Su autodenominación es *aratbut* ('gente'), y han sido censados 392, de acuerdo al II Censo de Comunidades Nativas de la Amazonía. Joel Ananeywa Jahuanchi Marca, del Grupo Wanamey, de acuerdo a sus propias declaraciones,³²⁰ los Huachipaeri son un grupo con autonomía propia que pertenece al tronco lingüístico Harakmbut, conformado por agrupaciones como los Amarakaeri, Toyoeri, Arasaeri, Zapiteri y otras que ya desaparecieron. El territorio tradicional estaba circunscrito entre la margen derecha del Eori, hoy río Alto Madre de Dios, las confluencias de éste con el Inambari, el río Araza y las nacientes de los últimos contrafuertes andinos, formando un trapecio en esta parte de la Amazonía oriental del Perú.³²¹

La voz significa "Hombre que vive bajo el puente", no necesariamente porque existe un puente literalmente, sino porque simboliza un puente de paso de un estado social a otro. A la vez está asociado al Wanamey, que para ello se convierte en el árbol cósmico, el árbol de ascenso al mundo de arriba, una forma de religiosidad de los pueblos tradicionales. El naturalismo está presente en esta concepción en tanto el hombre nativo es parte de la naturaleza. Como estructura familiar se rescata su carácter exógamo. Esta simbología es concurrente con otros grupos étnicos.

Se dice que hubo una relación con la sociedad quechua inca. En cuanto llegaron los españoles, a partir de los mitos de la Cíbola y del Paititi buscaron adentrarse a tales territorios. Refiere el documento oficial que los primeros contactos se dio en época de los incas, con el conquistador Túpac Inca Yupanqui, quien pretendió conquistar la posterior Madre de Dios, aunque no logró tal objetivo. Igual se dice que estuvieron cerca de 300 años encapsulados hasta que Faustino Maldonado navegó en 1862 el río Madre de Dios, recorriéndolo por completo desde Piñipini hasta el Madeira y manteniendo desigual

320 <http://www.wanamey.org/quienes-somos>

321 http://www.ambiente-ecologico.com/ediciones/2001/081_12.2001/081_InfoGral07.php3

enfrentamiento con los nativos.³²²

Corren peligro de extensión ya que de acuerdo al Censo Oficial de 2007, tantas veces referido, serían solo 10 habitantes los que ocupan los interfluvios entre los ríos Madre de Dios, Inambari, Yshiri, Punkuri, Malinowski y Colorado. Las comunidades censadas fueron tres. La intercomprensión del idioma de este grupo es alta en relación con el toyoeri.

III.1. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

De acuerdo a un reciente estudio de Aurelie Omer, una historiadora francesa, a cuyo informe hemos tenido acceso, y quien ha realizado un trabajo de campo sobre las versiones inéditas del mito de Inkarrí, entre los Quero del Cusco y los Shepitiari de Madre de Dios, para buscar la vinculación con patrones culturales incas, encuentra que hay versiones amazónicas recogidas entre indios asháninca y shipibo con presencia de una deidad mitológica llamada Inca, que presentaba numerosas similitudes con el personaje Inkarrí; en particular la creencia en su retorno, reputado susceptible de intervenir en un futuro indeterminado. La idea de que también pudieran existir reminiscencias del mito de Inkarrí en el departamento de Madre de Dios, lo que permitiría disponer de un material más consistente, dice la investigadora

“Me llevó a emprender el trabajo de campo en la Comunidad Nativa de Shipetiari, en las orillas del Alto Madre de Dios. Allí recogí de un chamán machiguenga llamado Mateo Italiano una versión que se inscribe ineludiblemente en la prolongación del mito de Inkarrí. El segundo se realizó con miembros de la comunidad de Quero, con el propósito de presentar el lugar que sigue ocupando Inkarrí en la memoria de los habitantes de esta comunidad quechua después de su primera recopilación.”³²³

Según nuestra investigadora, la Comunidad Nativa de Shipetiari, se ubica en la provincia y distrito del Manu, (departamento de Madre de Dios), en la margen izquierda del río que le da nombre. Limita por el suroeste con la cadena montañosa de Pantiacolla y por el norte con el río Pinquén. La comunidad está establecida entre dos áreas protegidas, el Parque Nacional del Manu y la

322 INEI. II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, 2007. T.I. Lima, 2008; pg.38.

323 El tema que eligió fue la presencia del mito de Inkarrí.

Reserva Comunal Amarakaeri, del que recibiría influencia.³²⁴

La misma autora hace mención a una bibliografía especializada para referirse a que trata sobre la cosmovisión de esta comunidad nativa: “Mais les échanges entre ces populations ont non seulement été matériels: il y a eu divers échanges de biens, vulturels (de termes, de conceptions, linguistiques), ainsi qu’au niveau cosmologique et spirituel”³²⁵ Bibliografía muchas veces inaccesible para un lector no especializado en este grupo.

Desde finales del siglo XVI, fueron los exploradores españoles y los misioneros católicos los que entraron en contacto con los habitantes de la Cuenca del Alto Madre de Dios. La búsqueda del Paititi, un espacio imaginario altamente codiciado, también fue uno de los motivos de la penetración española en la Amazonia a partir del siglo XVII³²⁶.

De acuerdo a Ricard Scoles, con la llegada de la colonización europea en la región amazónica, el caucho comenzó a ser interesante para los mercados europeos por sus diversas propiedades. Desde el siglo XVIII el látex se convirtió en una materia prima de gran importancia para la industrialización de los países occidentales. A finales del siglo XIX la región amazónica se incorporó a la economía mundial a través de la extracción de la goma. La época de expansión comercial de la *shiringa*, también conocida como la “fiebre del caucho” en la Amazonia, alteró considerablemente la vida económica y social de la región. A nivel rural, se produjeron grandes movimientos de personas provenientes de muchos grupos amazónicos iniciando un fuerte proceso de mestizaje cultural.

327

324 OMER TALENT, Aurélie. *Relato de campo: cuatro versiones inéditas del mito de Inkarrí. Áreas de estudio: Shipetiari y Quero*. CRLA-Archivos. Inédito.

325 MAYA CORMINBOEUF. *L'institution chamanique machiguenga. Usages sociaux et innovations du chamanisme dans une aire de conservation*. Le cas de la Comunidad Nativa de Shipetiari en Amazonie sud-occidentale du Pérou, Mémoire de licence en Ethnologie, Université de Neuchâtel, Suisse, 2006; p. 48.

326 THIERRY SAIGNES, *op. cit.*, p. 175.

327 SCOLES, Ricard. *Historia, economía y política del caucho en la Amazonia*. 2003. www.amazonia.bo/administrador/imgnoticia/historia1.do. Este trabajo es complementario de otros clásicos desde el lado brasileño, principalmente lo que ha venido haciendo el FUNAI, la Fundación del Indio del Brasil. Véase: CARVALHO, D.F. Industrialização tardia e perspectiva de desenvolvimento na Amazônia. *Revista do Centro Sócio-Econômico*. UFPA. Belém. V.2, número 1, março 1995. CNS - CONSELHO NACIONAL DOS SERINGUEIROS. 2003. On-line [disponible]: <http://www.cnsnet.org.br> COSTA, F.A. *Capital estrangeiro e Agricultura na Amazônia. A experiência de Ford Motor Company (1922-1945)*. Rio de Janeiro, 1981.

Desde finales de los años noventa, en algunas comunidades ubicadas en las cuencas de la Amazonía se promovieron algunas iniciativas productivas comunales orientadas a consolidar el patrimonio territorial. Estos proyectos llevados adelante por diversas organizaciones no gubernamentales y otras organizaciones influyeron fuertemente a las poblaciones locales tanto en sus discursos como en sus prácticas. Efectivamente, cabe mencionar que la comunidad de Shipetiari ha acogido durante varios años proyectos relacionados con la cuestión de la conservación y del desarrollo, tal como hemos mencionado el tema de nuestra colega historiadora francesa Omer, lo que significa que ya se va insertando en la economía nacional. La comunidad de Shipetiari se ubica en una zona donde numerosas ONG y organizaciones de conservación se están instalando y desarrollan diversos proyectos.

Por fin, podemos mencionar el fenómeno de migración voluntaria entre los machiguenga, quienes migran buscando alternativas para una mejor educación o un mejor nivel de vida. Este proceso de migración también puede ser el resultado de una voluntad de reagrupamiento familiar y sedentarización en comunidades nativas. En otros casos, algunos migran huyendo de las epidemias imputadas a hechizos de magia negra. Estas migraciones humanas conllevan importantes modificaciones en el orden sociocultural de las sociedades afectadas, y también son responsables de un proceso de transferencia cultural. Esta mezcla entre grupos y culturas diferentes conduce necesariamente a una cultura híbrida que puede resultar muy creativa.

De otro lado, Renard-Casevitz, realizó la recopilación de relatos en la Amazonía, señalando que para que eso ocurra hay que tener un buen conocimiento del medio ambiente selvático pero también del lenguaje, que admite una gran flexibilidad expresiva³²⁸. Como lo subraya: “el español de la Amazonía peruana tiene muchas palabras y expresiones regionales cuyo uso participa de la contextualización del relato o de su atmósfera³²⁹”. En efecto, en machiguenga existe un riquísimo sistema de onomatopeyas que contribuyen a aclarar el tono del relato. Por ejemplo la onomatopeya *tsek'* refleja la acción de mandar una flecha traduciendo el sonido de la flecha disparada. La repetición de una sílaba también es frecuente para enfatizar una acción o indicar una

328 FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ. *Yavireri Inti Yayenshi Igiane. El Dios Yabireri y su cargado Yayenshi*, Lima: IFEA/Lluvia Editores, Colección Biblioteca Andina de Bolsillo/Colección Alasitas, N° 21, edición bilingüe matsiguenga-español. 2004; p. 15.

329 FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ, *op. cit.*, p. 16.

insistencia (“graaaaaaande”). A modo de ejemplo para entender este grupo étnico.

La práctica de la horticultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección son aún muy importantes, cultivan en los huertos de las laderas yuca, caña de azúcar, plátano, maíz, maní y piña.

En décadas pasadas, cuando las empresas petroleras operaban en la zona, los nativos les vendían maíz, plátano y yuca. Actualmente la producción agrícola está destinada al autoconsumo. Se dedican a la extracción forestal en forma individual y en pequeños grupos, habilitados por comerciantes.

IV. LOS TOYOERI

Los Toyoeri se entienden parcialmente con los Amarakaeri y en forma fluida con los Huachipaeri y Sapitieri. Residen, en una sola comunidad, Laberinto, en Tambopata. De acuerdo al documento oficial del Censo 2007, del INEI, se le identifica al lado de los Amahuaca y los Matsiguenga.

“...se identificó que la familia lingüística Harakmbut-Harakmbet, Huachipaeri, Arazaeri, Pukirieri, Toyoeri-Amahuaca-Matsiguenda, Toyoeri-Shipibo-Conibo-Ese’ja-Arazaeri-M...”³³⁰ Con este dato queda claro que no hay distingo definitivo en torno a este grupo salvo las referencias cosmovisionales de acuerdo a lo que indican los otros grupos a los que se asocia.

IV.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Los contactos entre los Incas y grupos étnicos amazónicos fueron esporádicos, pero no por eso la relación tuvo escasa importancia a nivel cultural y económico, pues al establecerse la Colonia con el mismo espíritu expansivo cuzqueño se organizaron expediciones de descubrimiento, buscando riquezas y tierras, pero sobre todo vasallos. Pedro de Candia (1538) y Álvarez de Maldonado (1567-1568) llegaron al Alto Madre de Dios y repitieron la triste historia del fracaso de Túpac Yupanqui, que perdió igualmente su lucido ejército en las abruptas laderas boscosas. Atunes llegó hasta el río Beni (1539) internándose dos años, pero sin lograr nada. Hubo además una tentativa de evangelización por el convento de Santo Domingo del Cuzco hacia 1768, también fracasada.

Ya la República, la Junta de Vías Fluviales auspició con continuidad nuevas exploraciones, con interés en descubrir una vía navegable de conexión entre el río Madre de Dios y el Amazonas. En 1852, Lardner Gibbison intentó navegar el Madre de Dios. En 1873, el coronel peruano Baltazar La Torre murió en el Alto Madre de Dios a consecuencia de las flechas indígenas. En 1879, Luis

330 INEI II Censo Nacional de Comunidades Nativas de la Amazonia. 2009; p. 281.

Robledo llevó por fin a buen término exploraciones en el Urubamba y el Madre de Dios.³³¹

De acuerdo al servidor Perú Ecológico, que recoge a la vez datos de Henrich Helberg y la Federación Nativa de Madre de Dios, la época del caucho marcó el inicio de una etapa de violencia contra las poblaciones indígenas. Entre 1890 y 1894, se produjo un probable contacto entre el personal del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald y los Harakmbut. En 1901, comenzó la exploración de la región por parte de la orden dominica con el propósito de la evangelización. En 1908 se estableció la Misión de San Luis del Manu en la confluencia de los ríos Alto Madre de Dios y Manu, lugar donde se había establecido previamente un grupo de caucheros. Tras la caída del precio del caucho la misión se retiró al ser objeto de repetidos ataques.³³²

Es la década de 1940, la fecha de inicio de la antropología en el Perú, con la llegada de tres antropólogos clásicos. Harry Tshopik, Bernard Mishkin y Paul Fejos. Estos antropólogos eran parte del proyecto de la Universidad de Harvard, de la escuela culturalista que privilegiaba el particularismo histórico, por lo que escogieron cada uno una comunidad. En el caso de Tshopik hizo investigaciones en Chucuito en Puno, el segundo en Katka en Quispicanchis en el Cusco, y el tercero, Fejos, en la selva amazónica, principalmente entre los Yagua, Huitotos y Bora. Sobre él se difunde que habría hecho trabajos con la expedición Wenner Green dirigida y misioneros dominicos.³³³ En 1943, estos mismos misioneros contactaron nuevamente a los harakmbut y reabrieron la Misión de San Luis del Manu. Se indica que este lugar posteriormente fue destruido y en adelante se construyó la carretera de penetración Cusco-Madre de Dios, vía de penetración que cambió el panorama cultural de la zona.

IV.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

Vivían en grupos de cincuenta a cien personas en casas comunales grandes con techo de hojas de palmera entrelazadas que llegaba hasta el suelo. Dormían sobre esteras de corteza de palmera, a pocos centímetros del piso de tierra. Al limpiar la maleza para hacer chacras, utilizaban hachas de piedra. Para cavar y plantar, empleaban palos de cultivo hechos de corteza de palmera muy dura;

331 Son pocos los datos etnográficos, sin embargo un servidor de autoría masiva da cuenta de algunos hechos: <https://es.wikipedia.org/wiki/Amarakaeri>.

332 http://www.peruecologico.com.pe/etnias_amarakaeri.htm. Consultado 28 07 15.

333 RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto. *La antropología en el Perú*. CONCYTEC, 1985; p. 16.

para cazar y pescar, arcos y flechas. Usaban dientes de roedores para tallar y bambú partido

IV.3. COSMOVISIÓN TOYOERI

Su cosmovisión era, y de alguna manera sigue siendo, animista, viviendo con temor a los espíritus de la selva y del río. La brujería, practicada tanto por hombres como por mujeres, les generaba terror y tensión. Tras la muerte de un hombre, joven o viejo, la comunidad intentaba descubrir quién había sido el responsable de su fallecimiento.

Los cambios son constantes en el desarrollo económico, pero también lo son las enfermedades. Como dice el Instituto Lingüístico de Verano, una epidemia de fiebre amarilla amenazó la supervivencia del grupo en 1963. Como resultado, muchos de ellos huyeron de sus pueblos para establecerse en la misión dominica de Shintuya ubicada en el río Alto Madre de Dios. Entre 1966 y 1969, muchos abandonaron la misión y establecieron comunidades a lo largo del río Colorado. Tras el contacto con el mundo exterior, los mestizos entablaron relaciones sociales y económicas con ellos lavando y vendiendo oro. La extracción de oro se convirtió rápidamente en la mayor fuente de recursos para el sustento. Los de Shintuya trabajan extrayendo madera. El dinero y los bienes a los que ahora tienen acceso han provocado cambios drásticos en su cultura y estilo de vida. Los buscadores de tierras de cultivo, madera y petróleo, y los buscadores de oro representan una seria amenaza para su supervivencia.³³⁴

La noción que se tiene sobre la muerte, sobre el mundo animado que puede molestar por varios días, una vez que ello sucede, así como la escasez productiva, hacen que se cambie de lugar de residencia. La maloca principal puede variar de acuerdo a estos acontecimientos, con lo que queda claro que el aspecto animista de la muerte es fundamente e importante.

El mismo ILV, reconstruye, señalando que en 1957, sus profesionales lingüistas iniciaron contactos con un subgrupo amarakaeri que podrían haber sido los Toyoeri, en las riberas del río Colorado. El intercambio ha sido fructífero según ellos, dado que han logrado alfabetizar y publicar material educativo en amarakaeri. Se da como fecha exacta el año de 1986, en que terminaron la traducción del Nuevo Testamento que fue presentado en la comunidad

334 http://www.peru.sil.org/es/lengua_cultura/familias_linguisticas_pequenas/amarakaeri

de Puerto Luz en el río Colorado. El diccionario amarakaeri-castellano fue publicado diez años más tarde en 1996.³³⁵



335 Instituto Lingüístico de Verano. Summer Institute of Linguistics. http://www.peru.sil.org/es/lengua_cultura/familias_linguisticas_pequenas/amarakaeri

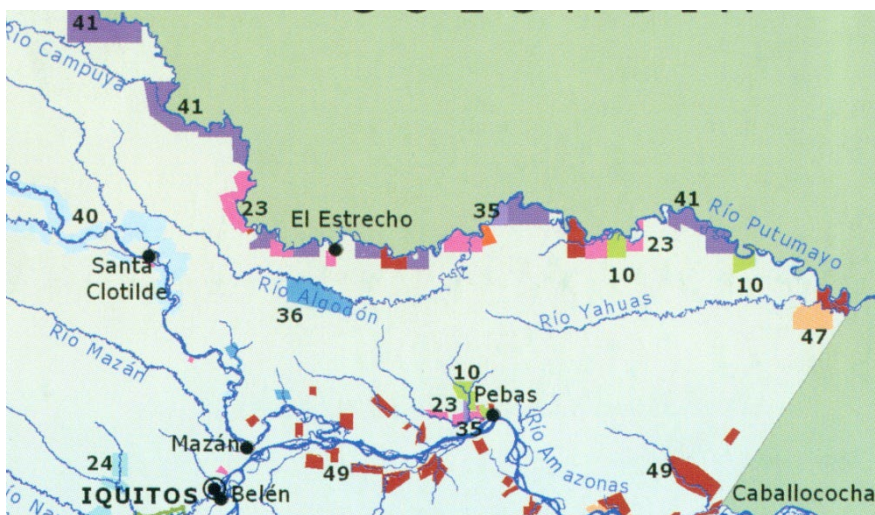








FAMILIA HUITOTO



23 *Huitoto (Uitoto)*

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Su autodenominación es *Murui* ('gente') y la población estimada, en el Perú y en Colombia de 2450 habitantes, el mayor número de los cuales vive en el afluente del Amazonas Ampiyacu (cerca de Pebas) y su afluente izquierdo Yaguasyacu, del departamento de Loreto, y de los ríos Putumayo y Napo ya

en el límite con Colombia. En ese país viven aún otros grupos a orillas de los ríos Igará Paraná y Caquetá. En Brasil son denominados *iitotó*, viven 120 en el estado de Amazonas.

Es preciso señalar que con respecto a este grupo lingüístico no se ha podido obtener mucha información dada a la poca investigación realizada hasta a fines del siglo XIX. Es por ello que, según información extraída por *Perú Ecológico*³³⁶ en 1695 se les reconoce por primera vez por su nombre Huitotos; ya que en 1886 ocurre un acontecimiento que marcaría un contacto importante con el hombre blanco, pues se detonaba el gran *boom* del caucho, que actúa en el Putumayo. Los Huitotos, según la misma fuente, debían cancelar a los patrones a cambio del caucho que se daba en aquellos tiempos, en caso de que estuviesen interesados en obtener algunos bienes y mercancías tales como collares de mujeres, hachas o machetes.

Con el pasar de los años, la extracción del caucho se consolidó en más de 22 colonias en zonas como Caquetá y Putumayo. Y este provenía de los llamados Huitotos, mano de obra realizada por ellos, llegando a consolidarse en el mundo del caucho. Y en gran parte el trabajo estaba a cargo de los caucheros colombianos. En 1903 el Geógrafo francés F. Robuchón, visita la zona y constata que efectivamente existía un gran número de barracones en los ríos Caraparaná e Igaráparaná, además que siendo el cauchero peruano Julio Cesar Arana propietario único de todos los fundos y colonias del Putumayo, desaloja a los caucheros colombianos para que en 1909, se logre el control total y absoluto del trabajo indígena y de todo el territorio situado entre los ríos Caquetá y Putumayo. Ese mismo año, la casa Arana propietario de todos los fundos, se transforma en *Peruvian Amazon Company*, manteniéndose la familia los amos y dueños controladores de la empresa.³³⁷

De acuerdo a las denuncias contenidas en el *Libro Azul del Putumayo*, publicado en inglés el año 1913, simultáneamente, por los gobiernos británico y norteamericano, conteniendo el Informe Casement cuyo contenido son los testimonios de la situación opresiva extrema (que no trepidan en llamar esclavitud, pero que era peor, pues aniquilaba la población junto con su libertad para apoderarse de sus riquezas), de varias etnias que se disputaban los caucheros

336 http://www.peruecologico.com.pe/etnias_huitoto.htm

337 *Ibidem*.

peruanos con los colombianos, y para el control de tales poblaciones en su trabajo forzado se valía la Casa Arana de capataces verdugos de procedencia barbadense, súbditos ingleses (lo cual permitió que interviniera en la investigación un cónsul inglés, el famoso activista de la libertad de Irlanda Roger Casement, mientras que apenas avanzó un tanto, en manos de un voluntarioso juez peruano, don Carlos A. Valcárcel, la investigación judicial que, por denuncias periodísticas internacionales, el Estado peruano había incoado antes de ser abruptamente cerrada por el propio Gobierno, traicionando su rol protector). Esta circunstancia colocó el problema en la conciencia pública internacional, como años antes lo había logrado también el mismo comisionado inglés, y destacaron en los testimonios aquellos modos satánicos de operación tan destructivos como crueles (por ellos ha sido bautizada la cuenca del Putumayo en la historia como el Paraíso del Diablo) detallando cómo la existencia de estos depósitos estaba sujetos a la orden de un capataz, a quien se le otorgaba pagos en proporción a la cantidad total de caucho producido, dejando a su arbitrio, formalmente, los medios a los que recurriera para incrementar sus ganancias. Es por ello, que en cada área de la empresa existía un número de indígenas pertenecientes a diferentes linajes de Huitotos. De acuerdo a la misma versión, los “muchachos” o “rationales”, como eran los llamados jóvenes indígenas criados por los patrones (con la ayuda de las misiones), por cuanto conocían la lengua y costumbres de sus paisanos se encargaban de llevar el control de la población nativa. Los pavorosos relatos se centran en castigos y en la retención de los familiares de los trabajadores obligados a fin de garantizar la entrega de la totalidad de la cuota exigida, sin ninguna apreciación técnica fuera del capricho ambicioso del patrón o sus subordinados, pues cada familia debía aportar cuarenta arrobas mensuales de caucho, si no se llegaba a tal monto, no sólo éstos, sino también sus familiares y la esposa, eran castigados, torturados o mutilados, y en algunas oportunidades llegaban a estar encerrados hasta morir de hambre o sean devorados por los grandes perros de los patrones.³³⁸

De otro lado, utilizando otra fuente, la del Ministerio de Cultura, sabemos que, los caucheros autores de tantos abusos llegaron a asesinar a los jefes de linaje, provocando así rivalidades, enemistad y conflictos entre ellos. A consecuencia de los maltratos producidos por los invasores, en la primera década de este siglo, murieron 40 000 indígenas aproximadamente, y en su mayoría Huitotos,

338 SÉAMAS O'SÍOCHÁIN 2008; Óscar ESPINOSA 2016; CORNEJO CHAPARRO & Alejandro PARELLADA; Alberto CHIRIF 2004a; Roger CASEMENT *et al.* 1913; Roger CASEMENT 1912.

quedando de éstos sólo un total de 10 000 indígenas de los 50 000 que existían en el corazón del Putumayo.³³⁹

El conflicto entre los países del Perú y Colombia, dio como resultado el inicio al movimiento migratorio de los Huitotos hacia el Perú. Provocado cuando la casa Arana trasladó a orillas del Putumayo unas 2000 familias de huitotos, boras y ocaínas; el desprestigio que acarreó internacionalmente al Perú la divulgación oficial de estos lamentables hecho significó (entre otras desgracias) que su diplomacia se viera muy desfavorecida al negociar con Colombia la paz luego de la guerra “victoriosa” de 1911, viéndose abandonada por la actitud censora de los Estados Unidos, quien pagó a nuestro contrincante con el Trapecio Amazónico la antigua deuda contraída al independizarse, en 1903, su área panameña, cuando por este medio, calificable de intervención directa, logró apoderarse del istmo, al lograr el paso de un océano a otro mediante una vía náutica por esclusas, haciendo el canal de Panamá (no hay mejor ejemplo del dicho antiguo: Clavo de Jesuita). El tratado resultante debió atender la reclamación de que fuera devuelta al área original, es decir, dicho vasto interfluvio que había quedado despoblado por efecto de esa inaudita tiranía de la Casa Arana, la población remanente de los boras, que si bien no recibieron mejor trato de los caucheros ni del Estado colombiano, como fue patente cuando les impidieron luego por la fuerza buscar refugio en el cercano Brasil (recordemos que esta es la famosa área de las Tres Fronteras) cuando se reincorporaron en Colombia, con excepción de algunos linajes que se ubicaron en los ríos Ampiyacu y Napo, tuvieron su momento de fama mundial.

Según el Censo 2007, la familia lingüística Huitoto presenta cinco etnias que son el Huitoto-Murui, Bora, Huitoto-Meneca, Ocaína y Huitoto-Muinamelas, siendo un total de 2 mil 709 habitantes (INEI 2007).

Establecidos en Colombia entre los ríos Amazonas, Cahuinari, Caraparaná, Igaraparaná y Putumayo, los Huitoto suman una población estimada de 6867 personas y se les conoce bajo la misma denominación. En Brasil, son denominados iitotó y tan sólo 120 viven en el Estado de Amazonas.

339 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/murui-muinani>

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Departamento	Provincia	Distrito
Loreto	Mcal ramón castilla	Pebas
Loreto	Maynas	Indiana
Loreto	Maynas	Napo
Loreto	Maynas	Punchana
Loreto	Maynas	Putumayo

II. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Este grupo se encuentra distribuido en casas multifamiliares o las llamadas *maloka*, habitadas cada una por un patrilineaje,³⁴⁰ que significa “grupo de filiación unilineal”, lo cual constituye el núcleo residencial, al que se suman miembros de otros patrilineajes destruidos por guerras y epidemias con lo que no mantienen relación alguna o afinidad, y prisioneros de guerra. En ocasiones disponen de un espacio cerrado para dormir y guardar los objetos de valor. Durante el día descansan en hamacas.

Los huitotos, nombraban a una persona mayor; es decir al más anciano de estos patrilineajes, también llamados “dueño de la maloca”, y conocedor del saber ritual necesario para grandes celebraciones. Esta persona nuclear, si bien es cierto no constituía un lazo genealógico o de filiación, este ni mucho menos constituye un ancestro, entonces podía escindirse por conflictos internos si hubieses dando a lugar al surgimiento de otros grupos residenciales. Estos dueños tenían un nombre vinculado a un personaje mítico.

En cuanto al matrimonio, una regla fundamental era la exogamia³⁴¹, ya que un indígena no podía contraer matrimonio en un grupo donde miembros de su linaje de su generación, la de su padre o la del padre de su padre por ejemplo, hayan tomado una mujer; es decir todo matrimonio tenía que realizarse entre

340 Patrilineaje. “Linaje o grupo de filiación unilineal, en el que todos los miembros se consideran descendientes de un antepasado común, que puede ser real o ficticio”

341 Exogamia. (DRAE) “*f. Antrop. Regla o práctica de contraer matrimonio con cónyuge de distinta tribu o ascendencia o procedente de otra localidad o comarca.*”

individuos lejanos. A decir es una constante en las comunidades nativas amazónicas.

De acuerdo a las notas del ILV, los huitoto, como los bora y los ocaina que pertenecen a la misma familia lingüística, emplean el manguaré para comunicarse con sus paisanos a varios kilómetros de distancia. Los tambores hechos del tronco de un árbol de madera dura se usan en pares. Esa característica dice que la oralidad es importante, el canto y su movimiento rítmico, persistente, es la mejor muestra.

III. CARACTERÍSTICAS

Los Huitotos se caracterizaban por recolectar frutos de palmeras. Así mismo, prevalece la roza y quema, la caza y la pesca como principal actividad económica.

- Así mismo, ellos se dedican a la extracción de madera, actividad realizada desde épocas de la presencia de los caucheros, a quienes le dicen “los patrones.”³⁴²
- Actualmente se dedican a la crianza de aves y de animales menores, para complementar su alimentación, es mas también llevan diferentes productos para comercializarlos en el poblado de Pebas, tales como el yute, el arroz, el maní, el maíz duro y el tabaco.
- Hace más de unos diez años atrás, se han contactado con algunas empresas para que realicen danzas folklóricas a los turistas o visitantes.
- También tras el sistema de habilitación les ha permitido poder sembrar hojas de coca, para los comerciantes. Uso importante para el “mambeo” o ceremonias rituales.
- Los huitotos, recolectan en gran cantidad frutos de los árboles del bosque secundarios como el *ungurahui*,³⁴³ y frutos de palmas como el pijuayo³⁴⁴ y el aguaje³⁴⁵ para su venta.

342 Así como para la comunidad andina la presencia hispana marcó en Cajamarca aquella lógica distinta, igual ocurre para el mundo amazónico, con la presencia de los caucheros.

343 *Ungurahui*. Es una palmera que puede alcanzar los 25 metros de altura. Sus tallos son usados para elaboración de flechas, dardos y hasta arcos para flechas.

344 *Pijuayo Pejibaye* (DRAE: C. Ric., Hon. y Nic). Árbol de las palmáceas, de zonas tropicales húmedas, de tronco áspero y cilíndrico, hojas pecioladas con un nervio central recias y leñosas, flores en panícula, frutos rojos o amarillos que al madurar, son comestibles, previo cocimiento En el caso peruano se le conoce como *chonta* o *pijuayo*.

345 Aguaje (DRAE: Perú). “Palmácea de fruto comestible, que crece en los pantanos de la selva amazónica.”

- Se reafirma que la división de los Huitotos está en clanes y linajes, patrilineales y exogámicos. Y por ende, existen varias jerarquías, a las que estaban asociados a colores, animales o plantas. Y como ya se mencionó anteriormente los propietarios de estas malocas estaban jerarquizados según el orden de su nacimiento y cumplían funciones como los rituales.
- Con respecto a lo político³⁴⁶, estos se encuentran representados por los Caciques, y a partir de 1991, por un cabildo conformado por un gobernador, un tesorero y un fiscal.

IV. ACTIVIDAD ECONÓMICA

La yuca es la base de la alimentación, la cultivan de la variedad llamada brava (una variedad amarga venenosa). Para extraer el veneno remojan los tubérculos en agua por dos o tres días; luego los muelen y exprimen el líquido prensando la masa en un colador tejido especial, que es una canasta espiralada con las tramas en dos sentidos opuestos, para ejercer mucha presión, y luego moldean esa pasta, oreada previamente al sol, en forma de un disco grande que cuecen en planchas de barro.

V. LENGUAS DE LA FAMILIA HUITOTO

La familia huitoto (*huitoto*, *huitotoano*, *witoto*) está formada por 7 lenguas de las cuales cuatro están desaparecidas en el país, hablándose en Colombia, Perú y Brasil. Su relación es discutida, ya que los escasos ejemplos que se conservan de su léxico y gramática no permiten clara definición, siendo clasificada por unos lingüistas junto con las lenguas bora y formando un conjunto denominado Bora-Witoto, otros la sitúan con la también extinta Andoque, y otros la insertan dentro de la macrocaribe junto con la lengua Bora.

- *Ocaina* (*okaina*): departamento de Loreto, Perú; Amazonas, Colombia
- *Witoto*
- *Nipode* (*nüpode*, *nüpode huitoto*) Perú
- *Meneca-murui*
- *Meneca* (*meneka*, *witoto muinane*, *minica huitoto*, *mica*) Amazonas, Colombia; Perú
- *Murui* (*bue*, *mica*, *huitoto murui*) Perú; Putumayo y Amazonas, Colombia
- *Nonuya* (*nonuña*, *nyonuhu*, *achiote*, *achote*) Amazonas, Colombia;

346 <http://www.todacolombia.com/etnias/gruposindigenas/uitoto.html>

Departamento de Loreto, Perú

- Andoquero (andokero) Amazonas, Colombia (lengua muerta).
- Coeruna (koeruna) Amazonas, Brasil.
- Coixoma (koihoma, koto, coto, orejón) departamento de Loreto, Perú.

Los idiomas de esta familia lingüística presentan contrastes en cuanto al tono o acento y tienen seis vocales. La gramática diferencia entre lo animado y lo inanimado, así como entre el dual y el plural. La frase verbal incluye sufijos de aspecto, tiempo y modo.

“De acuerdo a su mito de origen, todos los grupos étnicos se encontraban debajo de la tierra. Los huitotos emergieron de un orificio ubicado en la región de La Chorrera, uno de los dioses, Moma, escogió este lugar por tratarse del lugar de donde la tierra respiraba. Jitoma es el principal personaje de su cosmovisión.”³⁴⁷

347 PIZARRO, Ana. *Amazonia, el río tiene voces*. México: FCE. 2009; p. 48.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA HUITOTO

I. LOS HUITOTO MURUY-HUINANE

El pueblo Murui Muinani, conocido anteriormente como huitoto (el mismo nombre que lleva la familia lingüística de su idioma), se encuentra tanto en la Amazonía peruana como en la colombiana. Este pueblo ha sido identificado con los bora y ocaina debido a que comparten una historia de desplazamientos y de intercambios culturales. Durante las primeras décadas del siglo XX, procesos históricos como el boom cauchero y el conflicto peruano colombiano desplazaron y diezmaron a este pueblo indígena. Tras estos eventos, la población murui-muinani se asentaría en comunidades, ubicadas principalmente en la región Loreto.

Las comunidades autoidentificadas como murui-muinani se ubican actualmente en el departamento de Loreto. Según el INEI, para el año 2007, la población de estas comunidades se estimaba en 1864 personas, cifra oficial en el Censo para las comunidades nativas amazónicas.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

En el siglo XIX, antes que los caucheros llegaran a su territorio, existían 23 000 huitotos aproximadamente. Al tener contacto con los extranjeros, en la última década del diecinueve y en las primeras de las décadas del siglo veinte, muchos murieron por enfermedades que los caucheros portaban. Luego, después de conflicto entre Perú y Colombia, en la década de los treinta, se dispersaron, y los que viven en el Perú están presentes de forma muy separada.³⁴⁸ Este grupo

348 La migración de este pueblo desde Colombia se intensificó durante el conflicto peruano colombiano que terminó con la firma del Tratado Salomón-Lozano en el año 1922 (Chirif y Mora 1976). Después del conflicto y con la caída del imperio cauchero la población indígena esclavizada se dispersó, los que vivían en el Perú establecieron comunidades (ILV 2006). Posteriormente, en el año 1955, el Instituto Lingüístico de Verano empezó a trabajar en territorio murui-muinani. <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/murui-muinani>

pertenece a la familia lingüística Huitoto, y están ubicados en los ríos Ampiyacu, Putumayo y Napo del departamento de Loreto. Y se autodenominan *Murui* (“gente”). En 1695 un expedicionario, el padre Ferrer, llegó al Putumayo y esta población altoamazónica fue reconocida.

I.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Este grupo viven en casa típicas de la cuenca amazónica, con estructuras simples como es una plataforma elevada y cubierta por un techo hecha a base de hojas de palmera. Muchos de ellos tienen un espacio cerrado donde puede descansar, y guardar objetos de valor. La cocina que realizan es con leña, y descansan en hamacas durante el día.

Alimentos de gran importancia es la yuca, y el pescado, siendo las bases de la alimentación. En el caso de la yuca, es una yuca amarga que es venenosa, pues una vez extraído la yuca lo remojan en agua durante dos o tres días, luego los muelen y exprimen el líquido usando un colador de tejido especial. Por último, en planchas de barro cuezan la masa en forma de un disco grande. Así mismo cultivan yuca dulce, que es consumida de muchas maneras, especialmente en harina.

El pescado también es un alimento importante para la sobrevivencia de éste grupo étnico, bases importantes de alimentación en proteínas. Existen varios métodos de pesca:

I.3. COSMOVISIÓN HUITOTO MURUY HUINANE

Caso particular es la cosmovisión Huitoto Muruy, que se deduce del informante Virgilio López Flores³⁴⁹, representante de su comunidad.

Le dan importancia mayor a los astros o elementos siderales. El origen de la vida está ganada por una etapa del caos, donde no existían la tierra ni el cielo, sólo el *agua yusiñamui*, dios sol, hijo de nada. Él se sostenía en el aire nomás, y, al ver que no tenía dónde sostenerse, se movió los pies para que en ella se formara burbujas. Como no se pudieron parar en la burbuja, se cantó muy suave y así se le dio fortaleza, y gracias a ello, se pudo parar el hombre y por capas apareció

349 Informante de 53 años de edad, de la comunidad de Maairidikai, Putumayo, Estrecho. EN *El Ojo verde*. Ob. Cit. Pg. 251.

el hombre. Esas capas son de tres mundos, la de las almas, la de abajo, la de la tierra, en las que está el hombre y la del agua, donde también están los seres vivos.

Este relato mítico quiere dar un componente peculiar que en un tiempo originario hubo el caos y el orden aparece gracias al agua y al canto. La oralidad es mágica, es decir, con el canto, el verso se puede encantar. Así como ocurre en el mundo andino la magia de la manipulación de alguna parafernalia, en el mundo huitoto, se logra encantos o modificaciones de la vida cotidiana con el canto. Por eso es que los ancianos limpian el camino con el canto. Los mundos clásicos de la trifuncionalidad no son tales allí, los hay de abajo y los de aquí, que son dos. Los siderales son de deidades inalcanzables.

Para una mejor comprensión veamos el mundo de la tierra.

“Para nosotros la tierra es una madre porque allí se sujetan toda clase de árboles y animales. En la tierra también hay otros seres que tienen poderes para manejar a los animales -monos y aves, sobre todo: Doft (diablo), que maneja a todos los animales de cuatro patas y a los árboles. Él cuida y si el ser humano los destruye por gusto, sin pedirle permiso, él se molesta hace enfermar a esa persona. Kisa, madre de los monos, que están bajo su dominio. Si alguien los mata por usto, nos hace daño y a veces nos mata. Soabaro, madre de las aves. Es el ser más peligroso. En las colpas grandes, donde ajan guacamayos, loros y toda clase de aves, allí baja ese animal. Él hace llover y lanza rayos. Cuando alguien envenena las colpas con barbasco y hace que mueran ves en cantidad, por gusto, ese ser le manda un rayo que lo mata al instante o lo enferma hasta morir. Este ser no se ve fácilmente, sólo los brujos, cuando toman la purga (*ukue*), lo pueden ver. Para que los brujos, los curanderos uitoto puedan relacionarse con los seres de la aturaleza (tierra yagua) tienen que lamer el *ukue* y, por medio de la mareación”.³⁵⁰

Así explican el complejo sistema chamánico, como una acción de limpia del cuerpo con la purga, sistema muy difundido entre el curanderismo amazónico.

El agua es conceptualizado como si fuera un espacio de vida cotidiana, común, es decir, siempre acorde a los planteamientos de su cosmovisión. Para ellos es como la tierra, por eso se les conoce como pueblos de navegantes, sin embargo le otorga fuerza y calidad a los curanderos.

350 *Ob. Cit.* Pg. 251.

Veamos el siguiente mito, del mismo informante:

“La vida en el mundo del agua es como vivir en la tierra, pero solamente para los seres del agua. Para que un curandero “entre” a este mundo tiene que transformarse en boa, mediante la lamida del *ukue*. En este mundo está Buinaño, que es la dueña de todo lo que está en el agua. Ella es más bonita que nadie. Su compañero, llamado Buinaima, da las órdenes a los peces. A ellos se les consulta a través del curandero. A diferencia de lo que ocurre con los muertos, que de ser buenos se van al espacio, mientras que los poderosos chamánes se quedan en la tierra asociados a los animales.”³⁵¹

Recientes datos sobre la cosmovisión, como los que arroja el Ministerio de Cultura, señalan que la educación bilingüe ha entrado a esta zona, sin embargo no logra borrar la estructura férrea cultural del inconsciente colectivo.

“En la tradición oral los Muruy reconocen los diferentes clanes que conforman la etnia, tales como son: Minika, Nipode, Bue, Mika, estos son los clanes que proceden desde la creación del hombre Uitoto sobre la tierra y que perteneces a la misma familia lingüística Tucano Occidental”.³⁵²

351 *Ibid.* Pg. 252.

352 Convenio Gobernación del Putumayo-Fundación Mundo Espiral (Colombia).

II. LOS OCAÍNA



35  Ocaína

Su autodenominación es *Dyo'xaiya* o *Ivo'tsa* ('gente', transcrito también *uvóóhsa*) y la población estimada es 54 habitantes, el mayor número de los cuales vive en afluentes del Amazonas, a orillas de los ríos Ampiyacu (cerca de Pebas) y su afluente izquierdo Yaguasyacu, del departamento de Loreto, y del río Putumayo y Algodón al noreste del departamento de Loreto. De acuerdo a la versión colombiana, se localizan en el río Igará-Paraná, Departamento del Amazonas. Están ubicados en el resguardo llamado Predio Putumayo que tiene un área de 5.818.702 hectáreas. Los ocaína habitaron el alto Igará-Paraná y el alto Cahuinarí. La mayoría de este grupo vive en el río Ampicayú en el Perú.³⁵³

Las poblaciones en que se han instalado por traslado forzado reagrupando su etnia, son: Nueva Esperanza, Puerto Izango, Estirón del Cuzco: huitoto,

353 <http://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/ocaina.html>

bora y ocaína (en igualdad de proporciones), Nueva Esperanza y Puerto Izango.

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

El pueblo Ocaína, cuya lengua pertenece a la familia lingüística Huitoto, los han relacionado con los pueblos Murui Muinane, y los Boras, pues con estos pueblos han mantenido intercambios culturales en el pasado, es claro indicar que de alguna manera comparten historia y muchas características culturales, con los Huitotos, Resígaros y Andoques.

Ellos, originalmente se encontraban asentados en Colombia, y luego ya fueron trasladados a territorio peruano en las primeras décadas del siglo XX, en un contexto que todos sabemos cómo es la época del caucho. Fueron traídos por los patrones y el conflicto con Colombia. Y actualmente se encuentran en un proceso de asimilación a los Huitotos.

Es interesante tomar en cuenta la visión que tienen de nuestros grupos las referencias colombianas, pues ellos le dan una denominación distinta a los dirigentes, cuya denominación para nosotros vendría a ser el curaca o líder. Ellos dicen:

“La mayoría de este grupo vive en el Perú. Su vivienda tradicional es la maloka, cuya función era la de habitación y espacio ritual. En ella vivían los miembros de varios linajes, sus hijas solteras y otras personas -en calidad de refugiados- pertenecientes a linajes distintos cuyos jefes hubieran muerto. Aunque en la actualidad la mayoría de los ocaína viven en poblados en los cuales se agrupan varias casas independientes construidas sobre pilotes, algunos conservan la maloka como centro de reunión y de actividad ritual. En ella vive el Capitán”³⁵⁴

En efecto, esta situación se agravó al ser trasladados muchos ocaína por terratenientes de Colombia al Perú, por el río Putumayo, pues a consecuencia del conflicto limítrofe entre los dos países ellos mismos tuvieron que repatriarse y consideraban a estas poblaciones su propiedad. Hasta hace poco, han seguido trabajando en las haciendas. Cerca de 200 personas vivían en el Perú a fines de la década de los cincuenta, y posiblemente unas tres o cuatro familias en Colombia.

354 *Ibid.*

En el año 2007 el INEI encontró dos comunidades autoidentificadas como ocaína, y como resultado de ellos, se conoce que los ocaína se asientan principalmente en la Región Loreto, cerca de la frontera colombiana como se puede apreciar en el siguiente cuadro.

II.2. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Departamento	Provincia	Distrito
Loreto	Mcal Ramón Castilla	Pebas
Loreto	Maynas	Putumayo

II.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Su organización es similar a los de los Bora y los Muruy-Muinane, cuyos clanes llevan cada uno nombres de animales: sajino, venado y otros; y cada clan tenía su propio jefe.

El matrimonio era realizado con otro miembro del otro clan (ILV 2006), sin embargo para el año 1970 Ribeiro y Wise encontraron que muchos de ellos matrimonios ocaínas, se realizaban con mestizos, boras y Muruy-Muinane, por tal razón es que se comenzó hablar el castellano o lenguas indígenas. Ello ha provocado que la lengua materna se pierda, pues ellos se han ido asimilando a otros pueblos indígenas.³⁵⁵

Su agricultura depende mucho de la roza y quema, de la caza y pesca y la siembra de productos como el maíz, la yuca (pan grande elaborado a base de yuca), la piña y el maní.

Se cultiva dos clases de yuca, la venenosa y la dulce.

La producción agrícola está destinada para su autoconsumo y, pero no se puede olvidar la comercialización que existe a pequeña escala como es el plátano, maíz, etc., también podemos hacer mención a que en los últimos tiempos se ha comercializado productos como el yute y el arroz, y esta venta se realiza

³⁵⁵ RIBEYRO, Darcy y Mary Ruth Wise. *Comunidades y Culturas Peruanas*. N° 13. ILV. 1978. Es una de las primeras fuentes que hace referencia a los Ocaínas.

principalmente en el poblado de Pebas o en la guarnición militar de Pijuayal.³⁵⁶

Tienen una tradición comunitaria que bien se podría decir que es influencia andina, probablemente de los contactos que se han tenido con el ande, es la minca o minga, tareas como la siembra o la construcción de una casa. Hacen hamacas, canastas, sacos para cargar cosas y adornos personales para vender, siempre teniendo como base la familia, el grupo clánico.

Existe una diferencia de género para estos trabajos agrícolas; es el hombre quien ocupa de los trabajos de limpieza y preparación de chacras, del cultivo y cosecha de coca y tabaco, y el trabajo agrícola de las mujeres es a la siembra y cosecha de la yuca y maíz (Girard, 1958).³⁵⁷

Sus instrumentos musicales destacados son aaron manguaré y goocho, pífano.

II.4. COSMOVISIÓN OCAÍNA

Para una mejor comprensión sobre la cosmovisión, es importante recordar lo que dice Nancy Ochoa Sihuas que los Ocaína, están vinculados con los Huitoto y como tales habitan los ríos Ampiyacu, Putumayo y sus afluentes. En el Ampiyacu existen cinco localidades como Brillo Nuevo, Colonia, Pucaurquillo, Nuevo Perú y Betania en el distrito de Pebas. Como pueblo de incipiente agricultura, la roza y la quema es la tecnología de preparado de la tierra. Mantienen comercialización de importancia con los denominados mestizos al que se ha llegado a través del turismo.³⁵⁸

Como el caso de los Huitotos, Los Ocaínas, y los Boras se relacionan, como ya se hizo mención con el instrumento *manguaré* que es elaborado a por un tronco de un árbol de madera dura y consta de dos tambores, siendo uno más grueso y el otro más ligero. Estos servían para transmitir mensajes entre las grandes malocas, y podía ser escuchado a 32 kilómetros a la redonda.

356 MORA, Carlos y Alonso ZARZAR. «Información sobre familias lingüísticas y etnias en la Amazonía peruana», Antonio Brack (ed.) *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas; atlas y base de datos*. Lima: GEF/PNUD/UNOPS, 1997.

357 Citado por <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/ocaína>.

358 OCHOA SIGUAS, Nancy. Niimúhe. *Tradición oral de los Bora de la Amazonía Peruana*. CAAAP. 1999; pp. 26-28.

Sus fiestas mantienen una relación de importancia, porque a través de ellas se reelabora relaciones personales entre grupos que antes estaban dispersos. Los animales de agua son los principales íconos de celebración. La boa, es una de ellas. Suponen muchos preparativos y celebraciones, pueden durar toda la noche. Antiguamente se vestían con tallos de tabaco y plantas de coca para las fiestas, que según las creencias representaban a las personas, eso ha cambiado por el contacto con la sociedad mestiza.

“A partir del Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía realizado en el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como Ocaína se estima en 97 personas, ubicadas principalmente en la región Loreto. Según los datos del mismo censo, la población mayor de 14 años asciende a 59 habitantes, para los cuales se estima que el índice de analfabetismo es del 3%”.³⁵⁹

359 INEI. 2007. Censo Nacional 2007 (XI de Población y VI de Vivienda). Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía 2007.









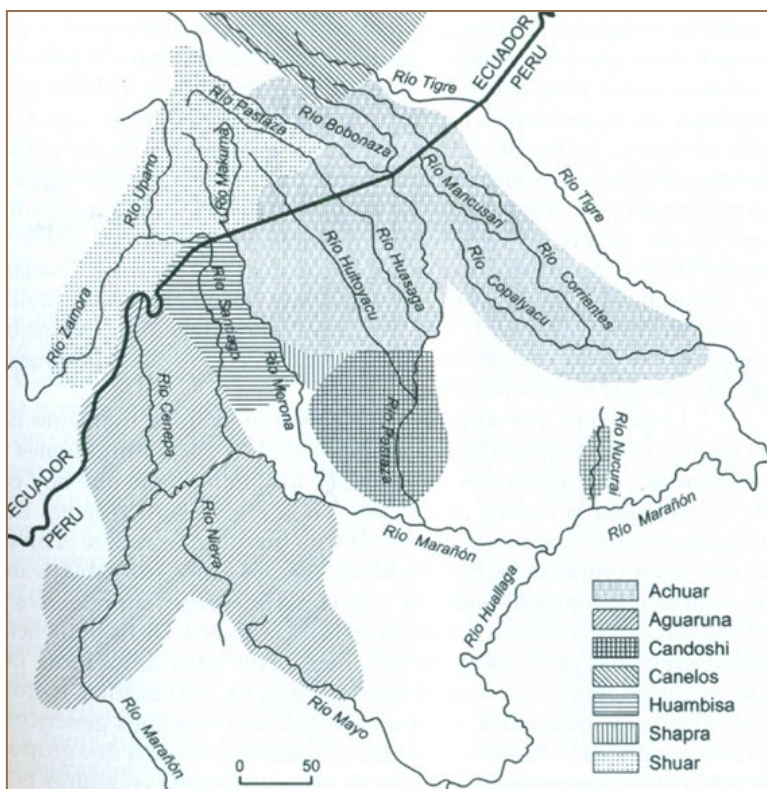


DICCIONARIO
ACHUAR-SHIWIAR
~
CASTELLANO

Serie Lingüística Peruana N° 36



FAMILIA JÍBARO



Ubicación del conjunto Jíbaro. Guía Etnográfica de la Amazonía, Fernando Santos & Frederica Barclay Lima 2007 (p. xxi; Tarea Asociación Gráfica Educativa)

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Existe mucha mitología cuando se habla de los jíbaros, y esto viene de la vieja concepción o elucubración antropológica de los reducidos de cabeza, las famosas *tzansa*. A ello se han sumado viajeros, cronistas aventureros entre tantos. A decir de Frederica Barclay, el notable éxito que tuvieron durante muchos siglos para evitar la dominación foránea, los ha convertido asimismo en símbolo de resistencia indígena y capacidad organizativa.³⁶⁰

Nos dicen estos autores autorizados que se admite las dos grafías de jíbaro y jíbaro, en tanto que el segundo término también se usa para señalar a los descendientes rurales de ascendencia española de las regiones de Puerto Rico, lo que demuestra que como lengua ha tenido mayor alcance que el que creemos conocer.

En el siglo XVI, cuando ocurrió el descubrimiento y la explotación de depósitos de oro en la región de las sociedades jíbaras, con la llegada de los españoles, Alonso de Mercadillo, Hernando de Benavente y Salinas de Loyola se produjo la esclavización de los indígenas. Ante esta situación, los jíbaros se rebelaron en el año 1599, perdiendo así los españoles el control de la región por muchos años. Muchos intentos por ingresar a la región Jíbaro por parte de los jesuitas se vieron frustrados, como la expedición historiada de . Es así que, en el año 1704 ya se les prohibió la labor misionera entre estas poblaciones. A mediados del siglo XVII se interrumpe la misión de los jesuitas y la región Jíbaro quedaron sin contacto o relación alguna hasta mediados del siglo siguiente.³⁶¹

A raíz del *boom* del caucho los jíbaros no sufrieron las consecuencias de una explotación directa, habida cuenta que no se lograban contactar con ellos. Se puede decir que en la segunda mitad del siglo pasado, se logró alcanzar el control sobre el trabajo nativo, desplazando a los jefes indígenas. En ese mismo año surgieron dos agentes de grandes cambios: las compañías petroleras y los misioneros. Fue un paso importante para la población blanco-mestiza, porque se instalaron grandes campamentos petroleros en el territorio Siwiar tradicional, y esto ayudaba a que puedan interactuar con la población, presentado así, una

360 SANTOS, Fernando y Frederica BARCLAY. Introducción. En *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. IFEA. 2007; p. xvii.

361 Los autores Santos, Barclay, Wisse, Ribeyro, Ochoa Sihuas, son referidos por el Ministerio de Cultura en su base de datos.

gran oportunidad para poder comercializar sus productos y obtención de mejores remuneraciones.

II. UBICACIÓN GEOGRÁFICA (PERÚ)

Es verdad lo que afirman autores del Instituto Francés de Estudios Andinos, cuando señalan que los etnógrafos, leáse antropólogos, no se ponen de acuerdo acerca de cuáles son los miembros del conjunto Jíbaro, ni dónde trazar las fronteras étnicas de cada uno de ellos. Esto se ha visto complicado por el hecho que a ambos lados de la compleja línea fronteriza del Perú y el Ecuador estén grupos jíbaros emparentados, complicando una antigua disputa política fronteriza que solo culminó a fines de los '90.³⁶²

Haciendo un esfuerzo podemos indicar que los grupos étnicos de la familia lingüística Jíbaro se encuentran en la selva Norte del Perú, a lo largo de los ríos Alto Marañón, Mayo, Pastaza, Morona y Santiago. Así mismo, están ubicados en los países como Colombia y Ecuador.

La familia lingüística Jíbaro reúne a tres idiomas o grupos etnolingüísticos (no sin antes señalar que incluso los Wampis, o Huambisa del Perú se reconocen como Shuar) como Tsumú Shuar, Shuar de las aguas abajo. Para resolver este tema no solo basta la distinción lingüística, sino la práctica cultural, organización social y el carácter de los líderes. Así tenemos: Achuar-Shiwiar, Aguaruna, Huambisa.

Estos grupos étnicos, en su mayoría hablan dicha lengua., aunque también muchos de ellos hablan el idioma castellano con facilidad. Sin embargo, podemos afirmar que en su mayoría mantienen la lengua materna, sintiéndose orgullosos de su habla y cultura.

III. ORGANIZACIÓN SOCIAL

La descendencia de este tipo de etnias, reconocen de manera cualitativa las relaciones del lado del padre como el de la madre; es decir es de tipo bilateral. Se podría determinar que es un tipo dravidio³⁶³; esto implica que al contraer

362 *Ibid.*; p. xix.

363 *Dravidio*. Se caracteriza principalmente por separar a los parientes en dos grandes categorías: consanguíneos y afines en las generaciones *deego* o individuo de referencia, los padres de éste y sus hijos, para luego unir el conjunto en las generaciones de abuelos y nietos, asimilación por

matrimonio, se realizaría con los primos cruzados –con la hija del hermano de la madre, o con la hija de la hermana del padre–. En el caso Shiwiar, la combinación de estrategias matrimoniales, va desde los primos cruzados, intercambio de hermanas hasta mujeres con no emparentadas. Otra regla existente en este grupo, es la residencia, después de contraer el matrimonio, es el llamado uxorilocal.³⁶⁴

Los hombres emparentados patrilineales, muchas veces son separados por la regla de residencia, pues tratan de casarse dentro de su misma comunidad y traen a las esposas a vivir cerca de o con la familia del hombre, rompiendo así la mencionada regla. Aquí se practicaba mucho el levirato³⁶⁵, y el matrimonio poligínico (poligamia).

bifurcación”.

364 *Uxorilocal*. vivir en el territorio de los parientes de la esposa.

365 *Levirato*. Matrimonio prescrito con la esposa del hermano difunto.

por lo que se asume una familiaridad entre este pueblo y los pueblos Awajún, Wampis y Shuar. Tradicionalmente, los achuares se han dedicado a actividades de subsistencia (caza, recolección y horticultura). Sin embargo, desde el inicio de la explotación de hidrocarburos en la selva norte del Perú, en la década del setenta, a través del entonces llamado Lote 1AB, hoy Lote 192, los achuares iniciaron un rápido proceso de transformación social asumiendo costumbres propias de los mestizos y colonos, que iban a trabajar a las instalaciones petroleras. Sin embargo, dicha transformación fue traumática, toda vez que la actividad petrolera se instauró mediante el atropello de los derechos de las comunidades nativas, tales como el despojo del territorio, así como la afectación a la salud producto de los derrames de crudo en ríos cercanos a los asentamientos humanos.³⁶⁷

Los achuares están organizados en federaciones indígenas, las cuales tienen como principal función defender los derechos e intereses de las comunidades ante organismos públicos (ministerios, gobierno regional) y privados (empresas extractivas). La organización principal es la Federación de Nacionalidades Achuar del Perú (FENAP en adelante), la cual ha desarrollado en los últimos cinco años un intenso proceso de búsqueda de reconocimiento legal del territorio integral de la Población achuar, es decir, que los achuar sean reconocidos legalmente como propietarios legítimos del suelo y los recursos naturales que se encuentran en el territorio que ocupan.

Eran conocidos anteriormente como Jíbaros, practicaban la agricultura de tala y quema. Guerreros, a los que se consideraba que hacían la reducción de cabezas, solamente de sus enemigos para así mantener su prestigio frente a otros pueblos.

Esta reducción de las cabezas fue confundida por la literatura antropológica y cultural, pues se decía que estaban cerca de los mitos de ser violentos y de estar con elementos chamánicos que lograban reducir la estructura ósea. En verdad se trataba de una técnica que lograba separar el cráneo de la piel y músculos de la cara, después de lo cual, con piedras redondas calentadas al fuego, de manera

367 GRUPO AMBIENTE Y ECOLOGÍA. *Conflicto Socioambiental en el Río Corrientes. Pluspetrol Norte y Comunidades Nativas Achuar. Informe Parlamentario*. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología del Congreso de la República. Lima, 2007.
CAMPANARIO, Y & Doyle, C. *El daño no se olvida. Impactos socioambientales en los pueblos indígenas de la Amazonía Norperuana afectados por las operaciones de la empresa Pluspetrol*. Lima: Equidad, 2017.

paulatina, se lograba reducir gracias a la cocción de la grasa y de la piel. Los ojos y la boca, cuando se terminaba de reducir la cabeza, eran reemplazados con adornos o simplemente cosidos con hilos gruesos. Solo después se colgaban en el pecho o pendían de las partes más altas de las casas o malocas para demostrar la fiereza e infundir temor entre los enemigos.

Construían sus casas de forma rectangular, y estaban hechas de palmeras que los protegían de ataques nocturnos. Preparaban la harina y en el piso hacían trabajos. Y en cada dos o tres casas vivían en grupos pequeños, ya hace cuarenta y cinco años aproximadamente no usan la ropa tradicional. Las mujeres por lo general realizaban trabajos de alfarería, tales como tazones, tinajas, donde ellas fermentaban el masato. Alimento importante para su sobrevivencia. El más anciano o de mayor edad era el jefe. Su actividad económica, está en función del plátano, maíz pesca, caza, etc. (información descrita en los Jíbaros).

Ellos vivían a orillas del río Huasaga y Huitoyacu. Y para cazar, algún animal algunos preparaban las cerbatanas (dardos) con veneno, ahora usan escopetas. Se pintaban el rostro, y en caso de los hombres usaban coronas, plumas negras, rojas amarillas y blancas. La tradición de ellos, era el matrimonio cruzado entre primos, y creían mucho en los espíritus malignos que podían hacerles daño en la selva. La poligamia, era muy común y especialmente entre los chamanes.

En las ceremonias utilizaban, ayahuasca,³⁶⁸alucinógeno que produce trance en el chamán, e intentaba averiguar cómo había entrado la enfermedad en el cuerpo de algún individuo. Succionaba la parte donde se hallaba el mal y, tras extraerlo, lo escupían. Una vieja forma de realizar el acto mágico de semejanza, por el que se creía se lograba la expulsión de los males, una vez sacados con la fuerza del viento del cuerpo.

En la actualidad los Achuar, ya no son vistos como jíbaros. Son, más bien, percibidos como sus hermanos del Ecuador o los quechuas o quichuas, denominación dependiente de la zona en que se encuentra. Están cerca de la vertiente del Pastaza, o Sabaloyacu, en frontera entre Perú y Ecuador. Las características culturales han sido vistas como de sociedades integradas a la economía nacional. Sus casas, para el caso de los Achuar del Pastaza, son de malocas con caña y techo de palma. Siempre están sobre la tarima, al tomar

368 (DRAE) f. Ec. y Perú. Liana de la selva de cuyas hojas se prepara un brebaje de efectos alucinógenos, empleado por chamanes con fines curativos y educativos de la juventud.

en cuenta que puede ser contraproducente debido a la presencia de lluvias y animales peligrosos.

De acuerdo a la etnografía está asentado a ambos lados de la frontera oriental peruano-ecuatoriana. Se calcula que el 80% de su población reside en territorio peruano y que está dispersa en la vasta región interfluvial formada por los ríos Huasaga, Morona y Pastaza.³⁶⁹ La parte peruana tiene dentro de sus habitantes a pobladores del río Tigre y bajo Corrientes, Sin dejar de mencionar otro pequeño grupo de familias en Iquitos, bajo razones económicas y turísticas. Se les parecen los Awajún y Wampis.

I.1. COSMOVISIÓN

“De acuerdo a los datos que otorga nuestro informante Carlos Nangkitiar Kunchim Tsanim, que significa ‘lanza para guerrear, de Puerto Rubina, la forma del mundo, según la cosmovisión achuar, descansa en una inmensa cantidad de agua. Decían que ahí no existía ningún ser vivo. Los ríos que vemos van hasta el agua que sostiene el mundo. En un tiempo remotísimo, antes de la formación del mundo, existía un personaje poderoso llamado Yus, que era padre del hombre Etsa, el Sol. Sólo con su voz, que era fuerte, hizo prender los shungos eternos sobre el agua. Luego, nuevamente con su voz fuerte y con un soplo hizo formar la tierra sobre los shungos prendidos. Finalmente, con su voz fuerte hizo aparecer a los hombres. Luego Yus envió a su hijo Etsa para que convierta a algunas personas en animales, en aves y en plantas. Para mejor especificación señala que: “Son cinco partes del mundo, que conocemos y hasta donde hemos llegado: Agua donde no hay vida, que sostiene la tierra; debajo del agua, donde viven los *tsungki*; lugar donde vivimos nosotros (la Tierra); lugar donde habitan las nubes y estrellas; lugar de los hombres *karakam*; lugar donde está el sol no lo contamos como parte de este mundo, porque allí nadie ha llegado”³⁷⁰

Para una cabal comprensión de la cosmovisión es importante, pensar en la muerte, como símbolo en el que se plasma una visión del mundo. Se dice que cuando moría alguien, especialmente una familia, los achuar, después de enterrar, iban a bañarse y a purificarse al río o quebradas donde había fuente de agua. Regresaban a casa, y hacían otro rito, pues tras purificarse con el agua, tenían que hacerlo con el fuego, y prendían cestos, palma seca o pajas secas y

369 *El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*. AIDSEP y Fundación Telefónica. Lima. 2004; p. 44.

370 *Ibid*; p. 44.

la saltaban. Para esta ceremonia se acompañaban soltándolos. Concebían que mientras eso ocurría, el difunto marchaba por un camino amarillo hacia arriba, donde se encontraba el fuego.

Mención aparte merece el mundo sideral, pues es necesario saberlo:

“En el tercer nivel del mundo, después de cierta distancia, más arriba de los árboles, existe otro sitio infinito donde se ubican las nubes. En este lugar se forman las lluvias sobre las nubes. Invisiblemente vive un ser que es el dueño de las lluvias: *Ipiamat*. El dueño de la lluvia existe sobre el espacio donde están las nubes y cuando quiere hacer llover empieza a abrir la boca y a hablar cada vez más fuerte, hasta producir el trueno y el relámpago. Es por eso que este ser se llama trueno. En el espacio donde están las nubes y las estrellas hay un cóndor volando y un cóndor incubando sobre la nube blanca. En tiempo remotísimo de nuestro mundo, los hombres viajaban por la escalera bejuco para llegar al lugar de los *karakam*. Los hombres tenían que subir con los ojos cerrados, porque si miraban, se convertían en esas aves que están volando. Estas aves molestaban a la gente que subía, dándoles golpes con las alas, queriendo hacerlos mirar. Pero los hombres sabían que en el momento que abrieran los ojos, iban a convertirse también en aves. Por eso no debían abrir los ojos hasta llegar arriba, a la casa donde la mujer *karakam* brinda el masato a su marido. Antiguamente, el único y más poderoso transformador de las cosas era Etsa, el hombre Sol, que transformaba a los hombres en animales, en peces, en árboles, así también dos mujeres fueron transformadas en huito y achiote. Por eso nuestros ancestros decían que el sol era como nuestro padre creador de este mundo que todos vemos, que era como nuestro dios; así era nuestra creencia. Es por eso que decimos que por el poder del sol vivimos todos tranquilos, que nos da todo lo que necesitamos, por el sol miramos y por él crecen y se reproducen todas las especies de seres. Es todo lo que puedo explicar sobre la cosmovisión, según el conocimiento el pueblo achuar.”³⁷¹

Conflictos entre los Achuar y el Estado

El 9 de abril del 2015, representantes de la FENAP presentaron ante el Juzgado de Primera Instancia de Iquitos una demanda de acción de amparo en contra del Gobierno Regional de Loreto (GOREL), el Ministerio de Cultura y PerúPetro alegando que dichos organismos habrían vulnerado los derechos del

371 Ibid. P.46

pueblo achuar de la siguiente manera: El GOREL, por su negativa a reconocer la personería jurídica y el territorio ancestral integral de los achuares. En el caso del MINCUL, la afectación se habría dado por no haber coordinado con el GOREL para garantizar la titulación del territorio en cuestión, mientras que PerúPetro habría vulnerado los derechos del pueblo achuar al haber establecido lotes y concesiones petroleras sin consulta previa en territorio ancestralmente ocupado por el pueblo Achuar. Sin embargo, el 14 de abril del 2015, mediante la Resolución N°01/2015, el Juzgado Civil de Iquitos declaró improcedente la acción de amparo presentada por la FENAP. El criterio seguido para dicha decisión fue que la acción de amparo no habría sido la vía más idónea para canalizar la demanda, ya que ésta no habría merecido la tutela urgente e inmediata, además de requerir de actuación probatoria.

Ante dicha resolución, la FENAP impuso un recurso de apelación ante la Corte Superior de Loreto, la misma que resolvió el caso mediante la Resolución N°08-2015, de noviembre del 2015, la cual declara nula la resolución N°01/2015, que declaraba improcedente la acción de amparo.

El 12 de abril del 2017, y en medio de la controversia aquí descrita, el GOREL emitió la Ordenanza Regional N° 014-2017-GRL-CR, en la cual se establecen las siguientes medidas:

Artículo primero: Reconocer que en la región Loreto habitan pueblos originarios e indígenas (...)

*Artículo segundo: Reconocer la personalidad jurídica de aquellos “pueblos originarios” o “pueblos indígenas” que, en ejercicio de su libre determinación, quieren ser reconocidos como tales.*³⁷²

Artículo tercero: Determinar que dicha personalidad jurídica de los pueblos indígenas o pueblos originarios, resulta ser similar a la naturaleza de “ser humano”. Es decir, como indica el Tribunal Constitucional, se es persona por el hecho de existir, siendo este reconocimiento un acto declarativo y no constitutivo. [...]

Artículo cuarto: Encargar a la Gerencia General Regional la implementación de la presente ordenanza regional, dando cuenta al Pleno del Consejo Regional.

372 Resaltado propio.

El 20 de diciembre del 2017, y atendiendo a la Resolución N°08-2015, el Segundo Juzgado Civil de Iquitos emitió sentencia en el proceso de amparo formulado por la FENAP desde el 2015. Así, mediante la Resolución N° 93, se declara fundada en parte la demanda de acción de amparo interpuesta por la FENAP en contra del GOREL, MINCUL Y PerúPetro, ordenándose “que los demandados y los demás entes involucrados en este proceso según sus competencias y facultades, y en plena coordinación procedan a la titulación del territorio del Pueblo Achuar constituidos en la Federación de la Nacionalidad Achuar”.³⁷³

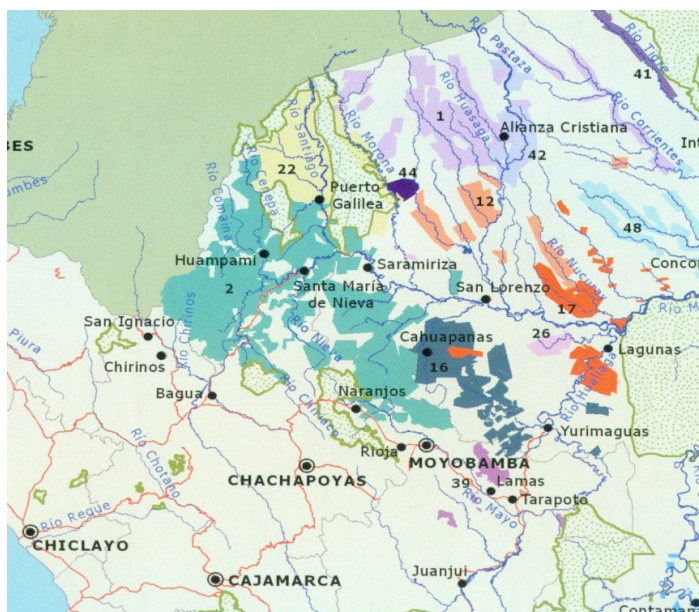
El 2 de febrero del 2018, el Procurador Público Especializado en Materia Constitucional -en representación del Poder Ejecutivo- interpuso una demanda de inconstitucionalidad en contra los artículos primero, segundo, tercero y cuarto de la Ordenanza Regional 014-2017-GRL-CR, emitida por el GOREL en diciembre del 2017. El principal alegato del Procurador demandante recaía en el hecho de que la ordenanza en cuestión afectaba la competencia del Poder Ejecutivo respecto de la identificación y reconocimiento de pueblos indígenas en el territorio nacional, la misma que se deriva del artículo 118 de la Constitución. Asimismo, el demandante sostuvo que dicha competencia se sustenta en dispositivos legales internacionales y nacionales, tales como Convenio 169 de la OIT, la Ley de Bases de la Descentralización, la Ley Orgánica de Gobiernos Regionales, entre otros. Es decir, de ponerse en práctica lo establecido en la Ordenanza Regional 014-2017-GRL-CR, el GOREL estaría usurpando funciones que le competen únicamente al Poder Ejecutivo a través de los órganos competentes, principalmente el Ministerio de Cultura, entidad encargada del registro de los pueblos indígenas y originarios en arreglo al Convenio 169 de la OIT.

El 22 de julio del 2018 se publicó en el diario *El Peruano* el Decreto Legislativo 1360, que precisa las funciones exclusivas del Ministerio de Cultura en materia de identificación y reconocimiento de pueblos indígenas u originarios.

El TC resolvió el presente caso el 26 de marzo del 2019 mediante la Sentencia 0004-2018-PI/TC, en la que se declara fundada en parte la demanda de inconstitucionalidad, en lo referente a la afectación de las competencias del Poder Ejecutivo en materia de identificación y reconocimiento de pueblos indígenas y originarios, mientras que se declaró infundada en todo lo demás.

373 Segundo Juzgado Civil de Iquitos, *Resolución N° 93*, p. 12

II. LOS AGUARUNA – AWAJÚN

2  *Aguaruna (Awajún)*

El pueblo awajún es uno de los pueblos originarios con mayor número de habitantes actualmente en el Perú. Según la BDPI, su población total asciende a más de 70 mil personas, cuya mayoría se concentra en la región Amazonas. No obstante, también es posible encontrar población awajún en las regiones de Cajamarca, San Martín y Loreto.

Los Aguarunas (quechuización del etnónimo *awajún*, que significa “*nosotros mismos*”) son el grupo que tiene mayor número de pobladores en la Selva Norte, y se han expandido desde épocas arcaicas a los bosques de las actuales regiones

de Amazonas, Cajamarca, Loreto y San Martín. *Este pueblo se remonta a época preíncas, siendo un socio comercial y bélico de los andinos.*

Debido a tal quechuización del nombre, existe la creencia de que serían pueblos tejedores (*away*, ‘tejido’; *runa*, ‘gente’) destacando así su dominio de la artesanía, y puesto que –aunque celosos de su independencia– los antiguos jíbaros se caracterizaban por vivir en paz sin problemas con otros pueblos sin ser por ninguno atacados debido a su belicosidad, pues entre ellos mismos se mantenían en guerra de pueblo contra pueblo, a causa de que así mantenían zonas de frontera intocada a manera de reserva natural, conservando la fauna. Este pueblo está en incremento poblacional.³⁷⁴

La población awajún tiene una importante presencia en la región Amazonas, especialmente en las provincias de Condorcanqui y Bagua, zona que es conocida también como el Alto Marañón. Los límites de la zona del alto Marañón son: por el norte, el vecino país del Ecuador, siendo la Cordillera del Cóndor el accidente geográfico que marca la frontera. Por el lado oriental, el Alto Marañón se extiende hasta el departamento de Loreto, donde también es posible encontrar población awajún, aunque en un número reducido. Por el oeste, los límites son las provincias de Jaén y San Ignacio (región Cajamarca), mientras que por el sur, el Alto Marañón se extiende hasta las provincias de Bongará y Utcubamba, también pertenecientes a la región Amazonas. Asimismo, la zona conocida como el Alto Marañón incluye, principalmente a cuatro distritos: Río Santiago, Nieva y El Cenepa. La presencia del accidente geográfico llamado Cordillera del Cóndor en la zona del Alto Marañón es importante porque constituye uno de los elementos del territorio más importantes para los pueblos jíbaros. Ello se debe, principalmente, a que se trata de un espacio desde el que fluyen las aguas de los ríos. Asimismo, constituye una reserva importante de diversidad biótica en flora y fauna. Así, en la cosmovisión awajún, la Cordillera del Cóndor adquiere una gran importancia. La zona del Alto Marañón presenta, en líneas generales, un clima tropical. El territorio presenta, casi en su totalidad, formaciones boscosas con constantes accidentes en el relieve. Asimismo, se trata de un territorio caracterizado por la presencia de una red fluvial de gran extensión, la cual está determinada por la presencia del río Marañón y sus afluentes Cenepa, Santiago, Chiriaco y Nieva.

374 Según el INEI, para el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como awajún se estimaba en 55 366 personas, siendo este pueblo el segundo más numeroso de la Amazonía peruana, después del pueblo asháninka.

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Las evidencias de la presencia del pueblo awajún se remontan a épocas preincas, durante el periodo de apogeo de la cultura mochica, hace más de 2000 años atrás. La resistencia a la colonización española fue la continuidad de la ofrecida ante el avance inca, incluso aliándose los Pacamoros (habitantes de Jaén) con los quiteños para ello. Durante los gobiernos de Túpac Yupanqui y su sucesor Huayna Cápac, hubo largos enfrentamientos con los llamados Paltas (Hocquenghem, 1998). La referencia temporal más cercana del pueblo awajún se relaciona a los sucesos de Bagua, acaecidos en el año 2009 (Regan, 2010).

Con el inicio de la Colonia, se registraron las primeras expediciones al territorio awajún, lideradas por Benavente y Diego Palomino en 1549. Posteriormente, se fundó la ciudad de Santiago de las Montañas y más tarde la ciudad de Santa María de Nieva en la actual región Amazonas, alrededor de 1557, bajo la dirección de Juan de Salinas. Este último partió de Loja, en el actual Ecuador, y llegó a un río que hoy se conoce como Santiago (Guallart 1990). La fundación de la ciudad de Borja en 1619, cerca del pongo de Manseriche, marcó un punto estratégico de acceso al territorio jíbaro. Desde allí, en 1638, los jesuitas llegaron para iniciar las misiones de Maynas, cuya influencia perduró durante los próximos 130 años.

Al igual que en el caso de otros pueblos amazónicos, los primeros relatos escritos acerca de la forma de vida de los pueblos jíbaros corresponden a los informes de misioneros de la iglesia católica y funcionarios de la Corona española. Así, por ejemplo, encontramos los textos de Juan de Salinas (1570s), Álvaro Núñez (1580s), Luis Iturbide (1727), entre otros. En estos informes se destacaba el carácter belicoso de los pueblos jíbaros, así como su resistencia ante la posibilidad de recibir en su territorio a misioneros y población no indígena en general.

Al igual que otros pueblos jíbaro, los awajún se enfrentaron frecuentemente a los intentos de reducción por parte de los españoles en las misiones. Esta resistencia indígena resultó en continuos fracasos para los misioneros, hasta que en 1704, los jesuitas recibieron la orden de abandonar sus esfuerzos misionales en el territorio jíbaro. Aunque en 1767 se les otorgó a los jesuitas un permiso para reiniciar las misiones, este intento fue breve ya que en 1769 fueron expulsados del Perú (Uriarte 2007).

En 1925 se estableció la misión protestante Nazarena entre los awajún, seguida por una misión jesuita en Chiriaco, en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas, en 1949 (Brown 1984). Además, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) comenzó su trabajo en territorio awajún en 1947. Un enfrentamiento entre soldados ecuatorianos y grupos jíbaro cerca de la frontera entre Perú y Ecuador llevó al Estado peruano a establecer diversas guarniciones militares a lo largo de los ríos que forman la cuenca del Alto Marañón en 1946. Una de las consecuencias de este establecimiento fue la llegada de colonos provenientes de Cajamarca y Piura.

Los awajún muestran una sólida autoidentificación étnica, lo que les permite una mayor cohesión social interna para resistir influencias externas. La presencia política y organizativa de los awajún comenzó a manifestarse a finales de la década de 1970, cuando se impulsó la creación de organizaciones como el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) y la Organización Central de Comunidades Aguaruna del Alto Marañón (OCCAAM), entre otras. Algunas de estas organizaciones han servido de modelo para la organización de otros pueblos indígenas.

De acuerdo a Jaime Reagan, en la década de 1970, el Estado peruano promovió el establecimiento de asentamientos de colonos en la región como parte de la política de fronteras vivas, con el objetivo de garantizar la defensa de los límites territoriales en áreas supuestamente despobladas (Regan 2007).

Las exploraciones petroleras, iniciadas a fines de 1920, tuvieron un impacto significativo en la vida de grupos jíbaro como los awajún. En las décadas de 1960 y 1970, tanto Perú como Ecuador relanzaron sus campañas de exploración petrolera de manera más ambiciosa, promoviendo también proyectos de “colonización” de la zona, estableciendo asentamientos de población no nativa, puestos y guarniciones militares (Uriarte 2007). El establecimiento de colonos se intensificó con el descubrimiento de petróleo en la región del Alto Marañón y sus afluentes, lo que provocó una migración subsiguiente de obreros, muchos de los cuales permanecieron en la zona como agricultores o comerciantes (Regan 2007).

Respecto de la presencia awajún en el Alto Mayo la ocupación histórica de este pueblo se origina en los inicios del siglo XX, según han podido reconstruir algunos investigadores a partir de testimonios locales, a falta de evidencia documentada (Inoac 2021; Barreto 2009, Brown 1984). En este escenario, los

conflictos entre indígenas, mestizos, empresas y agentes estatales han sido una constante desde la década de 1960, periodo en el que se construyó y habilitó la carretera Fernando Belaunde Terry, entonces llamada “Marginal de la Selva”, la cual permitió la incursión en dicho escenario de campesinos y comerciantes provenientes de regiones como Cajamarca, Piura y La Libertad (Brown 1984), quienes adoptaron, desde las perspectivas locales, la denominación de “colonos”. En esta incursión, esta población se adjudicó extensiones de tierra con la anuencia del Gobierno central y autoridades locales, desplazando a las poblaciones originarias, generando situaciones de conflictividad. Así, producto del despojo se fue configurando un escenario de acumulación de capital (tierra) por parte de colonos, quienes promovieron la monetización de las relaciones económicas (Rumrill & De Zutter 1976). Todo esto generó que un amplio sector de la población indígena se viera obligada a vender su fuerza de trabajo con una subvaloración significativa, mientras que otros incluso fueron integrados al sistema capitalista mercantil mediante relaciones de servidumbre (Varese, 1973). Asimismo, en la década de 1980 se implementó el Proyecto Especial Alto Mayo (PEAM), promovido por el Estado peruano, con financiamiento del Banco Mundial, teniendo como objetivo la consolidación del sistema de producción estacionario e intensivo, buscando replicar los modelos andino y norteamericano, centrando los beneficios de su intervención en los colonos (Work 1984).

Con el paso del tiempo, la moneda se consolidó como medio de intercambio y del modelo “comunal” de posesión de tierras, en el Alto Mayo, por lo cual fueron cada vez más comunes los contratos de arrendamiento de la tierra entre colonos y comunidades nativas (Herz 2018). Los primeros firmaban contratos con los comuneros para poder hacer uso de la tierra con fines productivos. No obstante, dichos convenios eran desfavorables para las poblaciones locales, toda vez que la actividad agrícola de los colonos, típicamente intensiva, deja a la tierra desgastada al punto de ya no ser aprovechable (Garcés & Echevarría 2009). En este contexto, las comunidades han denunciado, a través de sus organizaciones gremiales, la existencia de mafias de tráficos de terrenos, así como incumplimientos en los contratos de arrendamiento mediante los cuales se cede temporalmente tierras a los colonos para la producción de café y otros. No obstante, en la actualidad también los colonos se han visto afectados por la existencia de irregularidades y actividades ilícitas de agentes externos.

II.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA

La actividad económica muestra que son grandes conocedores del sistema chamánico, mediante el cual, tratan los males y se enfrentan a los desequilibrios de salud. Se indica que a través de aquellas, se establece una comunicación cosmovisional con las deidades que son las benefactoras. Es de uso común la bebida que se obtiene por cocción del tallo leñoso de un bejuco, cuya denominación científica es *Banisteriopsis caapi* (Spruce). Esta especie contiene, entre otros alcaloides: banisterina (C₁₃ H₁₂ ON₂) y seguramente otros del tipo de la mescalina. También conocen el Yaji, otra *Malpigiacea*, con componente de armalina. Hay otras daturas en el sistema chamánico, como el Baikúa, (*D. graveolens*) de flor color morado, alucinógenos de uso restringido a tal etnia, para sus tratamientos médicos, al que se le añade el tabaco macerado en alcohol y que se *shinga*, es decir, se absorbe por la nariz.³⁷⁵

De acuerdo al autor de *El mundo mágico de los aguarunas*, Guallart, la cosmovisión está dada por el amplio conocimiento de bebidas y alimentos mágicos. Estos se asocian a las formas de contacto facial y corporal. Es decir, tienen vida y fuerza andina. Así hay la creencia extendida en que muchos brebajes pueden convertirse en enlaces de amor:

“la *mushpa*, que mezclan disimuladamente con la pintura facial, para atraer a sí el amor de una mujer sin que ella lo sospeche. Los excitantes sexuales, para excitar el ardor carnal (por ejemplo, la bebida mezclada con raspaduras del hueso penial del *kushi*), pertenecen a la misma categoría.

Tienen también, el valor de alimento mágico, la carne del chanco sacrificado ritualmente para la fiesta de la *tsantsa* y el masato que se tomaba en la misma ocasión, preparado con yuca, no cocinada, si no asada, y que se conoce con el nombre de Sankuch.

Aunque no parece haberse practicado siempre, informantes ancianos declaran haber escuchado de los antiguos que, a veces, durante la fiesta de la *tsantsa*, se cortaba y consumía ceremonialmente un pequeñísimo fragmento de la piel de la cabeza de la víctima. Esta costumbre, de la que también nos habla Karsten, parece haber sido resto de una antigua ceremonia canibalesca heredada o copiada

375 GUALLART, José María. *El mundo mágico de los aguarunas*. Edición CAAAP. Lima; 1980, pág. 237

de una cultura ajena mucho más arcaica. Quizá de aquellos antropófagos de que nos hablan las antiguas leyendas aguarunas”.³⁷⁶

Su actividad de subsistencia también gira en una incipiente agricultura de roza y quema, la caza y pesca, actividades importantes para su sobrevivencia, en la actualidad la gran mayoría realiza la agricultura comercial, cultivan arroz en terrenos canalizados en la zona de Alto Mayo, y luego venden el arroz y otros productos, como el cacao y el plátano, realizando comercio a ciudades como Chiclayo.

En la década de los setenta, los aguarunas han participado trabajando en actividades de explotación y exploración petrolera, además en la extracción de oro mediante técnicas artesanales, y en la actualidad brindan servicios de mantenimiento al oleoducto nor-peruano, a través de un convenio suscrito con el Estado peruano.

II.3. COSMOVISIÓN AGUARUNA – AWAJÚN.

Entre los awajún el universo está dividido en tres mundos:

- El cielo: Hogar de Apajuí (Dios), Etsa, los Ajútap (almas de grandes guerreros muertos), las almas Iwaji, las estrellas y la Vía Láctea (Iwanchijinti).
- Tierra: Hogar de los humanos, animales, plantas, y algunos seres sobrenaturales.
- Mundo subterráneo: Hogar de la Núgkui. Tsugki, quien adopta la forma de una boa, vive en las profundidades de los ríos, lagunas y remolinos.

Así, entre los awajún y wampis se encuentra un pensamiento mítico en el que, a diferencia de Occidente, el ser humano no es el centro del universo, sino que es un elemento más constituyente del sistema, el cual podría ser considerado como una “gran sociedad de la vida”(Cassirer 1967:129). El hombre no tiene mayor estatus que los demás seres que forman parte dicho sistema. Y las diferencias que pueden existir se mantienen únicamente en un nivel superficial. En esencia, la vida se encuentra en cada uno de los rincones del universo.

Ebésak y Ajutap son las dos entidades no materiales más importantes en la

³⁷⁶ GUALLART, José María. Ibid., p. 45

cosmovisión awajún. De manera general, se trata de casos especiales en los que las almas sufren transformaciones tras la muerte de la persona. Ello depende de las acciones que esta haya realizado o que le hayan sucedido en la tierra: Ebésak es el alma de venganza. El wakán (alma) de la persona se transforma en Ebésak en el momento que es asesinada, mientras que el Ajútap es el alma del guerrero difunto que ve puede dar conocimiento y poder a las personas que lo ven. El Ajútap habita en el cielo y se manifiesta a través de relámpagos y truenos. Los humanos y los Ajútap se pueden encontrar en la cascada sagrada.

Los aguarunas, en su mundo interior creen en cinco deidades: Etsa (Padre), Nukui (Madre), Ajutap (padre Guerrero), Tsugki (Madre del Agua)

Los aguarunas, creen que el hombre tiene dos almas: la *iwaji*, que es quien sube al cielo y el *iwajni*, que se queda en la tierra como pequeño demonio. La creencia de los aguarunas es que la selva está llena de almas, de hombres transformados en animales o plantas. El *chullachaqui*, también llamado diablillo, es quien protege a las plantas y asusta a los depredadores de la ecología.

Hasta hace poco, las organizaciones aguarunas han suscritos convenios con universidades de Washington (EE.UU), para el libre comercio de planta medicinales, participantes a ellos las universidades UNMSM y la UPCH.

EXPANSIÓN TERRITORIAL DEL GRUPO ÉTNICO AGUARUNA

Departamento	Provincia	Distrito
Amazonas	Bagua	Aramango
Amazonas	Bagua	Imaza
Amazonas	Condorcanqui	El Cenepa
Amazonas	Condorcanqui	Nieva
Amazonas	Condorcanqui	Río Santiago
Cajamarca	San Ignacio	Huarango
Cajamarca	San Ignacio	San José De Lourdes
Loreto	Alto Amazonas	Barranca
Loreto	Alto Mazonas	Cahuapanas
Loreto	Alto Amazonas	Manseriche

Loreto	Alto Amazonas	Morona
San Martín	Moyobamba	Moyobamba
San Martín	Rioja	Awajun

Recogemos este testimonio de vida de un maestro foráneo pero de dedicación profesional ejemplar (*Mitos e historias aguarunas*, escrita José Luis Jordana Laguna. Lima: Retablo de Papel, 1974). Con la finalidad de notar la transformación en el tiempo, y los aspectos evolutivos, nos circunscribimos en el relato de nuestro autor:

“No menos importante es la transformación habida en estos diez últimos años. En 1963 ingresé al distrito del Cenepa en una balsa de veinte gruesos troncos de topa, manejada por dos fornidos bogas aguarunas, tardando tres largos días en llegar a mi destino, Santa María de Nieva, después de atravesar peligrosos pongos, muyunas o remolinos, reventazones de olas y traicioneras palizadas, aguantando alternadamente el sol abrasador que sancochaba nuestras cabezas y las lluvias tropicales que nos calaban hasta la médula de los huesos. Así se acostumbraba a viajar entonces a favor de la corriente turbulenta del río Marañón, bajando carga para las escuelas y los internados. El regreso era contra la corriente, “en surcada” en términos técnicos amazoneses, y era mucho peor. Los aborígenes de aquel tiempo, como hace siglos y como en la actualidad, se movilizaban en frágiles canoas de una sola pieza vaciadas al fuego por falta de azuelas y otros instrumentos aptos. Pero los colonos, ribereños y comerciantes, lingüistas y misioneros, no se atrevían de ordinario a exponer sus vidas embarcándose en esas bailarinas y escurridizas canoas. Los más potentados poseen los pequeños botes de una tonelada, impulsados por un motor pequeño de origen sueco, marca Archtmedes, de 10-12 caballos de fuerza. A medida que pasaban los años, los botes se iban estirando y engordando como si se alimentasen del agua barrosa del río Marañón, cargando tres y hasta cinco toneladas de carga. Los motores fuera de borda, ahora importados de Norteamérica, aumentaban el caballaje pasando en 1966 a los 25 Hp. Y enseguida a los potentes motores Johnson y Evinruder de 40 Hp., los que mejor han resultado hasta la fecha, con facilidad de repuestos en taitos y Pucallpa. Pero la vida iba cada día más de prisa y pronto los panzudos e incómodos botes mezuquinos, inaugurándose la era de los deslizadores o lanchas de aluminio que surcan como balas raspando la superficie de los grandes ríos y levantando estelas de espumas burbujeantes. Finalmente, hoy en día, van surgiendo tímidamente los deslizadores de plástico, impulsados por dos motores; con control remoto, parabrisas y cubiertos con, una

cerpa que protege a los viajeros de vientos y lluvias molestas. Algunas personas más pudientes van lanzándose a adquirir motores fuera de borda de 50, 60 y hasta 90 Hp. Hoy ya se habla de la inminente llegada de los deslizadores con motor de centro, de las lanchas a turbina y de dos pisos. Esto por lo que respecta a la movilidad fluvial. La movilidad aérea antes era prácticamente nula. Sólo avionetas Cessna, manejadas por hábiles pilotos gringos, del Instituto Lingüístico de Verano con sede en Yarinacocha (Pucetlpe), entrenados en la última guerra mundial, hacían su aparición esporádicamente por los cielos del Alto, Marañón. También sus hidroaviones acuatizaban posándose como gráciles garzas sobre las aguas de los ríos junto al puerto de las diseminadas escuelas bilingües. Pero en 1968, con la inauguración del campo de aterrizaje de *Ciro Alegría*, gracias a las gestiones y tesón del infatigable misionero jesuita Gonzalo Puerta (D.E.P.), se abrió una próspera era para la región. Empezaron a llegar mensualmente aviones bimotores SATCO, viejos pero funcionales, intercalados por algún que otro avión *Hércules* FAP trayendo víveres en épocas de emergencia. Y, desde hace más de dos años, dos veces por mes aterriza en *Ciro Alegría* un potente avión de carga *Búfalo* del Grupo 8 FAP que trae pasajeros y un heterogéneo equipaje desde Lima-Chiclayo en acción cívica de apoyo nunca suficientemente agradecida. En estos momentos, helicópteros FAP del tipo *Alouette* operan eficazmente en la zona con base en helipuertos naturales de Santa María de Nieva, prestando servicios al Instituto Geográfico Militar y a los ingenieros peruanos que, en colaboración con técnicos norteamericanos, dirigen la construcción del oleoducto que ha de sacar el petróleo a la costa. También desde hace muchos lustros, los helicópteros vienen apoyando al Batallón de Infantería de la Selva BIS Callao fíJO 25, con sede en la Guarnición Teniente Pínglo junto a la desembocadura del río Santiago, en el abastecimiento a las guarniciones y puestos de vigilancia de avanzada, en la misma frontera con el Ecuador sobre los escarpados riscos de la cordillera del Cóndor.

En 1963, el terminal de la única carretera de penetración Olmos-Marañón, estaba todavía lejos de llegar a la margen izquierda del río Chiriyacu y pugnaba por alcanzar el abra de Huahuajín, más allá del Campamento Montenegro que era entonces el centro de operaciones del Agrupamiento de Ingeniería Morro Solar Nº 1. Pero los impresionantes *Caterpillar* seguían avanzando al ritmo de un kilómetro por mes luchando con dificultades increíbles y costando a la patria no sólo mucha plata sino también costosos sacrificios y algunas vidas humanas. (...)

Los *itípak* y los *buchák*, sus tradicionales vestimentas de hombres y mujeres,

pasan a la historia mientras se van imponiendo las camisas y pantalones de la última moda limeña y los vestidos ceñidos de estampados multicolores.

Las calabazas y otros recipientes vegetales de diferentes formas y usos se van retirando, reemplazados por baldes y bandejas de plástico, baratos y funcionales, que tiene la ventaja de que cuando se rompen pueden ser aprovechados deritiéndolos a fuego lento y transformándolos en pequeños abalorios que los indígenas ensartan como chaquira, fabricando de esta forma collares, brazaletes y toda clase de adornos femeninos. Los palos puntiagudos, hachas de piedras y otros instrumentos rústicos de labranza han dejado paso a machetes, hachas, palanas y otras herramientas de acero.

Hasta los pies descalzos de los nativos se ven ahora con frecuencia cubiertos por zapatos de plástico Siete Vidas, zapatillas de básquet, botas altas de jebe, chancletas, sayonaras y aun por los populares llanques, y no digamos nada sobre las adquisiciones en el mercado que realizan a diario más de doscientos profesores bilingües con plata en el bolsillo, pese a sus bajos sueldos de maestros de tercera categoría. Citemos como breves pinceladas: tocadiscos, radios transistores, grabadoras de cassette, cajas de cerveza, desodorantes, cigarrillos americanos, etc.

Toda esta situación se ve empeorada por la escasa asistencia médico-sanitaria y por la dificultad en conseguir medicamentos apropiados. Como no se remedie prontamente esta situación, el resultado final será, según el citado antropólogo, la extinción biológica de los grupos aguaruna y huambisa. De un modo análogo, el proceso de aculturación a que están siendo sometidos los indígenas del Alto Marañón puede ser calificado de auténtica “situación de etnocidio” (desintegración cultural), “ya que los cambios son tan acelerados, tan simultáneos, tan globales y tan desorganizados, que la cultura tradicional nativa no puede absorberlos. Al no poder asimilarlos e integrarlos a su cultura, ésta se desintegra y los nativos van perdiendo su sentido de identidad y autoestima, el resultado final de este proceso son la degeneración y el estancamiento”. (...)

Los niños me relataban las aventuras de Suwa e Ipák, las fechorías del diablo lwanchi, la vida subacuática de la sirena Tsunki, mitos del gigante Twe, el monstruo Mánchumush, de la boa Panki, etc. Estos mismos relatos narraban las viejas con todo lujo de detalles en su propio idioma durante las fiestas y reuniones. Todo lo cual me fue proporcionando, casi sin darme cuenta, abundante material oral (cintas magnetofónicas) y escrito (redacciones manuscritas) sobre la literatura

oral: cuentos, mitos y leyendas en terminología de Francisco Izquierdo y José María Arguedas, de los grupos étnicos aguaruna y huambisas”.³⁷⁷

Aunque no se diga en esta exposición pormenorizada de un maestro comprometido con la educación bilingüe intercultural, existen héroes míticos como Nantu, Luna masculino, Etsa, el Sol, principal entidad, Nungkuí, personaje abstracto masculino, y Yayá, estrellas, que cobran su sello personal. Estas estrellas no tienen vinculación alguna con las constelaciones. Conocen las Pléyades y Orión.³⁷⁸

Algunas prácticas artesanales y productivas cuentan con una importante conceptualización en la cosmovisión awajún, tal como la alfarería. Así, por ejemplo, existe un mito asociado al origen de la práctica de la alfarería entre las mujeres awajún. Se trata de la historia de las hermanas Chuichuig y Yampan. Según cuenta la historia, Chuichuig logró tener una visión *ajútap* que le otorgó la capacidad para modelar la arcilla o *dúwe*, tras lo cual se convierte en un insecto parecido a la chicharra, haciendo su nido en el barro, teniendo una forma similar a la de una vasija de cerámica.

El principal material usado en la alfarería awajún es el *dúwe*, arcilla en lengua awajún. Es obtenido en forma de barro húmedo, dúctil, y según la cosmovisión awajún se concibe como una materia que proviene de la tierra como una suerte de secreción de la naturaleza. Según la mitología awajún, el origen de la arcilla se encuentra vinculado a dos personajes centrales de la cosmovisión de este pueblo: Nantu (luna) y Auju (el ave *Nyctibius griseus*), quienes fueron esposos.

Según la versión más entendida del mito, Auju es una esposa que niega alimentos a su esposo, Nantu. Cada vez que el esposo sale de cacería, Auju ingiere todos los zapallos maduros que hay en la casa dejando a su esposo sin comida, y cuando Nantu reclama alimento, al volver de cacería, su esposa le dice que los zapallos aún están verdes, por lo que no hay comida. Un día, Nantu decide espiar a Auju fingiendo salir de cacería, llegando a ser testigo de la manera en que Auju devora los zapallos maduros. Decepcionado, Nantu decide abandonar el hogar y marcharse al cielo, convirtiéndose en Luna. Auju, al darse cuenta de esto, va tras él trepando por la cuerda que utilizó Nantu para ascender al cielo, pero el esposo se percata de lo que estaba haciendo y corta la

377 JORDAN, José Luis. *Mitos y cuentos aguarunas*. Retablo de Papel. Lima, 1974; pp. 20-25.

378 GUALLART, José María. *El mundo mágico de los aguarunas*. Edición CAAAP. Lima; 1980, p. 18.

cuerda, tras lo cual Aju cae al suelo. Producto del impacto, la barriga de Aju llena de zapallo revienta esparciendo el contenido por distintos lugares de la tierra. Mientras que la desconsolada Aju se transforma en el ave ayaymama, que canta su lamento en las noches de luna llena, el zapallo desparramado en la tierra proveniente de su barriga se transformó en la arcilla o *dúwe*. Por ello, tradicionalmente las mujeres awajún encuentran buena arcilla en los lugares donde se posa el ayaymama para cantar su lamento cuando hay luna llena.

La tierra desde la cosmovisión awajún

Los awajún clasifican los suelos que ocupan según las características externas que presentan. Sin embargo, los signos externos no son tomados más que como referencias, ya que el significado que cada categoría tiene depende del potencial productivo de la tierra. Así es posible encontrar las siguientes categorías:

- *Shuwínnugka* (tierra negra): Tierra con pocos árboles, apta para cultivar maíz, plantas plátanos y maní.
- *Kapantunugka* (tierra roja): Cuenta con plantas que vegetan naturalmente, como el barbasco, apta para plantar plátano, yuca y cultivar cacao.
- *Buchíg* (tierra pedregosa): Donde hay cobertura natural y se pueden encontrar animales menores como el majás, el armadillo y el añuje.
- *Kayámjintin* (tierra arenosa): Tierra apta para cultivar maní.
- *Kampáu* (tierra con hojas): Tierra con presencia de plantas como el palmiche.
- *Suúg* (islas): tierra sin mucha vegetación. Son útiles para cultivar maní, sembrar plátano y maíz.

Tal forma variada de clasificación del territorio se puede interpretar como una respuesta adaptativa al medio ambiente. La necesidad de elegir eficientemente una tierra para realizar actividades productivas genera una clasificación que puede ser utilizado por todo individuo.

Organización social awajún

En líneas generales, el sistema de parentesco tradicional awajún ha sido uno de los temas centrales más recurrentes en las investigaciones antropológicas sobre este pueblo. En ese sentido, uno de los esfuerzos más importantes de los investigadores ha sido el caracterizar dicho sistema según la clasificación estandarizada en la Antropología. Los resultados de estos esfuerzos han

coincido en llamar al sistema de parentesco tradicional de los awajún como un sistema segmentario dravidiano o dravídico, nomenclatura que se mantiene hasta la actualidad.

En las primeras aproximaciones etnológicas sobre los pueblos jíbaros, y el pueblo awajún específicamente, el parentesco fue un aspecto marginal, toda vez que su estudio exige un trabajo de campo y una formación académica, aspectos con los que no siempre podían cumplir los viajeros y etnólogos del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En ese sentido, los trabajos de Brüning (2015) (1928), Up de Graff (1948), Karsten (2000)(1938), entre otros, si bien fueron abundantes en información descriptiva, centraron su interés en aspectos como la organización para la guerra, la religión, la mitología y la economía.

Es recién con el trabajo pionero de Mildred Larson (1977) que se inicia el estudio formal del sistema de parentesco awajún. Dicha autora realizó trabajo de campo en comunidades nativas del Alto Marañón en la década de 1950, recabando abundante información acerca de la conformación familiar entre los awajún, llegando a la conclusión de que la estructura social de dicho pueblo es de “linajes segmentarios”. Asimismo, en su trabajo destaca la correspondencia entre este tipo de sistema de parentesco y la organización social en su conjunto, particularmente en lo que refiere al ejercicio de poder descentralizado y alternante que existe entre los miembros de la comunidad. En ese sentido, a pesar de la posible acumulación de estatus o victorias guerreras, en el caso de los jefes, el clan se mantiene con mayor influencia sobre el individuo, estado de cosas que es reproducido mediante el sistema de parentesco. Este trabajo marcaría la pauta de estudios posteriormente.

De esa manera, en segundo lugar, se debe mencionar la obra de Anne Christine Taylor, destacada investigadora en territorio jíbaro, quien coincide con sus predecesores en caracterizar el sistema de parentesco awajún como dravidiano (1988). No obstante, se detiene en resaltar la construcción de alianzas basadas en el parentesco, las mismas que operan en la toma de decisiones de los miembros de comunidades en contextos de conflictos. En ese sentido, la función de las alianzas matrimoniales para la construcción de redes de solidaridad es fundamental (1983). Un enfoque similar es el de Philippe Descola (1993, 2005), quien estudia el sistema de parentesco del conjunto jíbaro en relación con la dimensión política, resaltando la importancia del parentesco en la conformación de alianzas en el marco de un espacio cultural marcado por las guerras inter tribales o entre clanes. Asimismo, para el autor, la existencia de

segmentos de linaje es, por un lado, causa de conflictos, pero al mismo tiempo permite el restablecimiento del orden en caso de conflictos.

Hacia la segunda mitad de la década de 1980 y durante la década siguiente, cada vez fueron más comunes los estudios de género en el ámbito amazónico. Este desarrollo se dio, por un lado, debido a la influencia del feminismo en la academia de las ciencias sociales (Oliart 2014), así como a la creciente preocupación por la “situación de la mujer” entre los pueblos indígenas. Justamente el pueblo awajún fue uno de los más estudiados desde este enfoque, teniendo como principal objeto de estudio el fenómeno del suicidio entre las mujeres awajún como consecuencia de la violencia intrafamiliar (Grover, 1973; Brown, 1982). Un hito importante es el trabajo de Charlotte Seymour-Smith (1991). En base a una revisión de la producción etnográfica, la autora sostiene que en el caso de los pueblos jíbaro existe una predominancia de un sistema ideológico centrado en la dominación masculina sobre la mujer, destacando la importancia de las mujeres en el mantenimiento y reproducción de las relaciones de parentesco, desde el espacio doméstico y comunal, mientras que el varón se concentra en la producción y reproducción de relaciones en la esfera pública, como vínculos intercomunales. Siguiendo una agenda similar se ubica el estudio de Astrid Bant (1994), quien analizó el parentesco en las comunidades del Alto Mayo teniendo como punto de partida los postulados teóricos de Maurice Godelier respecto del vínculo entre las relaciones de producción, el parentesco y las relaciones de género, concluyendo que la situación de dominación de la mujer awajún respecto del varón se debe, principalmente, a los procesos históricos vinculados a la producción económica y redistribución de los bienes. No obstante, su estudio no es etnográfico sino teórico, por lo que la autora llama la atención respecto de la necesidad de realizar estudios etnográficos que evalúen los cambios en el parentesco y sus consecuencias prácticas, enfatizando en la importancia de la creciente capacidad de negociación de las mujeres awajún ante sus pares.

La misma agenda ha sido continuada por Norma Fuller (2009; 2011). Desde su perspectiva, esta institución se ha establecido como el principal espacio de renovación de ideas respecto de las relaciones entre hombres y mujeres, influyendo en la elaboración de los proyectos de vida de niños y niñas al punto de generar tensiones con los mandatos culturales respecto del género. En este mismo conjunto de investigaciones podemos encontrar las investigaciones de Katherine Vargas (2004) y Glend Seitz (2013), quienes siguen el rastro de los cambios en las relaciones de género entre los awajún producto de la modernización, destacando la adaptación del sistema de parentesco ante la cada

vez mayor vinculación con agentes no indígenas.

No obstante, aunque de manera marginal, el estudio del parentesco en su forma clásica se ha seguido realizando. Así, por ejemplo, en su tesis de licenciatura, Rodolfo Tello (2001) realizó una investigación sobre las prácticas matrimoniales en la comunidad nativa de Nazareth, provincia de Bagua, región Amazonas. También en esta comunidad se sitúa el estudio de Regan y Paz (2008), quienes analizan las relaciones de parentesco en una familia, a fin de identificar algunas recurrencias en la conformación de alianzas. La conclusión principal de los autores es la confirmación de que el sistema estudiado puede caracterizarse como dravídico, ya que en todas las alianzas se mantuvo un mismo esquema basado en la unión entre primos con restricciones para evitar las relaciones incestuosas, destacando la preferencia por la unión entre hijos de primos cruzados.

Otros autores han destacado la importancia de las redes de parentesco en el proceso de construcción de liderazgos, en el marco de lo que autores como Oscar Espinosa (2016a, 2016b, y 1998) han denominado la “élite política indígena”, es decir, grupos de poder constituidos por familias extendidas cuyos miembros ejercen poder entre la población indígena mediante el acceso a cargos de representación local a través de mecanismos de herencia, generando monopolización del poder y segmentación al interior de las comunidades. Desde este enfoque se desarrolla el trabajo de Erick Pozo, quien mediante incursiones etnográficas en territorio awajún de la región Amazonas, estudia cómo las relaciones de parentesco operan en contextos de micro política. Tomando en cuenta que el espacio cultural awajún se caracteriza por la existencia de un estado permanente de conflictividad e incluso violencia, Pozo sostiene que las redes de parentesco pueden subordinar a otros mecanismos de organización social, como la pertenencia a una comunidad. Así, por ejemplo, un asesinato puede quedarse sin venganza, incluso cuando el mandato cultural diga que esta es imperativa, cuando los grupos enfrentados tengan vínculos parentales (Pozo, 2016). También sostiene que las mismas redes operan en contextos de política local y en el relacionamiento con actores no indígenas (Pozo, 2021; 2022)

Desde una perspectiva etnohistórica nos encontramos con los estudios de Silvia Romio sobre el liderazgo awajún (2014, 2017). Para ella, los maestros bilingües y los líderes indígenas de las federaciones representan, por un lado, una ruptura con la tradición, pero al mismo tiempo una actualización de esta, como resultado del contacto con población no indígena, así como la modernización

de los entornos en los que habita la población awajún. Coincidiendo con los citados autores, para esta autora el parentesco funge como una infraestructura que ha permanecido vigente entre los awajún del Amazonas en su proceso de acumulación de capital simbólico y cultural, lo cual ha permitido el posicionamiento de líderes modernos.

Roles de género

Sin duda es Norma Fuller quien ha realizado el estudio más completo respecto de las relaciones de género en el pueblo awajún hasta la fecha. En 2009 publicó el documento *Relaciones de género en la sociedad awajún* con el patrocinio de la ONG CARE. Mediante el análisis de etnografías clásicas, contemporáneas, y numerosos informes de proyectos de desarrollo implementados con enfoque de género en territorio awajún, la autora destaca que desde finales del siglo XX y hasta la actualidad las relaciones de género entre los awajún se encuentran en una transformación acelerada, lo cual ha influido en la situación de instituciones como el matrimonio. En consecuencia, señala Fuller, hombres y mujeres se encuentran en un estado permanente de tensión. Si bien los resultados de este estudio podían ser objeto de discusión toda vez que no se contó con trabajo de campo, dos años después, en el 2011, la autora realizó un estudio en la misma temática que sí incluyó un trabajo de campo en la región Amazonas. Este estudio, titulado como *Sexualidad y género en las culturas awajún y wampis*, patrocinado por el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, tuvo como objetivo hacer un diagnóstico del estado de las relaciones de género entre los awajún y wampis a fin de establecer recomendaciones para las intervenciones del Estado en la búsqueda de la igualdad de género. Uno de los hallazgos más importantes recayó en la importancia de la escuela en el proceso de transformación de las relaciones de género entre los awajún y wampis. Desde su perspectiva, esta institución se ha establecido como el principal espacio de renovación de ideas respecto de las relaciones entre hombres y mujeres, influyendo en la elaboración de los proyectos de vida de niños y niñas al punto de generar tensiones con los mandatos culturales respecto del género.

La autoridad entre los awajún

Entre los awajún, la administración política tradicional tiene grandes diferencias con el modelo occidental. Sin embargo, es posible reconocer en estos pueblos a aquellas figuras o actores centrales que pueden tener un alto grado de influencia en la toma de decisiones que inciden en la vida comunal. A estas personas se les

reconoce como autoridades locales, incluso cuando los actores locales pueden no identificar a dichos sujetos como autoridades. El hecho de ejercer influencia en toma de decisiones y de tener capacidad de movilización en contextos políticos, internos o externos, hace que podamos reconocerlos como sujetos que ejercen autoridad.

En primer lugar, se encuentra el Pamuk, que es la categoría más alta dentro de las autoridades indígenas, la cual representa un poder espiritual reconocido por todos. Quien es pamuk tiene el mayor grado de influencia en la toma de decisiones en pueblo. El Waisjam es considerado el conductor de la ejecución de las decisiones, aunque no tiene capacidad para tomar las decisiones, ya que siempre debe consultar al Pamuk. El Kakajam, es un ejecutor, quien destaca de entre todos los demás por su valentía. Se trata de una persona que es reconocido como un modelo a seguir en la ejecución de los planes. El Waimaku es una figura importante y es quien ha logrado obtener una visión de Ajutap y que ha sido proclamado por un Pamuk. La importancia del Waimaku es que tiene una experiencia que supera, ampliamente, al común en el grupo. Ello se debe, principalmente, a que ha logrado tener una visión del Ajutap. Así, tiene la capacidad para guiar al resto del pueblo en las acciones colectivas. El Chichamkagtín o Chichamkartin es orientador y consejero. Sin embargo, cuando se trata de importantes decisiones, consulta al Pamuk, quien puede asumir funciones de Waisjam. (SAIPE-SEPSI, 2012:11) Tales autoridades no se instituyen por elección de pares o por herencia, sino por merecimiento, el cual debe ser reconocido por todos los miembros de la comunidad. Por otro lado, el sujeto que es reconocido como autoridad debe demostrar voluntad plena para asumir tales responsabilidades. Así, al tratarse de una autoridad que debe ser merecida, los hombres awajún y wampis se encuentran en constante búsqueda de situaciones en las que puedan demostrar su capacidad para ser líderes. En el caso de los jóvenes varones es posible notar la ansiedad que tienen por participar activamente de los hechos trascendentales en el ámbito político, tales como la defensa de la tierra. Solo con una participación activa y con resultados positivos podrá ser diferenciado de sus pares, teniendo la posibilidad de convertirse en autoridad. Se trata, pues, de una búsqueda constante de la diferenciación. En ese contexto, rehuir a las acciones bélicas es prácticamente inconcebible.

En el mundo awajún también existe la figura del muun, quien es el anciano de mayor experiencia. Sin embargo, su autoridad está, por lo general, limitada a la organización familiar o de clan, ámbitos en los que tiene la capacidad para resolver conflictos o aconsejar a las personas que se encuentren en problemas.

Resulta importante resaltar que la autoridad entre los awajún y wampis está reservada para los varones. En ello hay similitud con los demás pueblos indígenas amazónicos. Ello se debe, en gran medida, al rol activo que los varones han tenido en el mundo awajún wampis respecto del mantenimiento de la organización social. Así, los mitos de origen muestran a una deidad masculina, Etsa, luchando contra monstruos, a los cuales derrota, tras lo cual emerge la civilización. Actividades como la caza, la pesca y la guerra han sido tradicionalmente llevadas a cabo solo por los varones. No resulta difícil comprender por qué solo los varones cuentan con el reconocimiento a nivel político.

Comprender cuáles son las formas en que se manifiesta la autoridad entre los awajún y wampis es importante para comprender el desarrollo de dichos pueblos. Ello se debe, principalmente, a que la historia construido por los jíbaros suele estar en sincronía con la historia de aquellos hombres que han ejercido su autoridad de manera ejemplar. De esta manera, las familias y las comunidades pueden ser nombradas con el nombre de aquel jefe que ha sido inmortalizado en la memoria colectiva por sus notables acciones.

Los apus

Con la transformación de los clanes familiares en Comunidades Nativas, en 1974, apareció una nueva autoridad entre los awajún y wampis: El Jefe de la comunidad o apu, el cual tenía como tarea principal representar a los awajún wampis ante el Estado. Asimismo, pese a la emergencia del jefe de comunidad, las autoridades locales tradicionales (como los orientadores y conductores) mantuvieron sus cargos y reconocimiento en la misma comunidad. A diferencia de las autoridades tradicionales, el jefe de la comunidad sí es elegido a través de una Asamblea Comunal.

Sin embargo, la existencia de una representación ante el Estado no significa que ya no existan autoridades locales tradicionales. Por el contrario, las autoridades tradicionales aún mantienen un alto grado de representatividad e influencia dentro de la organización comunal. Es importante anotar que la relación entre las autoridades locales tradicionales y las modernas no es siempre la mejor posible. El conflicto ha sido una constante desde que se instauraron las primeras autoridades comunales. Ello se debe, principalmente, a que en el momento de instaurar el sistema de autoridad comunal, con el objetivo de establecer representantes locales ante las instancias nacionales, no se tomó

en cuenta que las autoridades tradicionales ya contaban con la capacidad de representar a sus pares ante el mundo de afuera. De ahí que, en lugar de haber fortalecido el sistema de administrativo, la emergencia de nuevas autoridades siguió reproduciendo el modelo político fraccionado.

Federaciones

Sin embargo, en lo que refiere específicamente a los pueblos awajún y wampis la historia de las organizaciones se remonta a 1969, año en que se conforma la organización Chapi Shiwasg Ijumbau, la cual reunió a los pueblos awajún de los ríos Potro y Manseriche, y que fue promovida por la agrupación “Vecinos Perú”, la cual era cercana al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). A pesar de que el decreciente contacto con la institución norteamericana debilitó a la organización, esta tuvo una revitalización llevada a cabo por los mismos indígenas, de manera autónoma, a partir de la conformación de nuevas organizaciones en los primeros años de la década del setenta. Otra organización que nació en 1969 y tuvo como protagonistas a miembros del pueblo jíbaro, fue Achuarti Ijumdramu, la cual estuvo constituida por comunidades achuar ubicadas en los ríos Huitoyacu, Manchar y Shintusi.³⁷⁹

También es importante destacar que la formación de las organizaciones indígenas fue posible, en gran medida, a un marco legal que promovía la formación de organizaciones políticas entre la población civil. En el proceso fue muy importante la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las regiones de selva y ceja de selva de 1974 (DL 22175), ya que hizo posible la titulación de tierras entre los pueblos amazónicos, lo cual hacía urgente que existan mecanismos de defensa de los intereses de los pueblos amazónicos. En ese sentido, en 1998 Dandler sostenía lo siguiente respecto de la influencia del gobierno de Velasco en la creación y proliferación de las organizaciones indígenas:

Durante las últimas dos décadas, ha ocurrido un extraordinario proceso de creación de organizaciones indígenas amazónicas. Un importante factor que contribuyó, por lo menos de manera inicial, a este ímpetu fue la política de apertura del gobierno del General Velasco Alvarado y la Ley de Comunidades Nativas de 1974.

379 DANDLER, J. *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT, 1998; pp. 12-13.

Esta ley requería que los indígenas se organizaran en “comunidades nativas” para ser reconocidas y tener registro oficial, como parte del proceso de titulación de sus tierras; asimismo estableció la adopción de un estatuto interno, una estructura de autoridades comunales y la asamblea como el máximo órgano de decisión. Estas tres características fueron asumidas por los asentamientos, organizaciones y pueblos indígenas de manera muy generalizada y diversa, dándole sus propios contenidos y objetivos. En cierta manera se canaliza así la búsqueda de nuevas modalidades de organización y defensa de sus derechos en relación con los nuevos desafíos de la sociedad mayor, de sus agentes económicos y el propio Estado.³⁸⁰

Uno de los intentos más importantes de aglutinación de los pueblos indígenas amazónicos tuvo como protagonistas a los awajún y se llamó Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), la cual fue creada a en 1975 en el distrito de Imaza, provincia de Bagua. Es importante recalcar que, según lo dispuesto oficialmente, dicha organización no nació con fines políticos, sino con el objetivo de conformar un comité de comercialización que canalizara la producción, cada vez mayor, del cacao entre las comunidades del Alto Marañón. Los líderes fundadores de la OCCAAM fueron Salomón Katip, Adolfo Juep y José Lirio. Sin embargo, la organización logró su inscripción legal recién en 1983.

A la creación de la OCCAAM le siguió el surgimiento de una serie de organizaciones menores que tenían como objetivo central mejorar la administración de la creciente producción agrícola, como el Comité Central de Producción y Comercialización del Distrito de Imaza, creado en 1977. Es importante tomar en cuenta la creación de la OCCAAM y el Comité Central de Producción y Comercialización del Distrito de Imaza, ya que, según Jorge Dandler, ambas organizaciones “fueron los antecedentes directos de lo que más tarde se constituyó en el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH)”.³⁸¹ (1998:13)

Debido a la importancia que el Consejo Aguaruna Huambisa tiene en la historia de las organizaciones indígenas awajún y wampis a continuación se hace una breve exposición de su historia y sus principales características, la cual servirá para conocer la magnitud de su importancia en el proceso.

380 DANDLER, J. *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT, 1998; pp. 13-14.

381 DANDLER, J. *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT, 1998; p. 13.

La consolidación: El Consejo Aguaruna-Huambisa (CAH)

Uno de los hechos más importantes en la historia de las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana fue la creación del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), en 1977, organización que fue por mucho tiempo la más importante en toda la Amazonía peruana. Un ejemplo claro de la importancia que tuvo el CAH es que hacia 1985 la organización ya contaba con 89 comunidades asociadas, las cuales provenían de casi todos los lugares en los que se encontraba población awajún y wampi, como los ríos Cenepa, Nieva, Chiriaco, Marañón y Santiago. A diferencia de la OCCAAM, el Consejo Aguaruna Huambisa no solo se circunscribió al plano económico. Por el contrario, el objetivo principal de los fundadores fue desarrollar soluciones autónomas y creativas a las necesidades de la población awajún y wampi³⁸² (Santos, 1991:412). Las principales demandas se encontraban en las áreas de salud, educación y defensa legal. De esa manera, el CAH fue formado para tener incidencia en el mayor número de dimensiones de la vida colectiva de los awajún y wampis, convirtiéndose en una alternativa de desarrollo para la región (*ibid*).

Un actor fundamental en la formación del CAH fue el líder awajún Evaristo Nugkuag, quien, luego de recibir consejos por parte de los sabios de la cuenca del Cenepa, decidió en 1977 hacer un llamado a las distintas comunidades awajún y wampis, que se encontraban dispersas y con escasa comunicación entre sí, con el objetivo de convencer a los sabios y líderes locales de la necesidad de realizar la primera Asamblea General, la cual pudo llevarse a cabo en el distrito de El Cenepa. (Romio, 2014; Castillo, 2015:7-8). La convocatoria tuvo un efecto positivo, ya que se logró reunir a representantes de los pueblos asentados en los ríos Cenepa, Neva, Marañón y Santiago, hecho nunca antes visto. Por ello, Romio señala que la primera asamblea fue “un evento excepcional que marcó significativamente la memoria política de la historia local”. (Romio, 2014:148) Asimismo, el impacto que entre los indígenas tuvo la creación del CAH en la historia estuvo reforzado por tratarse de la primera organización que lograba aglutinar a los pueblos Awajún y Wampis, tradicionales enemigos, los cuales solo realizaban alianzas en casos de amenazas excepcionales.

Además de Evaristo Nugkuag, otros líderes locales contribuyeron de manera

382 SANTOS, F. Integración económica, identidad y estrategias en la Amazonía. En: *SEPIA III, Perú: El problema agrario en debate*. Lima: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas-SEPIA, 1991; p. 412.

decisiva en la formación y consolidación del CAH, tales como Francisco Juwau, Miguel Jempets y Gerardo Weepio. A los pocos meses de creado el CAH se adhirieron más comunidades, especialmente las que se encontraban asentadas en el río Chiriaco. El creciente respaldo de las comunidades hizo que, en mayo de 1979, el Consejo Aguaruna Huambisa se constituyera como persona jurídica. En cuanto a su organización interna, el CAH se constituía por tres organismos: la Asamblea de Delegados, que aglutinaba a los distintos representantes de las comunidades afiliadas; el Comité Directivo, conformado por un presidente, un vicepresidente, un tesorero y un secretario, y los órganos menores de ejecución. Asimismo, es importante señalar que solo podían formar parte del CAH aquellas comunidades que se encontraban tituladas. También es significativo que los delegados que representaban a las comunidades no eran los *apus* o jefes de comunidad. Respecto de las prácticas organizativas, los delegados debían mantenerse en constante contacto con el Consejo Directivo, recabando información que luego sería discutida en la Asamblea de Delegados, la cual debía reunirse de manera obligatoria cada seis meses. (Romio, 2014:149) También es importante señalar que en la formación del CAH incidieron los misioneros jesuitas a través de la contratación del grupo Desarrollo del Alto Marañón (DAM), equipo multidisciplinario que tenía como objetivo la formación de líderes y locales, y que estaba compuesto por antropólogos y abogados con experiencia en temas amazónicos y con experiencia en la defensa de los derechos indígenas, tales como el antropólogo Pedro Hierro, quien luego fue fundador de la ONG Racimos de Unguruhuai.³⁸³

La acción del CAH fue muy importante, principalmente, en la provincia de Condorcanqui. Prueba de esa importancia es que, en 1985 dirigentes locales, pertenecientes a la CAH resultaron vencedores en las elecciones municipales. De esa manera, el CAH logró ingresar a la política oficial, teniendo presencia en la alcaldía provincial y las dos alcaldías distritales. Hechos como este convirtieron al CAH en el modelo de organización indígena amazónica, contando con diversos intentos de réplica en el resto de pueblos amazónicos. Por ello, entre las décadas del ochenta y noventa, se hablaba de una “aguarunización de la Amazonía”, liderazgo awajún de la resistencia indígena que se hace evidente al notar que las organizaciones indígenas amazónicas comparten la misma idea –nacida de los awajún– de “crear un perfil distintivamente amazónico de una

383 SAAVEDRA, J. & SEJEKAM, C. *Diagnóstico situacional del nivel organizativo de las federaciones y organizaciones indígenas locales en las provincias de Bagua y Condorcanqui, Región Amazonas*. Lima, GIZ-CBC: 2013; p. 8.

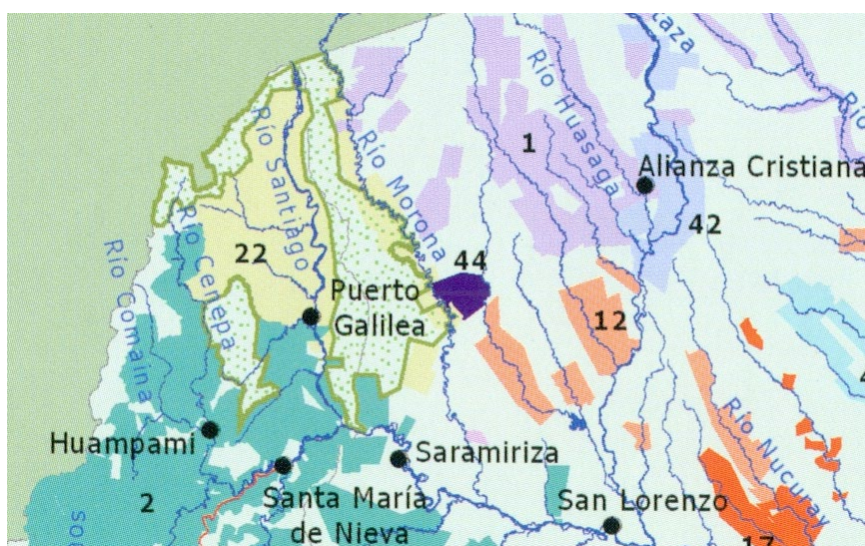
indigenidad politizada del Perú”.³⁸⁴

Respecto a sus funciones, el Consejo Aguaruna Huambisa tiene 10 programas en los que se concentra su actividad: De la mujer, Agropecuario, Escuela de Liderazgo, Bosque (territorio y medioambiente), Desarrollo económico y social, Artesanía, Jóvenes emprendedores, Educación, Salud y Serpentario. Uno de los trabajos de mayor envergadura del CAH es el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), el cual tiene como objetivo formar a los jóvenes awajún y wampis para que se conviertan en profesores bilingües capacitados para trabajar en las comunidades. Tal es la importancia que el FORMABIAP ha tenido en los últimos años que hacia el 2013 contaba ya con ochenta alumnos.³⁸⁵ De esa manera se evidencia la creciente importancia que tiene para los awajún y wampis la posibilidad de integrarse a la sociedad nacional vía el conocimiento del idioma español.

384 GREENE, S. *Caminos y carreteras. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima, IEP: 2009; p. 54.

385 SAAVEDRA, J. & SEJEKAM, C. *Diagnóstico situacional del nivel organizativo de las federaciones y organizaciones indígenas locales en las provincias de Bagua y Condorcanqui, Región Amazonas*. Lima, GIZ-CBC: 2013; p. 26.

I. LOS HUAMBISA



22 Huambisa (*Wampis*)

También llamado pueblo Wampis, está ubicado en la zona norte del departamento de Amazonas, cerca a la frontera ecuatoriana y en la zona norte de Loreto. Habitan alrededor de 10 613 personas en año 2007, según el INEI. Tanto los huambisas como los aguarunas, el proceso histórico es la misma, y al habitar en la zona del río Santiago, no fueron afectados por el impacto de la colonización. Su fuente de riqueza son las tierras y bosques, consigo se instalaron algunos aserraderos y ganados. La actividad económica, es similar a los aguarunas y los achuar, la comercialización de arroz en Santa María de Nieva y también prestan servicios de mantenimiento y vigilancia al oleoducto Norperuano.

Es preciso señalar que, los wampis, pertenece a la familia lingüística Jíbaro, y que además su historia está relacionado con el pueblo Awajún, (Aguarunas) y los Achuar. Pueblos, que se caracterizan por guerreros y formar alianzas entre ellos. Así mismo, la historia de ellos conjuntamente llega hasta los últimos hechos ocasionados en Bagua en el año 2009.³⁸⁶

En el año 1970, se crea el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), una organización que los representa y que significó un hecho importante para la identificación de estos pueblos indígenas.

III.1. COSMOVISIÓN HUAMBISA

Los Wampis consideran de mucha importancia el poder de los espíritus en la formación de sus descendientes, y además atribuyen a los poderes chamánicos, es decir, las brujerías es por ello que existían tres tipos de espíritus: De la venganza y de la vida futura.

También solían invocar a los *Nugkui* (espíritu de la tierra) con el fin de asegurar la riqueza de siembras y otorgándoles a las mujeres frutos en las chacras. La fiesta del Tsantsa³⁸⁷, es su principal festividad.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

DEPARTAMENTO	PROVINCIA	DISTRITO
Amazonas	Condorcanqui	Río Santiago
Loreto	Alto Amazonas	Barranca
Loreto	Alto Amazonas	Morona

LA IMPORTANCIA DEL RÍO PARA LOS WAMPIS Y SU AFECTACIÓN POR LA CONTAMINACIÓN

Las comunidades wampís con mayor cantidad de cochas en el alto río Morona son San Juan de Morona (4) y Nuevo Alegría (6), en el medio río Morona a

386 Para obtener estos datos hemos acudido a la base de datos del Ministerio de Cultura. Véase. bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/awajun

387 Reducción de cabeza del enemigo. AIDSEP *et.al.* 2000.

Kusuimi (5) y a Caballito (4), y en el bajo río Morona a Patria Nueva (4), además de identificarse como las más relevantes en materia demográfica, educativa, y de salud.

La provincia del Datem del Marañón cuenta con el 85% de sus ecosistemas acuíferos, es por esto que la nación wampis mantiene una resistencia a las actividades de explotación de hidrocarburos, las cuales contaminan terriblemente su territorio ancestral. Por lo tanto, son conscientes de la necesidad de buscar alternativas al desarrollo.

Según lo investigado al respecto, en febrero del 2017 el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana IIAP y Petroperú emprendieron un proyecto piloto que consistía en la construcción de una piscigranja en la comunidad de Mayuriaga, en el Distrito de Morona, teniendo como objetivo promover el cultivo de peces originarios para una alimentación de calidad, además de capacitar a la población para su futura conducción y mantenimiento. Este proyecto se expandiría a otras comunidades del Río Morona, reconociendo así la relevancia de esta actividad productiva en la zona. Durante el año siguiente, el 27 de noviembre de 2018, a 500 metros de la misma comunidad ocurrió un derrame de petróleo que contaminó las aguas de la quebrada Mayuriaga y río Morona. Declarándose el 21 de febrero del 2019 en estado de emergencia la comunidad de Mayuriaga por la inminente afectación de la cuenca del Morona.

Estas amenazas están latentes entre la población wampís y no wampís del río Morona, para su salud como para el desarrollo sostenible de actividades agrícolas y pesqueras. En la provincia del Datem del Marañón la acuicultura es una actividad poco desarrollada, cuya dinámica no se encuentra difundida en toda la cuenca del Morona.

HISTORIA RECIENTE

El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW)

El 29 de Noviembre del 2015 en una asamblea estatutaria los representantes de las comunidades Wampis se reunieron para definir el nacimiento de un gobierno autónomo en su territorio tradicional. Tal suceso quedó oficializado en el documento titulado “Estatuto del gobierno territorial autónomo de la nación Wampis. En memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la

libre determinación como pueblo y nación”.³⁸⁸

El hecho, al igual que muchos sucesos que ocurren en la Amazonía, fue casi ignorado por la prensa nacional. Solo los medios de comunicación especializados en temas amazónicos abordaron el hecho. Así, un amplio sector de la población nacional se ha mantenido en total ignorancia respecto del suceso. Sin embargo, no solo la población se ha mantenido en la ignorancia. Al igual que en otros casos de surgimientos de organizaciones políticas autónomas de pequeña escala, el Estado peruano no se ha pronunciado respecto de lo sucedido, hecho que no encuentra correspondencia con la necesidad de resolver los conflictos sociales que día a día se desarrollan en la Amazonía peruana.

Más allá de la ignorancia general, el pueblo Wampi ha continuado con su esfuerzo por lograr el reconocimiento de su autonomía por parte de la sociedad nacional peruana. De esa manera, el 13 de febrero del presente año, el gobierno territorial autónomo de la Nación Wampi hizo público el documento *Recuperando la autonomía socio histórica: construcción del futuro común. Territorios integrales para Tarimat Pujut*,³⁸⁹ en el cual se reitera la intención colectiva del pueblo Wampi de constituirse en una Nación, capaz de tener la posibilidad de relacionarse con el Perú como si se tratase de una organización sociopolítica ajena, con intereses propios, es decir, una Nación.

El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís tiene como parte de sus lineamientos que las organizaciones familiares y comunales fortalezcan sus dinámicas económicas acorde a las potencialidades de sus territorios. De esta forma, el interés presente en la cuenca del río Morona es mejorar el aprovechamiento de sus recursos de una forma sostenible, en este caso respecto al manejo de cochas y la selección de peces, como alternativa a actividades que son insostenibles y amenazan la vida.

Problemáticas actuales

A inicios de la pandemia el Boom de la madera balsa en Ecuador traspasó la frontera hasta Perú, apareciendo madereros ilegales “balseros” ecuatorianos dentro del territorio wampís aprovechándose de la débil presencia estatal.

388 https://ia601309.us.archive.org/11/items/EstatutoWampis/EstatutoNacionWampis_29Nov2015.pdf

389 Disponible en: <https://ia601600.us.archive.org/2/items/TerritoriosIntegralesparaTarimatPujut/GTANW130217.pdf>

Lo cual ha escalado a conflictos con la población peruana en el Río Santiago que intenta detener el tráfico de madera, siendo amenazados y secuestrados en varias ocasiones por los madereros. Esta problemática que se vive en la Amazonía peruana tiene muy poca visibilidad en los medios en general, sea por televisión, radio o internet, a pesar de que este problema se espera tenga una inminente escalada que perjudique a los wampís y a esta zona del territorio amazónico aún más. Por lo cual se requiere sumar esfuerzos para obtener material y testimonios de lo que acontece en Río Santiago, Amazonas para así aportar en la concientización ambiental desde varios frentes. A su vez dándole voz a los principales agentes de conservación de la Zona Reservada Santiago - Comaina y el Parque Nacional Cordillera del Cóndor. Esta situación afecta considerablemente al pueblo wamís que habita en la zona fronteriza.











FAMILIA PANO

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Desde tiempos remotos, en el siglo XVII, es conocida la familia lingüística Pano, pues las crónicas franciscanas aluden a una gran nación, con lenguas mutuamente intercomprensivas, conformada por los shipibo, los cashibo y los panobos, de quienes procede la denominación genérica. En 1980 el término pano fue propuesto para designar al conjunto, por el francés Raoul de la Grasserie, tras la investigación de esta dilatada y variadísima presencia de lenguas estrechamente emparentadas en la cuenca del río Ucayali y afluentes, en la Selva Baja.

Desde el río Amazonas en Perú y el Brasil hasta el norte de Bolivia se extiende la familia Pano; por tanto, la lengua Pano está presente de modo paralelo a las otras dos familias de pueblos navegantes: Tupí Guaraní y Arawak, compartiendo espacios en una convivencia difícil, todas con grandes poblaciones y secularmente evolucionadas en inmediata competencia y cooperación en el comercio que ejercen por actividad especializada. En los tres países, Perú, Brasil y Bolivia, son considerados nacionales, pero muchos mantienen relaciones con sus paisanos por encima de estas fronteras, que tienen mucho de artificiales e impuestas. En el Perú, están ubicados los pueblos de habla desde el río Ucayali hasta la frontera con Brasil, y a lo largo de ésta hasta la cuenca del Madre de Dios.

El grupo Pano ha tenido contacto por más de 100 años con el mundo exterior, y este contacto con la comunidad exterior se ha dado de la siguiente manera, el contacto con los Matsés se realizó en 1969, con los Yora en 1984, y

con los Chitonahua, un subgrupo de los Yaminahua, en 1995. Como se sabe a raíz del caucho, y las epidemias acabaron con muchas vidas, de otros grupos de la Amazonía y dentro de ellas los integrantes de la familia Pano.

La subdivisión de la familia en un número alto (una decena) de lenguas dialectizadas con localización en los puntos apartados de la red de cursos de agua navegables y sus alturas interfluviales implica una diferenciación con semejanzas resultantes de divisiones clánicas y estado de guerra interno permanente entre grupos relacionados (posiblemente a causa del sistema matrimonial) cuyas tensiones demográficas aislaran a los hablantes. En la cultura existen mecanismos culturales de concordia intergrupala que permiten sobrellevar dichos riesgos constantes.

Investigaciones recientes indican que la familia pano está conformada por grupos pequeños aislados en la Selva, que antiguamente esta familia lingüística tenía más de treinta lenguas, de las que en la actualidad en nuestro país sólo sobreviven, según el Ministerio de Cultura, trece grupos. Han desaparecido muchas de ellas y otras tantas están en peligro de extinción, sus poblaciones varían entre 100 y 1000 personas, con la notable excepción del grupo Shipibo Konibo, que cuenta con una población de aproximadamente 30,000. La otra lengua de parecida importancia es el Shipibo Konibo y el Matsés Moyoruna.

Las lenguas Pano tienen una característica en común: la precisión para expresar una acción en el pasado; también, por compartir esta característica con la lengua Tacana, el parentesco con ésta es un punto que divide las opiniones. Muchos, lingüistas señalan que no hay tal cercanía, mientras otros señalan que la lengua proto Pano-Tacana debe ser, a nivel teórico, es decir, como constructo postulado para explicar las lenguas reales existentes en la actualidad, tomada en cuenta en cuanto el origen de la multiplicidad lingüística debe ser explicado en su amplia red de manifestaciones.

En la actualidad, muchos jóvenes se casan con otras personas de otros grupos, y la aculturación mestiza ha hecho que se vaya perdiendo la lengua materna.

En nuestro país, estas lenguas se hablan principalmente en los departamentos de Loreto, Ucayali, Huánuco y Madre de Dios. Estos son los pueblos cuya

lengua pertenece a la familia lingüística Pano.³⁹⁰

La clasificación de las lenguas pano siempre ha sido muy difícil de determinar, existen aproximaciones respecto a este punto pero sin estudios comparativos completos y fiables que den la certeza de eso.

Hoy en día atraviesa la familia lingüística Pano un problema serio por la tenencia de tierras y por etnia. Se observa que, de las 175 comunidades, sólo 153 han sido reconocidas por el Ministerio de Agricultura. De ellas, 141 declaran estar inscritas en Registros Públicos, y ocho de ellas no; además cuatro están trámite de inscripción. Es por ello, surgen conflictos tanto con empresas privadas, como con los colonos.

II. CARACTERÍSTICAS

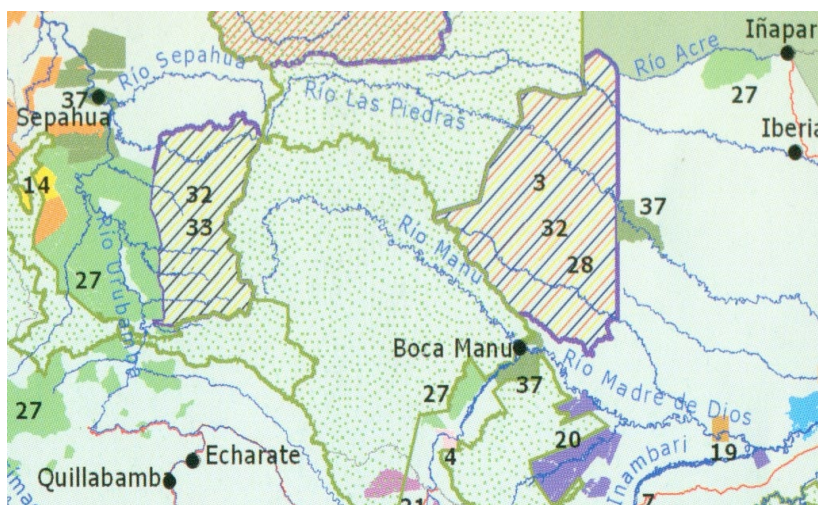
- En el aspecto educacional, el 79,8% goza de acceso a la educación, sin embargo a partir de los 14 años el acceso a la educación disminuye con el avance de la edad, sólo el 48.5% de la población continua estudiando hasta los 17 años.
- Dentro de sus actividades económicas, el 68,5% se dedica a la agricultura y ganadería, el 6,3% en la industria manufacturera y 5,3% en enseñanza. En la clasificación de hombres y mujeres vemos que el 71,3% de hombres se dedica a la agricultura y ganadería, 5,7% en enseñanza y 3,3% en caza y silvicultura, con respecto a las mujeres el 63,2% se dedica a la agricultura y ganadería y 13% a la industria manufacturera.
- Dentro de la población el promedio de la edad en la familia lingüística pano la edad mediana es de 16,33 años, siendo la distribución de 16,78 años para los hombres y 15,91 años para las mujeres.
- Una característica de las lenguas pano es que son aglutinantes, tipo de idioma que une en expresiones segmentos independientes, como afijos eslabonados que crean palabras innovando con facilidad. Cada afijo tiene un significado referencial o gramatical bien definido. El número de sufijos verbales puede exceder los 130 y, concatenados, muchos de estos sufijos afectan una única raíz verbal.³⁹¹

390 <http://bdpi.cultura.gob.pe/familia/pano>

391 *Ibidem*.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA PANO

I. LOS NAHUA



32  *Nahua*

No hay referencia bibliográfica conocida sobre los Nahuas. También se les considera como colindantes de los Arawak, de los Asháninkas. El pueblo Nahua está ubicado en la reserva de Kugapakori, Nahua, Nanti y otros, residentes en la comunidad nativa Santa Rosa de Serjali en Ucayali.

Es conocido también como Yoray se les considera emparentados con una parte del grupo de pueblos cuya ubicación territorial se extiende al este, vinculados por su historia, cultura y lenguas originarias, pues históricamente los nahuas son parte de los Pano del Purús, grupo integrado de pueblos que

representaban antiguamente una agrupación con un mismo origen, y que se distinguen por varios enfoques: por su localización geográfica, su historia de contacto con los agentes externos y diferencias lingüísticas no muy significativas. Entre los Pano del Purús se encuentran también los Yaminahua, Sharanahua, Mastanahua, Chitonahua y Marinahua, pueblos cuyo territorio está ubicado parcialmente también en Brasil o en Bolivia.

Este grupo también es denominado “grupos pano de cabeceras”, han sido catalogados así porque los nahuas habitan en zonas altas de bosques interfluviales en las cabeceras de los ríos y pequeños tributarios de los ríos, distinguiéndose de otros pueblos cuya lengua pertenece a la familia Pano; los Shipibo Konibo, por ejemplo.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

En tanto no hay bibliografía específica, pues el acceso a la zona se ve restringida por acción legal de la Ley 28736, Ley de protección de los pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial. Además, el Ministerio de Cultura, ha elaborado su base de datos, en el entendido que tiene similitud con los otros de la zona.³⁹²

Históricamente, según relatos recogidos por el antropólogo Glenn Shepard (2003), se considera que los *Nahuas* forman parte de un amplio complejo sociocultural formado por diversos grupos locales que vivían en zonas remotas alrededor de las cabeceras de los ríos Purús y Yuruá.

El pueblo Nahua se ubica actualmente en las cabeceras de los ríos Mishagua, Contejo, Manu y Serjali en la década de 1920. La distribución actual de los Nahua es producto de las migraciones ocurridas en el siglo XX, motivado su desplazamiento por la incursión de los caucheros (Shepard 2003, Townsley 1994). Factor adicional son los conflictos entre los grupos nahua pero también con agentes de afuera.

De acuerdo a Alonso Zarzar, antropólogo especialista, los madereros empiezan a incursionar en la década de 1950 en territorios donde vivían los Nahua, y producto de esta invasión se generaron enfrentamientos entre los madereros y el pueblo Nahua, que también enfrentaba a otros pueblos indígenas en el alto río Sepahua, ya por estos años comienzan a tener un contacto cada

³⁹² <http://bdpi.cultura.gob.pe/familia/pano>.

vez mayor con los misioneros dominicos, que en 1947 habían fundado una misión para evangelizar en dicha zona (Zarzar 1987). Por estas luchas los nahuas tuvieron la reputación de guerreros que rechazaban sistemáticamente toda tentativa de incursión foránea en las tierras que ocupaban (Reynoso y Helberg 1986).

Según Shepard (2003), Reynoso y Helberg (1986), el año 1984 marcó un hito importante en la historia de los nahuas debido a las incursiones extranjeras, que iban en aumento, al ser afectados a consecuencia de esa intrusión por una epidemia respiratoria, quedando reducida así su población en un 50%. Dado este hecho, el Instituto Lingüístico de Verano y el grupo misionero dieron asistencia médica y en conjunto iniciaron una campaña de vacunación que fue implementada parcialmente.

En los años 1980 se tiene conocimiento que algunos pobladores del grupo Nahua se emplean como mano de obra para la extracción de madera y otro grupo son trasladados a Sepahua por un grupo de madereros con yaminahuas, quienes actuaban como nexo de comunicación y obligarlos a trabajar para ellos como mano de obra. Por los enfrentamientos con los madereros y Yaminahuas, los Nahuas se instalan en la boca del río Serjali en el año 1990.

La importancia que tuvo el pueblo Yaminahua en la historia del pueblo Nahua es evidente, la interacción de ambos pueblos en la segunda mitad del siglo XX está normalmente caracterizada por conflictos, pero también por alianzas familiares, una prueba clara de la relación entre ambos pueblos es que el primer presidente de Santa Rosa de Serjali, uno de los líderes que contribuyó a la conformación de esta localidad, haya sido yaminahua.

En la actualidad los nahuas de Santa Rosa de Serjali mantienen una relación estable con la sociedad nacional, sosteniendo en conjunto desde 1990 acciones legales y esclarecedoras de la realidad histórica contra la sociedad nacional frente a los abusos y vulneraciones de los derechos de su pueblo.

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Su organización, actualmente, sigue las formas cooperativas:

La modernidad cobra un papel sumamente importante, ya que sus autoridades actúan como intermediarios y a la vez dirigentes del pueblo Nahua,

actuando en cuanto a las solicitudes al Estado de servicios de salud, educación, programas sociales, saneamiento y vivienda.

I.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Las familias nahuas basan su actividad en una economía de subsistencia, teniendo como sus principales actividades la agricultura, la caza y la pesca. En la agricultura los nahuas practican la roza y quema de sus chacras, cultivando yuca, plátano, camote, caña, papaya, frijol arroz y sachapapa.³⁹³ Cada familia posee en promedio cuatro chacras, las cuales suelen ubicarse en las orillas de los ríos Mishagua y Serjali.³⁹⁴

Otra actividad importante que desarrollan las familias nahuas es que, por temporadas, los integrantes del pueblo se emplean como cargadores de productos de los comerciantes, y con respecto a la comercialización de extracción de madera y otros trabajos eventuales, adicionalmente muchas familias venden lo que producen a través de la agricultura, la caza y la pesca.

Respecto a la caza, los hombres nahuas recorren gran parte de territorio para cazar, siendo esta una actividad importante para la economía familiar, las herramientas empleadas para la caza son la escopeta, trampas artesanales y trampas industriales.

A partir del 12 de diciembre del 2014, mediante Resolución Directoral N° 1625-2014-GRU-DIRESAU-OAJ, emitida por la Dirección Regional de Salud de Ucayali, se reconoce el establecimiento de salud de Santa Rosa de Serjali como parte de la Red del Ministerio de Salud.

I.4. COSMOVISIÓN NAHUA

Para el pueblo nahua, el vínculo entre los nahuas y su entorno es de suma importancia, manifestado a través de actividades como el cultivo de plantas, la construcción de viviendas o el establecimiento de chacras. Se reconoce que incluso después de la muerte, el lazo entre la persona nahua y los árboles que cultivó perdura, al igual que su conexión con la chacra o la casa que edificó.

393 Tubérculo introducido de Filipinas (donde se denomina *ñame*), que se cultiva en gran parte de la Amazonía

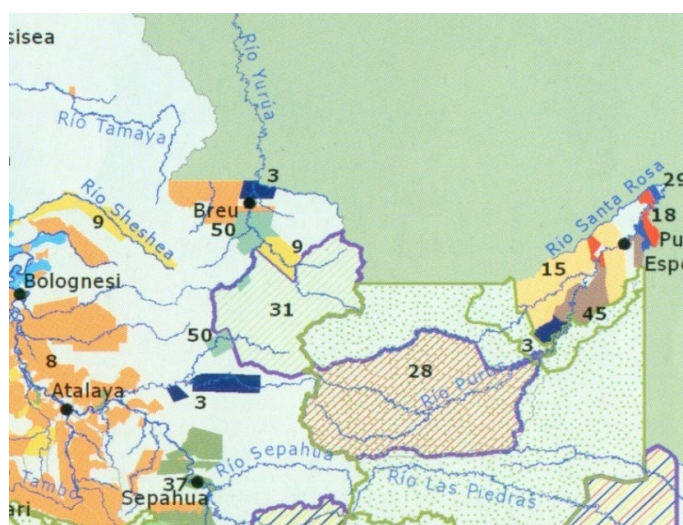
394 Según los reportes emitidos por la Dirección de Pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial (DACI), del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura.

Una práctica ancestral de los nahuas fue el trasladarse a otro sitio luego de la muerte de un familiar, con la finalidad de escapar del *yoshi*³⁹⁵ que permanecía en los lugares asociados a la persona difunta.

La tradición de los pueblos Nahuas, el cuerpo es el centro para sus respectivas decoraciones estéticas. Es por ello, que resalta sus ornamentos, plumas de aves, cinturones y collares de semillas o dientes de mono, entre otros. También se caracterizan por tener un corte de cabello redondo.

395 Los Nahuas afirman que el alma o *yoshi* de la persona que ha muerto se separa del cuerpo e intenta mantenerse en contacto con sus parientes, estando el *yoshi* de la persona vinculada con las pertenencias materiales, casas y chacras, así como lugares que le pertenecieron (Shinai 2004).

II. LOS YAMINAHUA



50  Yaminahua

Ya en 1986, sobre el río Madre de Dios, se encontró un grupo de unos cincuenta indígenas que recientemente había arribado de las cabeceras del Manu, a quienes la gente local llama *Shara* y autodenominados *Yora*; grupo estrechamente emparentado con los Yaminagua.³⁹⁶ Diez años después, luego de una investigación de campo, se los encontró completamente transformados después del largo tiempo de contacto con la llamada civilización. Todos, excepto unos pocos viejos habían abandonado su vestimenta tradicional y sus cortes de cabello, y la mayor parte de los jóvenes habla ahora español e incluso

³⁹⁶ SHEPARD JR. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p 144.

hacen servicio militar en el ejército peruano. Los Yora están en un proceso de aculturación rápida que amenaza los conocimientos tradicionales, desde su medicina tradicional hasta el propio idioma. Son autodenominados *Odi Koin* ('gente verdadera') y se refieren a su comunidad con la expresión *Nokon Kaiwo* ('Crecimos juntos'), están integrados por diversos grupos locales que vivían en zonas remotas alrededor de las cabeceras de los ríos Purús y Yurúa.

Los grupos de las cuencas del Yurúa y Purús deben haber sido numerosos en el pasado, el mundo occidental tan influyente redujo a muy poca población y los que quedaron estaban asimilados a la civilización nacional rápidamente expansiva. No se conoce con precisión pero los Yaminagua figuran entre los grupos que huyeron a la cabecera para aislarse de los blancos;³⁹⁷ lo que evidencia una resistencia tenaz al contacto; por lo que el trabajo de los misioneros entre ellos no tuvo éxito.

Las últimas comunidades indígenas censadas (5 comunidades) se encuentran en el departamento de Ucayali, Provincia de Atalaya y Distritos de Sepahua y Yurua.³⁹⁸

Los "Pano – Purús"; grupo de etnias de la familia lingüística Pano está estrechamente vinculado a los Yora, centrado en el río Purús; dentro del cual encontramos a los Yaminahua, Sharanahua, Marinahua y otros.

Los misioneros Dominicos, terminando la década del 40, establecieron un centro misional en Sepahua (río Urubamba) donde lograron concentrar un reducido pueblo Yaminagua, junto con poblaciones como la Piro y Amahuaca.

Durante décadas, misioneros, madereros, antropólogos y poblaciones indígenas locales sabían de la presencia de una población indígena a lo largo de las vertientes del Manu – Mishagua, sin embargo todos los intentos de contactarlos encontraban gran resistencia.

Los Pano- Purús conforman un solo grupo étnico, del cual cada denominación representa una población o subgrupo que se diferencia por su localización geográfica, su historia de contacto con los agentes externos y

397 RIBEIRO, Darcy y Mary Ruth WISE. En: *Comunidades y culturas peruanas. Los grupos étnicos de la amazonia del Perú*. 1978; p 194.

398 Según datos censales del II Censo de comunidades indígenas de la Amazonía Peruana 2007, el pueblo étnico Yaminahua.

pequeñas diferencias lingüísticas, pero que no dificulta el entendimiento mutuo.

En 1900 los pobladores Yaminahua eran más de 600, quienes luego fueron diezmados durante la época del caucho.³⁹⁹

Probablemente debido a que la población Yora tuvo poco contacto con otros grupos étnicos durante todo el siglo XX, no existía una denominación en común específica por cada región.

Luego de los primeros contactos de 1984 -1985 se inició una epidemia de infecciones respiratorias que redujo casi la mitad de la población Yora; es decir a 200 pobladores dispersos, cambiando para siempre la historia del grupo. Según el análisis de árboles genealógicos realizados con los sobrevivientes en 1996, Shepard (1999:39) confirmó una tasa de mortalidad de 40 – 50 % de la población total entre 1984 y 1990. Cerca de 1992, la población Yora de los dos asentamientos se juntó con algunos Yaminahua de Sepahua para formar una nueva comunidad en la boca de la quebrada Serjali, región que forma parte de la Reserva Indígena Nahua – Kugapakori en la provincia de La Convención. Las guerras intratribales han contribuido a la dispersión del grupo. En 1996 tenía una población aproximada de 200 personas.⁴⁰⁰

Según estadísticas del último censo de comunidades indígenas; los Yaminahua cuentan con 600 pobladores, porcentaje similar de hombres y mujeres (52 % hombres y 48 % mujeres).⁴⁰¹

El contacto con la llamada civilización trajo consigo cambios psicológicos y culturales tan radicales como las consecuencias demográficas. Durante cincuenta años los Yora defendieron tenazmente su gran territorio, ahora miran su pasado cultural con vergüenza y desazón.

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

A menudo, muchas denominaciones étnicas aplicadas a sociedades indígenas son apodos o términos denigrantes dados por poblaciones indígenas foráneas, típicamente aculturadas, que sirvieron como guía a quienes entraban en

399 RIBEIRO. *Ob. cit.*, p 194.

400 SHEPARD JR. *Ob. cit.*, p. 152.

401 INEI-II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007.

contacto. Yaminahua (yaminawa) significa “gente o tribu de hacha de piedra”.

La primera referencia que se tiene sobre el pueblo Yaminahua la hace el geógrafo inglés William Chandless quien entre los años 1866 y 1869 exploró los ríos Yuruá y Purús. En sus informes a la Real Sociedad Geográfica de Londres: «Ascent of the River Purus», menciona al pueblo Yaminahua.

Consta que se enfrentaron, junto con otros grupos pano del Purús, a los caucheros que se asentaban en la región de Embira y derrotados retrocedieron hacia nuestra frontera, pero muchos fueron esclavizados.⁴⁰² El contacto con el exterior que se da durante el periodo de extracción del caucho (entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX) fue buscado por los foráneos, los cuales instalaron sus campamentos caucheros en el Alto Yuruá y el río Purús, porque la presencia de los árboles que producen caucho (género *Castilla*) era aún profusa en sus selvas, y la práctica de talarlos para extraer el jebe fino, a diferencia de la *siringa* (*Hevea*), obligaba al nomadismo⁴⁰³ (Townesley, 1994; Álvarez Alonso, 1997: 93) y por lo tanto los aventureros que se dedicaron a la colecta del látex (los cuales llegaron a ser 25 mil en el Purús y 7000 en la cuenca peruana del Yuruá) requerían tratar como dependientes a los miembros de la población nativa, provocando su repulsa.

Glenn Shepard Jr. en una de sus primeras expediciones a la región (1986) relata haber encontrado un grupo de unos cincuenta indígenas que recientemente habían arribado a las cabeceras del Manu, estaban vestidos con su atuendo tradicional; tanto hombres como mujeres usaban collares de dientes de mono y tiras de cuentas colgadas por la nariz perforada. El cabello de los hombres, pintado de rojo achiote y tonsurado en la frente, caía sobre sus espaldas. Los hombres mascaban grandes bolas de tabaco, el que compartían entre ellos. Posteriormente Shepard Jr. en sus siguientes viajes iba presenciando la muerte cultural del grupo. Varios huérfanos fueron tomados como sirvientes por familias mestizas.⁴⁰⁴

402 “Existe un gran mercado de esclavos en estas zonas, una muchacha fuerte y sana cuesta cincuenta libras. Todos los sirvientes que uno compra son niños raptados que la gente cría, y cuando cumplen los catorce años son vendidos a precios exorbitantes. Cuando uno los compra pasan a ser propiedad de uno, y tienen que hacer lo que uno les pide, y si no sirven son golpeados despiadadamente ...” (*Lizzie, a victorian lady's adventure*, basado en la correspondencia de Elizabeth Hesse, entre 1896-1899, editado por Anthony Morrison, 1985; cit. Townesley, 1994; p. 260).

403 TOWNSLEY, Graham. «Los yaminahua», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. II. Quito: FLACSO/IFEA, Santos y Barclay (ed.), 1994.

404 SHEPARD JR. *Ob. cit.*, p. 145.

Según los relatos orales recogidos por McQuarrie (1991), durante la época del caucho, los ancestros de la actual población Yora migraron desde el norte. Desocuparon su territorio ancestral, un tributario del río Purús, huyendo de invasores blancos y de las nuevas enfermedades respiratorias e infecciosas que transmitían.

En 1996 los Yora habían abandonado el Río Manu por la falta de asistencia médica y trasladado su aldea hacia la boca del Río Serjali sobre el alto Mishagua, cerca de la playa “Shara Playa” donde los madereros capturan al primer grupo de Yora.

Durante un largo período, los Yaminahua mantuvieron relaciones hostiles con otros pueblos nativos, particularmente con los Amahuaca, cuyos campamentos incursionaban para secuestrar mujeres. Durante la época del auge del caucho, sufrieron incursiones por parte de los caucheros, pero a pesar de las dificultades, lograron establecer contactos para intercambiar productos.

A partir de la década del 40, los Yaminahua se han visto presionados fundamentalmente por las extracciones madereras, a las que se añaden las explotaciones petroleras.

La actividad maderera ilegal hecha por grandes empresas del Ucayali por todo el río Mishagua, inclusive dentro de Reserva del Estado a favor de los Yora y otros grupos aislados.

Algunos sectores de la sociedad participan en la conformación de organizaciones federativas, en conjunto con representantes de otros pueblos étnicos.

II.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Comúnmente las familias yaminahuas son extensas y están conformadas por varias generaciones, con pasajera residencia uxorilocal tras la unión matrimonial que se advierte opresiva en el ritual de la aversión de la suegra, a la que el yerno tiene que evitar. La inseguridad, sobre todo en el aspecto de la seguridad personal, condiciona una pugna por retener a los varones, y por lo tanto las tensiones comunes se centran en la emancipación de ese estadio, que frecuentemente fracasa antes del nacimiento del primer hijo. Las casas son grandes porque en ellas se concentra toda la actividad, está formado por dos

o más parejas de adultos casados y, siendo los varones quienes regresan a su hogar anterior acompañados de su propia familia mientras que sus hermanas lo abandonan con sus hijos siguiendo al esposo, ya consolidado el matrimonio, constituyen usualmente entre 10 y 20 personas. Las viviendas están alineadas de forma ovalada con un espacio abierto en el centro destinado a las fiestas y danzas.

En el pasado anterior a las perturbaciones causadas por la invasión de foráneos la organización era de mayor complejidad, o simplemente tenía más amplitud, pues involucraba el sistema de mitades, el que se reconoce en una actual relación, violenta pero preferencial, del rapto de mujeres a los grupos semejantes al propio. Las malocas (mayores, albergaban hasta doce familias) se establecían en pares, bastante cerca para asegurar la vigilancia mutua y de las huertas, y estrechamente vinculadas en todos los aspectos, aún el belicista (la guerra interna era aún más presente que en la actualidad) y los asentamientos reunían más personas, pasaban del centenar entre consanguíneos y afines.

Las unidades familiares extensas reunían así tres generaciones simultáneamente y, debido al mencionado temor a los ataques sorpresivos (venganzas o saqueo) existía una pugna por atraer varones jóvenes que se casaran con las muchachas solteras y, tras su compromiso, aceptaran pasar un largo periodo de ayuda a los suegros como fuerza de trabajo en la cacería y pesca, o bien como defensor (Townsend 1994).

Los Yora no eran una sociedad netamente nómada y recolectora antes del primer contacto. Ellos mantenían chacras de maíz, yuca, plátanos y otros productos, como también dependían de la colecta de plátanos silvestres. Forman parte de su economía de subsistencia la caza, la recolección y la pesca.

Los relatos sugieren que los Yora llegaron en 1920 a las cabeceras del Manu, teniendo todavía delimitadas las chacras y campamentos, cuando la región ya había sido abandonada por caucheros. Los pobladores mencionan que nunca usaron herramientas de piedra, y las veces que no encontraban sus herramientas las buscaban en incursiones contra grupos vecinos como los Matsigenka.

MacQuarrie relata una correría que se lleva a cabo a lo largo del río Alto Mishagua.

“... Fue río abajo donde ellos lo capturaron, tenían sus escopetas y rifles. Desde allí, ellos (los Yora) fueron con los nawa (blancos) Ellos fueron. Ellos se llevaron a todas las mujeres Yora” (MacQuarrie 1991; capítulo 7).⁴⁰⁵

En vivencias como la anteriormente mencionada, los Yora encontraron nuevas posturas para asumir; feroces con todos los foráneos. A su vez, estos desecharon cualquier tipo de contacto y el diálogo con los foráneos, pero aun así apremiaba la necesidad de nuevas herramientas de metal, comida, algodón y otros bienes, lo que los llevaba a enfrentamientos con los Matsigenka cobrando la vida de muchos en ambas etnias. Esta reputación de “bravos” llegaba incluso a las madereras quienes respondían con más correrías o incursiones de castigo, con víctimas por ambos lados.

La nueva comunidad, unión de los Yora con los Yaminahua, luego de 1997, tenía una población aproximada de doscientas personas; esta fue liderada al principio por un carismático jefe Yaminahua que sirvió de guía para los misioneros, quien además de su habilidad de servir como intermediario cultural con relación a los Yora aprovechaba el respeto y temor que sus poderes chamánicos infundían en el resto de la población.

La explotación de madera es la principal actividad económica, actualmente. Continúan enfrentando invasiones por parte de los madereros ilegales, quienes ven en ellos una manera de obtener mano de obra barata o acaso imperativa. Los Yora denuncian la escasez de recursos de pesca y caza causada por el deterioro de sus tierras por parte de la explotación maderera.

A medida que avanzaban los años de contacto, la vergüenza por sus costumbres se hacía más fuerte para este grupo étnico; por lo que casi todos los hombres Yora han retirado sus adornos tradicionales corporales y han cortado su cabello a una altura pequeña, común a la llamada “civilización”. Las poblaciones que entran en reciente contacto evidencian la susceptibilidad a ser manipuladas y explotadas por hablantes de su propio idioma.

III.3. COSMOVISIÓN YAMANIHUA

La población está dividida siempre en dos partes, por lo que solo puede haber casamientos con miembros de la otra mitad. Las comunidades conviven en

405 SHEPARD JR. *Ob. cit.*, p. 149.

malocas separadas. Una de las figuras más importantes y que les infunde mucho temor es la serpiente sicurí, en la creencia de que el alma de ella es albergada por alguno de sus antepasados.

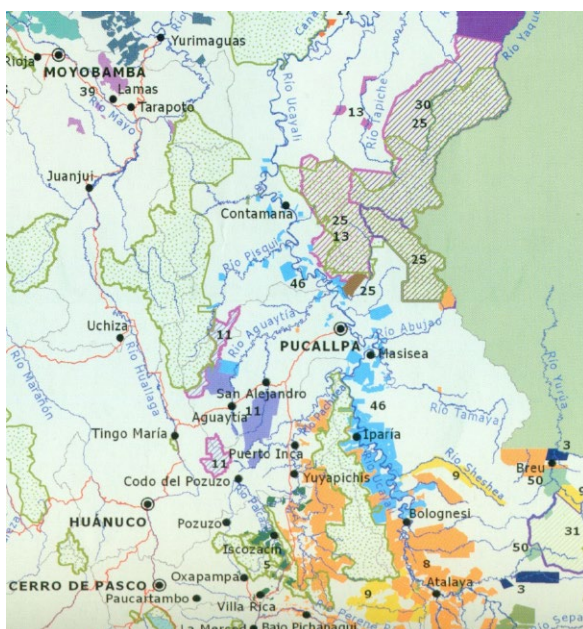
Los chamanes persisten en mantener la comunicación con seres inanimados o espíritus de antepasados, para lo cual toman el ayahuasca, que les permite estar en trance. La Boa es el medio de iniciación para cualquier chamán, como fuente de poder y conocimientos.

El mismo término *nahua*, contrastante con *yora*, autodenominación genérica de los pueblos Nahuatl, significa 'gente foránea'. Las fuentes se refieren a ellos también como Nahuatl, Yuminahuatl, Jaminahuatl y Yora.

Se concibe el orden social como dual, el antagonismo y la complementariedad de pares se evidencia en la referencia metafórica que se hace en una variedad de ornamentos a las dualidades que perciben:

La representación de identidad que confieren tales ornamentos, apropiados unos para los hombres y otros sólo a las mujeres, y la tradición de portar narigueras de metal y chaquiras en el rostro o de pintarse con achiote y huito todo el cuerpo con diseños sobre la cara, brazos y piernas enfatiza la pertenencia al grupo local y, por tanto, estar en relación de parentesco, que permite el reconocimiento dentro del sistema de los demás grupos, preservando al grupo en todo evento de cambio por la alteración de la estabilidad, siendo la segmentación un fenómeno tan frecuente entre los grupos *nahua*.

III. LOS SHIPIBO KONIBO



46  *Shipibo-Konibo*

Inmersos en la selva del Perú oriental, rodeados por el gran río Ucayali, se encuentran diversas tribus que se relacionan unas con otras, dentro de éstas encontramos a los Shipibo-Konibo.

Para los colonos de Loreto todas las tribus están comprendidas bajo el nombre común de Chama.

Alrededor del año 1905 un monje franciscano, Enrique Phillip, funda una colonia de indios Shipibos en Yarinacochas, quienes por eso llevan algunos

nombres cristianos. Actualmente la gran carretera Ferdinando Basadre, que une Lima con la selva, ha propiciado la explosión demográfica y comercial de la ciudad de Pucallpa con influencias culturales y económicas en los Shipibo-Conibo.

Las comunidades indígenas abarcan los departamentos de Huánuco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali. En Huánuco comprenden las provincias de Puerto Inca, en el distrito de Honoria, y Ucayali; en los distritos de Contamana, Inahuaya, Padre Marquez, Pampa Hermosa, Sarayacu y Vargas Guerra.

En Madre de Dios, la provincia de Tambopata, en el distrito del mismo nombre. En Ucayali, las provincias de Atalaya y Coronel Portillo, distritos de Tahuania, Calleria, Iparia, Manantay, Masisea, Nueva Requena y Yarinacocha.

Es por el año de 1932 que los Shipibos en conjunto alcanzaban la cifra de 1500 pobladores. El número total de todos los Chamas, incluyendo a las tres subtribus Conibos y Shetebos, llegaban a las 2000 personas, tal como lo estimó Tessman.

Según datos estadísticos del último Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía se calcula en 22 517 pobladores de la familia Shipibo-Conibo de los cuales hombres y mujeres dividen por igual a la población.⁴⁰⁶

Las consecuencias de una mayor densidad poblacional interfieren en el aspecto nutricional y social. La carencia de alimentos genera conflictos entre tribus vecinas, y lo que es peor dentro de la misma tribu, llevando a crisis sociales que desembocan en fragmentación de las aldeas.

III.1. CONTEXTO HISTÓRICO

En fuentes históricas, ya desde 1657, se hablan de misioneros y soldados incursionando territorio de los Shipibos, quiénes posteriormente enfrentarían las misiones del río Huallaga, luego de lo cual Shetebos y Shipibos se fusionarían. Por el año de 1790 los shipibos llegaban a las orillas de los ríos Pisqui, Tamaya, Aguaytía y en el Ucayali.

406 INEI – Censos Nacionales 2007: XI de población y VI de vivienda.

INEI-II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007.

Actualmente, en sus ansias de expansión y sentido intrépido, forman comunidades lejos de su pueblo madre como la comunidad nativa de Cantagallo, distrito del Rímac, en la capital del país, ya no como comunidades ancestrales sino como organismos modernos acorde a la época, bajo el nombre de Asociación de Artesanos Shipibos Residentes en Lima- ASHIREL.

La cosmovisión de los Shipibos-Conibos era de mucho temor a la naturaleza y en lo amplio de su selva tenían que verse provistos de espadas de madera como armas de guerra, que luego tuvieron un uso ceremonial, para luchar contra los enemigos sobrenaturales. Muchas veces, partes de los animales eran adaptadas para usarlas como armas, como el pico de tucán, inocente arma.

El territorio de los Shipibo-Conibo tiene grandes áreas de extracción de materias primas, petróleo y de madera, con madereros ilegales por lo general; esta presencia invasora influye dramáticamente en los Shipibo-Conibo.

III.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

“Antiguamente, la gente no vivía en las comunidades, no existía la autoridad ni sabían leer. En cada casa vivía una familia con los yernos y el más viejo era el Onaya. Posteriormente las comunidades se formaban alrededor de escuelas misioneras. ... los niños iban desde el campo a la escuela, los tiempos se hacían más civilizados”. Relato de don Antonio Muñoz, *Onaya* de la población.⁴⁰⁷

A lo largo de los años y como consecuencia del roce con otras culturas, la organización social de los Shipibos-Conibo ha sufrido muchos cambios. Viven en poblaciones diminutas, de unas cuantas familias, generalmente vinculadas por lazos consanguíneos. El jefe nominal está limitado a actividades representativas. Entre los Shipibos prevalece el derecho maternal, la línea femenina rige la descendencia, así como la posesión de los niños. Las mujeres ejercen gran influencia en los asuntos de familia, sobre todo en aquellos relacionados al matrimonio; además de demostrar gran dominio en los trabajos domésticos y manuales, como la textilería y cerámica.

Los indios por lo general son endógamos, los conyugues están emparentados entre sí. La monogamia es una norma entre los Shipibos, solo los jefes o aquellos

407 GIUSEPPE, Caruso. En: *Onaya Shipibo-Conibo. Sistema médico tradicional y desafío de la modernidad*. 2005; p 41.

de alta jerarquía pueden tener dos esposas, por lo general hermanas. Cuando los matrimonios son entre parientes próximos, como tío y sobrina, son mal vistos y hasta prohibidos; el enlace entre primos sí está permitido, y es en estos casos donde la madre ejerce vital influencia en la pedida de mano.

Las muchachas se casan muy jóvenes y cuando están embarazadas de su primer bebe no han llegado aún, por lo general, de los 15 años.

III.3. COSMOVISIÓN SHIPIBO-CONIBO

Cuando las niñas tienen su primera menstruación se las separa del resto de la tribu y se las lleva a una casa lejana construida especialmente para que sea atendida allí por su madre y por las mujeres de más conocimiento empírico. Esta casa llamada *Pushuva* o Casa del Silencio también guarda un régimen estricto de dieta; se les prohíbe comer pescado grande, carne, especialmente la de cerdo; así como consumo excesivo de sal y ajíes.

La etapa de circuncisión oficial hace mención a la fiesta llamada *wake honéti*. Esta ceremonia de iniciación para las muchachas que se consideran listas para casarse, por lo menos para aquellas que ya tienen un prometido es una de las más representativas de los Shipibos, acaso la más importante. La fiesta requiere de mucha preparación por parte de los Shipibos, días antes, se hacen nuevas plantaciones de plátanos, yucas, camotes y otros alimentos básicos. Cuando se acerca el día de la fiesta los hombres y mujeres dividen sus labores entre salir de caza y preparar la indumentaria adecuada, las *kushmas* que serán usadas por los esposos, y los nuevos *Kitónte* para las mujeres. Todas las vasijas hechas en esta época están minuciosamente decoradas con motivos comunes entre los Shipibo, que también aplican a sus caras y ropas y a las armas ceremoniales que usan en festividades como ésta.

La fiesta se celebra en días de Luna llena para que la luz les ilumine el baile. No se vincula con ideas de menstruación en estos días como se cree en otras tribus. La fiesta dura de dos a tres días y la circuncisión en las niñas es el principal rito a realizarse. La circuncisión se realiza el segundo día, en un espacio abierto. Se prepara un banco especial para colocar a la niña antes del corte, llamado *mosó*. Previamente, se embriaga a la niña con “guarapo” con el fin de adormecerlas para la dolorosa operación. Llevan caras pintadas con motivos geométricos, habituales a los Shipibos. Se las lleva al banco de la circuncisión y ahí una a una son operadas. Después de la misma se lavan las heridas de la

joven con un líquido que se obtiene de las raíces de una planta llamada *piripiri*, la cual es machacada y remojada en agua. La solución tiene la propiedad de ser anticoagulante y desinfectar las heridas que rápidamente puedan cicatrizar. Las curaciones posteriores son hechas con una piedra pulida hecha de arcilla roja, colocada en las partes operadas de la joven, con el objetivo de evitar que los labios cicatricen sin que se junten. Las jóvenes son llevadas nuevamente a la casa de aislamiento para que continúe con la recuperación.

Parte de la fiesta es la lucha férrea que se da entre los varones, inicia como un encuentro amistoso, cómico; que se va tornando en una lucha de poder y de aquel que pueda manejar mejor su instrumento de pelea; todo esto, en un entorno de baile y bebida.

En los días críticos de recuperación de las heridas de los jóvenes, se les considera expuestos a ataques de espíritus malignos y muchos de los ritos realizados son con el objetivo de alejarlos.

Los órganos genitales forman parte crítica del cuerpo que están expuestos a los enemigos invisibles que el salvaje teme. Se considera la primera relación sexual de la muchacha, llena de peligros, ya que la herida que se provoque sirve como puerta de entrada a los demonios malignos y mientras menos partes expuestas tenga la joven será menos riesgoso.

Cuando las jóvenes se encuentren recuperadas, tiene lugar una nueva fiesta nupcial para las comprometidas. La fiesta está basada en la danza y beber mucho masato. Las autoridades de la tribu y los novios se visten con sus mejores prendas y por primera vez las mujeres llevan en la cabeza una corona tejida de plumas de guacamayo rojo. Solo excepcionalmente las mujeres se adornan con plumas de aves. Las creencias de estas tribus hacen referencia a su importancia mágica y es evidente que se crea que las protegen de los espíritus malignos. Vestidas de esta manera, las jóvenes son entregadas a sus futuros esposos; se considera al primer abrazo nupcial como hecho que consuma el matrimonio, el cual es presenciado por toda la asamblea de hombres y mujeres.

El parto al igual que en otras tribus del Amazonas, se dan fuera de casa. La posición reclinada es la indicada en esta tribu, justo debajo de la parturienta se hace un hueco para quemar la placenta y el cordón. El cordón umbilical es cortado con un cuchillo de bambú, pues si lo hicieran con uno de metal tienen la creencia de que el bebe morirá. Después del parto, tanto la madre como el

niño regresan a casa, donde la madre es especialmente cuidadosa con su dieta. El padre no guarda cama pero durante estos días no va a trabajar, con el fin de cuidar y supervisar a la madre en su nuevo rol.

Una de las costumbres que prevalecen en estas tribus es la deformación artificial de los cráneos de los recién nacidos. Después del nacimiento del niño, se usa el “vuitánete”, instrumento traducido como “venta frontal, que consiste en dos tablillas pequeñas con cojinetes de algodón para poder modificar la presión. La cabeza del niño se comprime y durante tres meses se ajusta diariamente la ligadura, dando como resultado un cráneo ovoide y alargado.

Los indios Chama son caracterizados como un pueblo sin religión, según la caracterización de Tessman. Según él, los indios no tienen noción de Dios o de seres divinos superiores.⁴⁰⁸ A pesar de que esta definición es exagerada y desactualizada, tienen una visión religiosa ligada a la naturaleza, sus creencias imbuidas de ideas animistas, ideas sobre espíritus y demonios que habitan en objetos de la naturaleza y capaces de plasmarse en fenómenos naturales. Existe para ellos la concepción de lo que es el “alma” en hombres y animales, en árboles y aún en cosas inanimadas. El término que usan para un espíritu o demonio es *joshín*. Muchos sostienen que hacen referencia a Shipibos muertos, especialmente de curanderos o hechiceros. Los espíritus que de hombres que no son enterrados con ceremonias pueden salir como *joshins* y visitar a los enfermos.

El medio en el que están rodeados, la selva infinita es motivo de respeto para los Shipibos, por sus misterios, demonios y peligros sobrenaturales. Para ellos los árboles tienen espíritus que lo habitan y cada árbol tiene su alma, es por esto que cada uno tiene diferentes propiedades curativas. Las plantas de donde se obtiene el veneno para las flechas, llamado *hiotchi* para los Shipibo. Para los Shipibos gran parte de las enfermedades se deben a brujerías, posesión del cuerpo por misteriosos objetos sobrenaturales, descritos como espinas o astillas. Durante el proceso de los misioneros, trajeron consigo muchas enfermedades que los Shipibos curanderos ni chamanes pudieron curar.

Un Shipibo que desee llegar a ser curandero o hechicero tiene que ser iniciado por otro hechicero. Los curanderos tienen en posesión un veneno

408 SHEPARD JR. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. 2003; p. 164.

llamado *jovui* conocido por los aldeanos como virote. Se dice que un demonio habita este veneno, que el curandero guarda en su garganta hasta la posibilidad de ser usado con alguien, arrojándolo con escupidos y conjuros.

El *nishí* de los Shipibo es a lo que los quechuas llaman ayahwasca. Sus hojas se hierven machacadas. La madre de la planta es un *joshin* que entra en contacto directo con el curandero apenas éste lo tome. Si no lo toma a dosis repetidas no podrá curar con éxito. Algunos curanderos al tomar estos brebajes pasan también dietas estrictas, evitando carnes y cerdo.

Las costumbres funerarias en los Shipibos no están bien definidas, la causa más común de la muerte para ellos es la brujería. Antiguamente quemaban a sus muertos para librarse de todo tipo de espíritus; ahora tienen zonas especiales de entierro, en tierras aledañas. En la tumba levantan un pequeño refugio con techo de hojas de palmeras, con la creencia de que ahí descansa el difunto; mientras los familiares desocupan la casa, que luego será quemada.

Se realizan rituales ante la tumba del muerto, demostrando el temor al espíritu de la muerte que se llevó al difunto y que puede estar en búsqueda de más víctimas. Las mujeres alrededor del entierro se lamentan con gritos y llantos, y de tanto en tanto se untan cenizas sobre la cabeza; de este modo las cenizas sirven de protección contra el demonio de la muerte.

Es importante hacer mención en relación a lo que significa los Shipibos, que existe una actitud frente a la muerte.

Los ritos fúnebres

De acuerdo a Bertrand-Ricoveri, cuando los Shipibos se refieren del ser humano *Joni* no se refieren a una teoría fundamental dualista que opondría el alma y el cuerpo. Los shipibos precisan y saben por experiencia que la pérdida de la sangre (*Jimi*), el paro de la respiración o del corazón (*Jointi*) acompañan la muerte (*Mahua*) del animal o del hombre, el corazón es tanto un lugar de respiración como del pensamiento. El detenimiento de la respiración y del corazón no son las causas de la muerte, sino solo su consecuencia. Cuando interviene *Mueraya* (Aquel que Ve), u *Onanya Joni* (Aquel que Sabe), el curandero yerbero, es porque un ser de acción nefasta invisible para el profano, extraño al *Yora*, se ha

deslizado en él, atacando algún órgano vital.⁴⁰⁹ En base a este relato podemos señalar que tienen una visión mítica sobre el propio cuerpo que está muy bien dividido y con funciones específicas, pocas veces vista en un pueblo amazónico.

Los mitos shipibo están genéricamente designados con el término *moatian Jonikonbo joi*, que significa: palabras de los ancestros o palabras de los hombres del tiempo pasado). Estos son diferentes tipos de relatos, como historias contadas estas pueden ser inventadas, así como algunas son historias verdaderas, que mencionan el origen del mundo y ponen en escena a los dioses y héroes fundadores.

Los Shipibos se distraen mencionando relatos de caza, pesca, en donde intervienen espíritus como el yoshin de las aguas de la selva, además de historias picantes e humorísticas dedicados a las mujeres, pero también existen relatos los cuales nos deja entreabrir un conocimiento más profundo de la fuente de las cosas.

El divulgar o decir las cosas de la tribu, a un *narwa* (extranjero) se hacía cómplice de una infracción. El recolectar mitos y saber más de la existencia de los Shipibo y cómo informan y/o reflejan su pensamiento, todo ello exige un tiempo determinado, una alianza confiada, un método de trabajo.

Otra visión que ellos tienen del entorno es el hecho que entre el pueblo y la selva se ubica la tierra de las *huerta-wai*, es la zona que es visitada por los animales, los Yoshin y los aparecidos. En donde podemos evidenciar dos grandes periodos el tiempo de los Ancestros y el Tiempo de los Incas. El tiempo de los Ancestros, la especie humana es comparable con los animales, es una era de metamorfosis, el hombre está inmerso en un medio en contacto con la selva donde obtiene su sustento. Son aquellos fundadores del espacio cósmico de su organización, del establecimiento de las bases de una civilización que los Incas perfeccionarán o destruirán. El Inca, figura histórica, comparte con los Ancestros un estatus de divinidad, el Inca siempre ocupa el lugar selecto en la palabra shipibo.⁴¹⁰

Los mitos no han sido borrados por la presencia de otros elementos foráneos

409 BERTRAN-RICAVERI, Pierette. *Mitología Shipibo. Un viaje en el imaginario de un pueblo amazónico*. Recherches Amériques Latines. Lima. 2010; pp. 15-17.

410 *Ibid*; p. 206.

con quienes se han contactado a lo largo de su historia, por ello se dice que han desarrollado un complejo sistema de encapsulamiento de la sabiduría:

“En siglos de contacto, a veces deseado pero casi siempre sufrido, los Shipibo-Conibo desarrollaron un complicado sistema, ligado por una parte al mito y por otro al contexto multicultural que es la selva amazónica, que les permitió no sucumbir frente a las invasiones de los aventureros en busca de El Dorado, de los misioneros animados por los más rígidos sentimientos ecuménicos y por las más recientes olas de colonos, turistas y antropólogos. Los Shipibo-Conibo lograron sobrevivir y formarse ámbitos existenciales relativamente autónomos que impidieron que su grupo fuera borrado de la región amazónica, como sucedió a muchos otros”.⁴¹¹

Como es clara toda relación simbólica mítica, entre los shipibo, manifiesta una relación con el sistema chamánico. Éste tiene vinculación con los ritos iniciáticos y de pasaje. Hay una compleja codificación que solo es entendida y comprendida por los shamanes, gracias a referencias simbólicas productos del consumo de sustancia alucinógena:

“Los valores semánticos de las señales percibidas en sueños o durante las visiones producidas por la *ayahuasca*, son elaborados tan solo en un momento sucesivo en contextos coherentes y solidarios (estos también en continua elaboración) a través de un proceso de acumulación de sentido que recuerda el proceso *bootstrapping* semántico, descrito por Edelman, según el cual las estructuras sintácticas del lenguaje serían producidas, aparentemente sin una inversión organizadora consiente de un “amontonarse” de valores semánticos. Según esta interpretación, el trabajo del chaman sería capaz de reelaborar cada vez las condiciones existenciales de sus pacientes en forma tal que pueda abastecerles de una nueva perspectiva de adaptación, producida en sueño o durante las alucinaciones, allá donde ellos habían encontrado una aporisma del precedente sistema de referencia. Por tanto, proporciona las instrumentaciones adecuadas para reformular una correcta (legal, en el sentido que dijimos anteriormente) percepción que el paciente tiene de sí mismo y del mundo.”⁴¹²

De acuerdo a Elí Sánchez Rodríguez, un informante shipibo, cuyo nombre significa ‘esplendor del bambú’, el Ayahuasca es un Chamán, pero a la vez una

411 CARUSO, Giuseppe. *Onaya Shipibo-Conibo*. Abya-Yala. 2005; p 14.

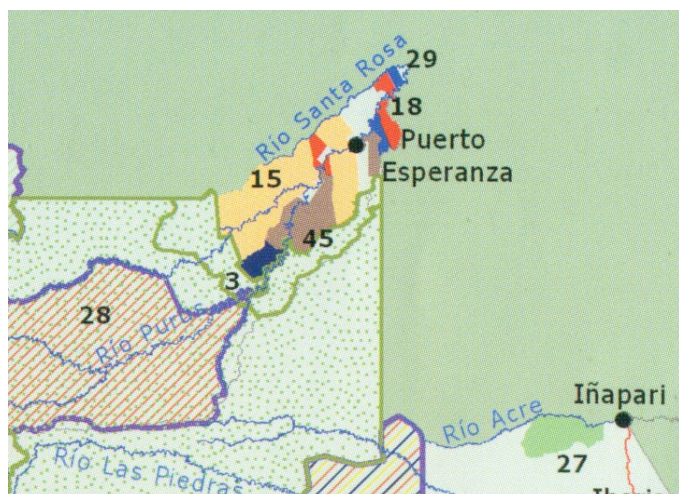
412 CARUSO. *Ob. cit*; pp. 17-18.

deidad. Ha relatado un mito, que precisamente hace la vinculación entre el sistema médico tradicional y el concepto mítico.

“Primeramente, se trae el ayahuasca del monte. Hay varios tipos de ayahuasca (*Banisteriopsis sp.*) que se usan para la ceremonia: *cielo* (formada de varias lianas; enraíza desde la tierra), *serpiente* (es un solo tronco que se pega en la rama y se enrosca arriba) y *camaranti* (el tronco es achatado y su jugo es bien amargo). Se escoge la liana cuando ya tiene como dos centímetros de diámetro; se cortatrozos de una cuarta y se chanca una cierta cantidad. Aparte, se cosecha la hoja (*chacuruna*, que es una planta que sirve para acompañar; es el complemento del ayahuasca, sirve para abrir la visión. Además, se puede acompañar con otras plantas maestras, como el *nomaurau*, *aypana*, piñón colorado o negro, dependiendo del maestro. Se deja hervir tres horas aproximadamente se saca el ayahuasca de la olla. Nuestro pueblo viene tomando ayahuasca desde hace cientos de años. La ayahuasca es una planta sagrada que debemos respetar. Si no seguimos su orden, nos puede *cutipar* (dañar). La toma tiene lugar tarde en la noche, cuando todo está tranquilo. Los que van a la ceremonia deben hacer dietado, siquiera desde la noche anterior. La dieta consiste en no comer carnes rojas, grasas, sal, azúcar ni condimentos; y tampoco tomar licor ni tener relación sexual. El maestro debe concentrarse para *icarear* el ayahuasca que va a repartir y dar a cada uno su medida. Mi pulso es lo que me indica cuál es la medida exacta que la persona necesita. Para atraer a los espíritus, uno se acompaña con el humo del tabaco. Para “limpiar”, antes se pasaba un ramito con hojas de yerbaluisa, pero ahora soplamos con agua florida. También, a veces se ralla la canela de monte (con lengua de paiche que usamos como rallador) y ese polvo se lo frota en las manos para aromatizar, para que nosotros podamos entrar al mundo de la medicina. El ayahuasca produce la “marcación” a la media hora de haberlo tomado y el efecto dura unas cuatro horas. Debe estarse a oscuras. Durante la ceremonia, el maestro a través de los *icaros*, cantos que los espíritus le han revelado, va a pedir a la madre ayahuasca para que purifique a los que participan. La planta le hace ver qué mal tiene la persona y cómo es su espíritu. El ayahuasca nos da energía y conocimiento, cura los males del cuerpo y del alma, por eso debemos siempre terminar la ceremonia agradeciéndole por sus poderes curativos que hasta hoy en día nos sirven a los hijos de la tierra para curar nuestros males. Para mí, el ayahuasca me ha dado el conocimiento para entender la vida de una manera más amplia. Para el pueblo shipibo el ayahuasca representa el centro de vida”.⁴¹³

413 SANCHEZ RODRÍGUEZ; Eli. Informante. En *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. AIDESEP y Fundación Telefónica. Lima. 2004; pp. 200-201.

II. LOS SHARANAHUA



45  *Sharanahua*

No podemos eximirnos del padre Álvarez Lobo, quien fue un residente y estudioso de la zona. El comienza su relato refiriendo que:

“Fue en el río Purús donde conocí al Sharanahua. Allí compartí su vida durante muchos años. Ellos me acogieron en su poblado y me hicieron también Sharanahua. Con ellos fui cazador, pescador, nómada y viajero. Ellos pintaron mi rostro y me impusieron un nombre. Participé de sus ritos, danzas y expediciones. Conocí sus antiguas moradas y dormí en la última colina por ellos habitada, antes de salir al río grande. El sháman inmunizó mi cuerpo y espíritu contra los males de la selva. Me alegré con el nuevo nacimiento y lloré con la muerte de alguien. Aprendí a soportar el dolor y a escuchar el idioma de la soledad. Cansé mi cuerpo con el trabajo y conocí el descanso tras la fatiga. Ignoro si fue un buen

Sharanahua. Pero ellos enriquecieron mi vida y me dieron un nuevo sentido para vivirla. Dicen que el Sharanahua nunca muere y que en sus vidas hay tantas cosas bellas que bien se puede morir para vivirlas.⁴¹⁴

Sharanahua es una autodenominación para referirse a sí mismos, empero como gente buena, como lo mejor. Así significa “gente buena”, compuesta por el sustantivo *nahua* o persona y por el adjetivo *shara* o bueno. A los extraños o fuera del lugar, los denominan *dahua* y a los demás grupos *futsa* u otros. El padre Álvarez Lobo, ha recogido en relación a esta autodenominación, una forma de evaluar al Otro, como aquel que se asocia a aspectos sustanciales de las plantas y animales. Así, usan otros términos para cada pueblo: al Amahuaca lo llama *Papafó* o Gente Soga; al Yaminahua, *Sisinahua* o gente *achunez*; al Cashinahua, *Tsaindahua* o Gente que Grita; al Culina, *Expido* o Gente con Patillas; al Piro, *Iniari* o “Allí huele”, y al Mashco, *Tiica* o temblor.⁴¹⁵

El pueblo Sharanahua habita principalmente en la zona del alto Purús. Los Sharanahua, como parte de un amplio complejo sociocultural formado por diversos grupos locales que, rechazando relacionarse con foráneos, ocupan zonas alejadas (cerca de las cabeceras de los afluentes hasta el Yuruá), hoy son conocidos como pueblos indígenas cuyos nombres llevan como sufijo común el término *nahua*. Pertenecen a la familia lingüística Pano y en la actualidad ocupan las nacientes de algunos ríos: las de San Gregorio y Acre, en Brasil, y las del Purús, en Perú.

Aunque la tradición oral no se remonta más allá de unas generaciones, hasta ubicarse en el río Tarahuacá, de Brasil, estudios comparativos de lingüística Pano y pequeñas aportaciones de arqueología nos remontaron a varios siglos atrás, en que todos estos diversos grupos de hoy día eran uno solo, el que podíamos llamar Proto Pano, unificados por un mismo idioma y una misma ecología horizontal de la hoya amazónica.

Parece que por razones del levantamiento de Juan Santos Atahualpa, los Sharanahua abandonaron su hábitat ancestral y buscaron el refugio de la supervivencia aguas arriba.⁴¹⁶ Fruto de esta paulatina fragmentación son los

414 ALVAREZ LOBO, Ricardo, TORRALBA SERRANO, Adolfo y BARRIALES ARDURA, Joaquín. *Pueblos Amazónicos de Madre de Dios, Urubamba y Purús*. Centro cultural José Pío Aza. 2010; p 17.

415 *Ibid.*, pp. 22-23.

416 *Ibid.*, p. 20.

Sharanahua, Cashinahua, Capanahua, Amahuaca, Yaminahua, Mastanahua, Chaninahua, etc. Todos se desgajaron de un mismo tronco y lo últimos en hacerlo fueron los Sharanahua y Yaminahua, según nos indica la lingüística comparativa. Incluso el Yaminahua fue el último que se desprendió del Sharanahua. Este lo admite y da esposa en su poblado, pero tal fenómeno no sucede a la inversa.⁴¹⁷

IV.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Como señalamos en líneas anteriores, el pueblo Sharanahua se encontraba ubicado en las zonas cercanas a las orillas del río Tarauacá en el extremo suroeste del Brasil. A causa de las incursiones de la explotación del caucho y personas foráneas este pueblo llegó al Perú en busca de nuevos territorios estableciéndose muy cerca del alto Curanja, el alto Embira y sus afluentes, de acuerdo al Ministerio de Cultura.

En cuanto a su relación con otros pueblos y con población foránea, se conoce que los Sharanahua se enfrentaron con pueblos vecinos como los Yaminahua y los Culina, de familia lingüística Pano y Arawa, respectivamente. Además, resistieron la presencia de los caucheros, confrontándolos para obtener herramientas como cuchillos, machetes, armas de fuego y hachas y tuvieron efectos de traslado por la presencia del levantamiento de Juan Santos Atahualpa, alrededor del año 1742.

Como consecuencia de la presencia de caucheros, quienes los reclutaban para emplear la mano de obra, y de las enfermedades que atacaron a este pueblo, los Sharanahua se vieron muy afectados. Según Alberto Chirif y Carlos Mora (1976:) «(...) el pueblo Sharanahua se enfrentó a una serie de epidemias que ocasionaron una disminución en su población en la década de 1930, mientras que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV 2006) calcula que durante la primera mitad del siglo XX, más del 50% de este pueblo murió por enfermedades como sarampión, gripe, viruela, fiebre amarilla, tos ferina y tuberculosis».

IV.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

El pueblo Sharanahua comúnmente se ha dedicado a la agricultura la caza y la pesca. Para muchos quienes llegaron a la zona, son grandes pescadores.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

Actividad que se asocia más a los varones, mientras que las mujeres tienen en sus manos la agricultura, cultivando yuca y plátano, camote, maní, maíz y papaya.

Agricultura, caza, pesca y técnicas se fueron transformando, de tal manera que aunque muchas de ellas, por no decir todas, acusan un tronco común, ninguno de los nuevos grupos se siente ligado a los otros como antepasados o descendientes. Cada grupo se siente el primero, el único, el verdadero. Los demás simplemente son otros, manifestando en esta distinción una categoría de privilegio para sí mismos y de inferioridad para los otros. Cada grupo se define a sí mismo como “hombres verdaderos”, “gente buena”, “hombres”, en contraposición a otros términos despectivos, o de interior categoría, que emplean para designar a los demás.”⁴¹⁸

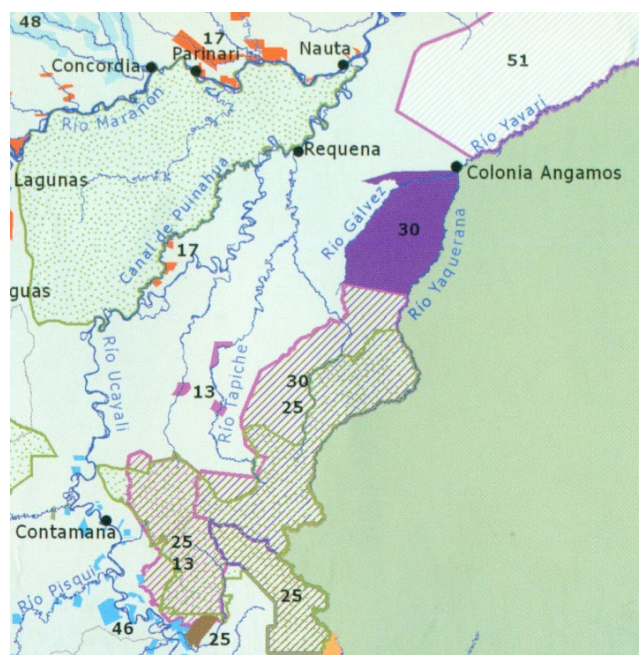
El pueblo Sharanahua complementa su dieta con huevos de tortuga de las riberas de los ríos durante los meses de julio y agosto. Además, siembran sandías en las orillas de los ríos después de cada estación de lluvias. En la década de 1970, según lo señalado por Darcy Ribeiro y Mary Wise (1976), este pueblo ya participaba en el comercio, vendiendo el excedente de sus productos agrícolas y carne silvestre. Hoy en día, también se sabe que algunos Sharanahua se dedican a la fabricación de canoas y hamacas para su venta.

Según Álvarez Lobo, en la mitología Yaminahua, o gente hacha de piedra, el término Sharanahua no es el correcto, ni está vinculada con la bondad, sino con la miel y las abejas. Ellos eran los expertos en la fabricación de las hachas de piedra y los demás grupos venían a su poblado a conseguirlas. En la medida que estas visitas se repetían, ciertas características o acontecimientos fueron la pista para que el Yaminahua fuera distinguiendo a unos de otros. Y así fue como a unos los llamó Marinahua o gente añuje, porque les comían sus yucas; otros recibieron el nombre de Cashinahua o gente murciélago, porque caminaban en la noche; a otros los llamó Chaninahua o gente mentirosa, porque siempre engañaban; a otros los llamó Mastanahua o gente que no crece, porque eran pequeños y gruesos; a otros los llamó Amahuacas o gente ronsoco, porque caminaban por el barro, y a otros los llamó Saranahua o gente abeja, porque siempre comían los panales de miel.⁴¹⁹

418 *Ibid.*, p. 22.

419 *Ibid.*, p. 23.

V. LOS MATSÉS (MAYORUNA)



30  Mayoruna (Matsés)

Como Mayoruna se les conoce a los Matsé, quienes hace pocos años se hicieron conocidos por el hecho de haber logrado para su pueblo la ampliación territorial a más de quinientas mil hectáreas, siendo el primer pueblo que reclamaba y reivindicaba la propiedad como pueblo.

Los Mayoruna, fueron históricamente con injusticia conceptuados como salvajes. De tal apreciación se le culpa al Instituto Lingüístico de Verano, en

una referencia documentada en el mes de febrero en el diario *El Comercio*, que se ubica líneas abajo. Ese enfoque ha sido superado pues en adelante prima su autodefinición.

De acuerdo al *Gran Libro del Indio Sudamericano*, compilado por Alfreed Kroeber y Johan Steward, se les conoció primero con el nombre de los barbudos y luego con otras variantes como Maxuruna, Majuruna o Mayirona, pues no tenían claridad en la pronunciación.⁴²⁰ Se cree que el término es quechua, por influencia de las misiones jesuitas de Mainas. De acuerdo a Uriarte, es muy difícil dar una precisión etimológica, por lo que debe concluirse que era una situación peyorativa (Uriarte 1982: 267). Debe quedar claro que en la actualidad se les dice Matsé, y ellos lo aceptan, mientras que hace dos décadas atrás se les designaba como Mayoruna, por decirles, desde fuera, salvajes, aunque se recurra a una etimología quechua, casi imposible, en cuya lengua significaría algo más neutro: mayu, ‘río’, y *runa*, ‘gente’; por tanto Gente del Río.

El pueblo Matsé se fue desplazando de su lugar origen hasta donde se encuentran actualmente, que son las orillas de los ríos Gálvez y Yaquirana y la quebrada Añushiyacu, cerca de la frontera con Brasil, se estima según censos realizados por el INEI en el 2007 una población de 1724 personas pertenecientes al pueblo Matsé.

En el año 2009, el Estado Peruano, estableció la Reserva Nacional Matsés, lugar donde se halla una considerable biodiversidad que desea el propio Estado mantener vigilada a causa de su importancia biológica, y que es significado de reconocer un amplio territorio para que los matsés aprovechen sus recursos naturales. Esta creación fue dada después de catorce años de lucha constante.⁴²¹

V.1. CONTEXTO HISTÓRICO

La presencia del pueblo Matsés se remonta al periodo colonial. Aunque no existen fechas exactas que indiquen el contacto entre los expedicionarios españoles y los pueblos indígenas de la zona del Huallaga, se estima que los primeros encuentros ocurrieron a mediados del siglo XVI, al inicio de la Colonia. Se cree que durante esta época se originó la denominación “Barbudos” para referirse a los Matsés que habitaban esta región. La fecha más precisa se

420 STEWARD, Johan. *Handbook of South American Indians*. 1948: III, 551-55; IV; 269.

421 Base de datos del Ministerio de Cultura. <http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>

registra en el año 1621, durante la expedición del explorador español Diego Vaca de Vega, quien menciona haber tomado “posesión de gente barbuda”.⁴²²

En 1654, los misioneros jesuitas establecieron la primera reducción llamada San Ignacio de los Barbudos, situada en la margen derecha del río Huallaga, donde parte de la población Matsé se asentó junto con otros pueblos. Luego, en 1762, el padre Uriarte fundó la misión Nuestra Señora del Carmen donde vivió parte de la población Matsé hasta la expulsión de los jesuitas en 1769. Si bien entonces muchos indígenas optaron por volver a su modo de vida tradicional seminómada, algunos otros se mantuvieron en las misiones. Se sabe que a mediados del siglo XIX, más de doscientos mayoruna aún vivía en Nuestra Señora del Carmen, misión ubicada en la desembocadura del río Napo (Erikson 1994).

Uriarte menciona que mantenían un aislamiento relativo, después del cierre la misión jesuítica, pero que de nada sirvió su relación con las reducciones, pues hasta las primeras décadas se mantuvieron en aislamiento. “La invasión masiva de la región por parte de mestizos y blancos en busca del caucho, puso fin a la resistencia de los matsés o mayoruna en la defensa de su territorio, sucesos que conllevaron a la muerte de miles de indígenas diezmando de manera importante la población de este pueblo”.⁴²³

Durante la primera mitad del siglo XX, varios grupos indígenas de la Amazonía, entre ellos los matsés volvieron a un relativo aislamiento. A pesar de ello, durante esta época se reportan conflictos entre los matsés con otros pueblos indígenas y con colonos y mestizos. En este sentido, Philippe Erickson (1994) menciona que el relativo aislamiento de los matsés no fue pacífico, pues este grupo se caracterizó por sus continuas incursiones hacia otros poblados, algunas veces raptando mujeres. Según este autor, la belicosidad característica de este periodo tuvo efectos en la cultura del pueblo Matsé.

Un hecho importante en la historia contemporánea del pueblo Matsé se da a inicios de la década de 1960, cuando la Fuerza Aérea Peruana, siendo presidente de la república Fernando Belaunde Terry, bombardeó varios asentamientos matsés. Según Stefano Varese, en su libro *La sal de los cerros*, este lamentable suceso fue parte de la política estatal de ampliar la frontera

422 *Ibid.*

423 *Ibid.*

agrícola y la explotación forestal en la selva (Montoya, Burgos y Paredes 2001). El *casus belli* fue su oposición a que por su territorio se trazara la vía que llegaría a la frontera con Brasil. Es fama que los habitantes de la cercana población de Requena, desconcertados, no estaban informados de que los indígenas tenían el derecho a pedir explicaciones.

En el año 1993 se logró titular la Comunidad Nativa Matsés con apoyo de CEDIA, institución jurídica que agrupaba a la gran mayoría de la población matsé para este año. La comunidad tenía una superficie de 452 735 ha., y en ese momento, estaba conformada por 13 anexos ubicados en los márgenes de los ríos Yaquerana y Gálvez y la quebrada de Choboyacu. Este pedido se vio incrementado en el año 2011, cuando se le asignó cerca de trescientas mil hectáreas más. Se hace una crítica fuerte en tanto se señala que hay una desproporción entre la extensión de tierras en propiedad y los habitantes.⁴²⁴

De otro lado, como una forma de consagrar la importancia de este pueblo que ha sabido de reclamos a través de su Federación, en el 2009 se oficializó la creación de la Reserva Nacional Matsés, mediante decreto supremo 014-2009-MINAM.

Señala la *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* que se adscriben residencialmente al grupo llamado Mayoruna, perteneciente a la familia lingüística Pano. Se indica el proceso evolutivo como que en una primera época, esta etnia fue prontamente conocida como Mayoruna y llamada así hasta ser rebautizada como Matsé. Sin embargo, si bien es cierto que los antepasados de los Matsé eran Mayoruna, lo recíproco en cambio no es necesariamente cierto, puesto que un gran número de otras agrupaciones indígenas –distintas de los Matsés– comparten esta ascendencia. El cuadro se complica aún más si se considera que la mayor parte de estos otros grupos exmayoruna también se autodefinen como Matsé, como lo dijimos a propósito de la raíz quechua que marcaría su significado de hombres del río.

En épocas anteriores ha sido configurado nuestro pensamiento nacional (y el devenir de nuestra historia respecto del contacto con las etnias amazónicas, e incluso las andinas y hasta las costeñas) por la imagen ruinosa con que la Amazonía era percibida, tanto entre peruanos como extranjeros: un territorio

424 VRIESENDORP, Corine *et al.* 2006. *Perú: Matsés. Rapid Inventories Biological and Social*, Report 16. Chicago, Illinois: The Field Museum.

inconmensurable, despoblado y amplio, y cuyas riquezas no aprovechadas por sus habitantes originarios porque les faltaban los básicos conocimientos de la civilización. Esto implicaba denostar la mera existencia de los pueblos indígenas o, a lo sumo, considerarla obstaculizante. Se reforzó esa opinión, antes de superarse en un acuerdo armónico, con los sucesos políticos nacionales que llevaron al poder a los detentadores de prédicas aniquiladoras. Pese a la atención científica que mostró su verdadera importancia, nada hubo que les restituyera a los grupos indígenas cierta visibilidad y respeto. Se ha llegado a señalar la intención de erradicar las culturas en el propio eslogan usado como título del libro *La conquista del Perú por los peruanos*, que fue enarbolado capciosamente por el presidente que llegó al poder con tales ideas. En ese lema, y en la mano alzada, se resume su mensaje polarizador: «[es] absurdo pensar que lugares que tienen sesenta mil u ochenta mil hectáreas estén reservados para veinte o treinta familias de población nativa. Estas familias viven una vida primitiva y de lo que se trata es de concentrarlas en tierras adecuadas para el cultivo permanente ...».⁴²⁵ La priorización de las carreteras “de penetración”, ya en ese tiempo objetada por la geografía humana y hoy condenada por el ordenamiento territorial, tuvo una intención colonizadora, y no se detuvo ante nada.

V.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

El pueblo Matsé vive en comunidades agrupadas en malocas o casas grandes; es decir sus familias son extensas, pero cada familia está conformada por un jefe de familia.

Normalmente se mudan cada 3 o 5 años, siendo los principales motivos la escasez, de animales o la necesidad de hacer una nueva parcela. Cabe añadir, que las decisiones que se toman en esta comunidad, es a partir del consenso y discusión de los ancianos varones, la conversación en las noches, ceremonias, opiniones de mujeres o trabajo conjunto. Según estudio realizado por la Reserva Nacional Matsés, algunos grupos se han mantenido por más de veinte años en un solo lugar. Aunque con menor frecuencia se dan desplazamientos de grupos. Y a pesar de ello, aun se sigue manteniendo sus lazos de parentesco de manera muy fuerte, por los asentamientos que se desplazan de un lugar a otro.

El pueblo Matsé practica la agricultura de roza, proceso mediante el cual se quema la vegetación previamente derribada por efecto del fuego controlado en

425 *Expreso*: 24 jun 1981

la base de los árboles; se planta en la ceniza resultante los principales productos de la dieta alimenticia y la chacra dura hasta agotar los nutrientes. Este sistema agrícola obliga a la familia a mudarse de manera frecuente, y el establecimiento de ubicaciones permanentes hace que esta práctica agrícola haya cambiado. El rol de la agricultura no es estricto tanto en los hombres como en las mujeres. Los Matsé usan el arco y la flecha para cazar, aunque se conoce que en un pasado reciente usaban la cerbatana, práctica que se ha perdido.

V.3. COSMOVISIÓN MATSÉ

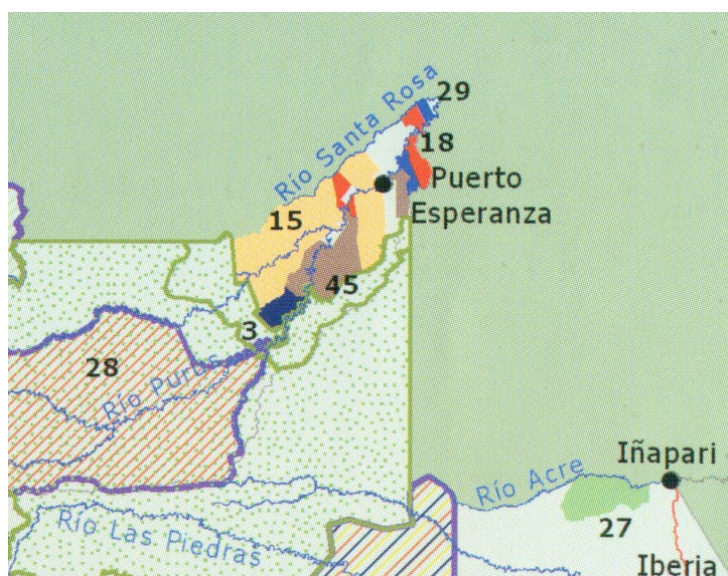
Un relato mítico Matsé atribuye el origen de su agricultura a un regalo del paujil, la pava silvestre, que puso fin a una época en la que los humanos sólo comían arcilla cocida al sol porque aún no disponían del fuego (Erikson 1994).

El pueblo Matsé fueron conocidos antiguamente con el nombre de barbudos,⁴²⁶ por sus adornos faciales, que consistían en lucir espinas que eran introducidas por perforaciones en la nariz y en los labios, esta característica contribuyó a su reputación de ferocidad aunque para los matsés los adornos faciales son la señal de su inserción en la vida social. Es importante la última cifra cuantitativa del INEI:

Según el censo realizado por el INEI en el 2007 la población de matsés era de 1724 personas ubicadas principalmente en Loreto, la población mayor a 14 años es de 803 habitantes, teniendo una tasa de analfabetismo del 13%.

⁴²⁶ Señala el Libro *Guía étnica de la Alta Amazonía*: “Los representantes extremo-septentrionales de la familia etnolingüística Pano fueron conocidos primero con el nombre de Barbudos (a veces Barbados) y menos frecuentemente con el nombre de Dallus (utilizado por los Jébero)

VI. LOS MASTANAHUA



29  Mastanahua

Los Mastanahuas, fue una denominación desde fuera, como las ocurridas en otras etnias, la denominación de aquellos fue la de Yoras, que significa en su propio idioma, “Nosotros”. Su hábitat es en la zona del alto Purús y, su condición de relativo aislamiento. Se encuentran ubicados en la Reserva Territorial Mashco Piro, cerca de Requena.

Bien se sabe que existe en la zona la Reserva Territorial Mashco Piro, el que tiene influencia sobre este grupo etnolingüístico, que gracias a la Ley N° 28736, fue reconocido como tal; pese a que una resolución del Gobierno Regional,

de 1997, lo reconociera como pueblo en aislamiento voluntario, parte de esta reserva.

Se cree que estos nativos llegaron al Perú desde suelo brasileño en busca de nuevos territorios, empujados por las incursiones de caucheros y otros foráneos. Verdad es que el corredor de Brasil, Perú, por la zona de Acre es cordón de mutua influencia entre familias, tanto que la mejor muestra será que los Asháninkas existen en Perú y Brasil.

Según el INEI, (2007) los ubica, hasta inicios del siglo XX, asentados en las zonas interfluviales cercanas a las cabeceras del río Tarauacá, en el extremo suroeste del Brasil, y migrando desde allí fueron estableciéndose cerca del alto Curanja, el alto Embira y sus afluentes (INEI 2007, ILV 2006). Igual se dice que para el año de 1945, el pueblo Mastanahua se trasladó a la zona del alto Purús en Ucayali, en donde se encuentra actualmente, junto con otros pueblos como los Yaminahua, los Marinahua y los Sharanahua (INEI 2007). Forma parte del complejo sociocultural de diversos grupos locales que vivían en zonas remotas alrededor de las cabeceras de los ríos Purús y Yuruá, a los cuales se les conoce por llevar sus denominaciones étnicas el término *-nahua*, que es ‘gente foránea’.

Graham Townsley señala: «(...) los Mastanahua formarían parte de un subgrupo al interior de los Nahuas, los Pano-Purús, junto con los Yaminahua, Marinahua y Sharanahua. Es por esto que varios autores han identificado a los Mastanahua especialmente con los Marinahua y los Sharanahua, ya que comparten tradiciones culturales y tienen una lengua indígena similar».⁴²⁷

VI.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Otra referencia se puede encontrar en la constitución de la provincia de Purús en Ucayali, cuando en el año 1930 el Comisionado del Alto Purús detalla los nombres de las “tribus” que se hallan en el territorio, entre ellos los Mastanahua. Para esta década se dice que los Mastanahua se encuentran habitando junto a otros pueblos en la cuenca del río Curanja. Posteriormente, en la década de 1940, por la visita del obispo Uriarte a la región, se sabe que los Mastanahua se encontraban aún insertos en el sistema de enganche y habilitación para la extracción del caucho, captados con el propósito de hacerlos trabajar en la

427 Referencia recogida por el Ministerio de Cultura, en su base de datos.

colecta del caucho.

Aunque se resistían a la presencia de foráneos, enfrentándolos alejarlos de su territorio de caza, buscaban el intercambio o el botín para obtener herramientas como cuchillos, machetes, armas de fuego y hachas. Mientras que los caucheros entraron al territorio de los Mastanahua con el propósito de capturarlos como mano de obra, éstos desplegaron una estrategia de resistencia en subordinación, con el propósito de igualar las condiciones tecnológicas en su enfrentamiento desigual.⁴²⁸

En las investigaciones realizadas por Alberto Chirif y Carlos Mora (1976) se hace referencia a una serie de epidemias que ocasionaron la merma de la población sharanahua en la década de 1930, y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV 2006), que considera a los mastanahua como un subgrupo de los Sharanahua, calcula que durante la primera mitad del siglo XX, más del 50% de este pueblo murió por enfermedades como sarampión, gripe, viruela, fiebre amarilla, tos ferina y tuberculosis.

VI. 2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Según los estudios realizados por Graham Townsley, en 1994, los Mastanahua conforman una población separada de su núcleo ucayalino por hechos históricos, pues son parte del subgrupo Pano del Purús, el cual fue dispersado y está refugiado desde entonces en el lado peruano de su territorio por efecto de la invasión de los caucheros, que en el periodo de auge del caucho esclavizaron a mucha población indígena, y además en ese contacto forzado les contagiaron enfermedades letales para ellos de que eran portadores asintomáticos, afectando a la población indígena principalmente en su ubicación geográfica. Esta es una constante que merece ser tomada en cuenta, pues casi lo mismo ocurre en otras zonas. Los resultados han sido la fragmentación de las grandes familias en pequeñas, y muchas de ellas se han extinguido.

428 *Ibid.*

VII. LOS MARINAHUAS

Es poco lo que se puede decir de este pueblo, cuyas referencias no la encontramos ni en los servidores electrónicos ni en bibliografía especializada. Pertenecen a dicho complejo sociocultural, formado por varios grupos locales que vivían en zonas alejadas, cerca de las orillas de los ríos Purús y Yurúa. Algunos autores señalan que este pueblo deviene del grupo Yaminahua, o del pueblo Sharanahua y Mastanahua. Como ha sucedido en la generalidad de los casos, la denominación yaminahua le ha sido aplicada por poblaciones indígenas ajenas, y su nombre se traduce como “gente añuje”.

Está estrechamente relacionado con los pueblos Sharanahua, Mastanahua y Yaminahua. Según INEI (2007), se señala que hasta siglo XX los marinahuas se encontraban ubicados en las zonas interfluviales cercanas a la cabecera del río Tarauacá, en el extremo suroeste del Brasil. Desalojados de ese territorio por efecto de la explotación del caucho por extranjeros, este pueblo llegó al Perú en busca de nuevos territorios, estableciéndose, cerca del Alto Curanja, el alto Embira y sus afluentes.⁴²⁹

VII.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Rummenhoeller, historiador de las culturas indígenas, pudo rastrear información de este complejo cultural Pano en fuentes oficiales del proceso de constitución de la provincia de Purús. Refiere que el obispo Uriarte, fue uno de los que tuvo información al respecto. Señala que este grupo se encontraba inserto en el sistema de enganche y habilitación para la extracción del caucho. Posteriormente, se señala que a este pueblo afectan de manera dura las epidemias que ocasionaron la disminución de la población sharanahua, en 1930, mientras que el ILV (2006), señala que los marinahuas son un subgrupo de los sharanahua e hicieron un cálculo de que la mitad de la población fue diezmada por enfermedades, básicamente las de sarampión, gripe, viruela, fiebre amarilla y tuberculosis.

429 INEI. II Censo Nacional de Poblaciones Indígenas. 2007; p. 32.

VII.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Se observa que el subgrupo pano del Purús, del que forma parte este grupo étnico, es un conjunto disgregado en cuanto a su historia, signada por el periodo de auge del caucho, pues el desorden introducido por éste ha producido la dispersión total de los indígenas. La formación de nuevos grupos locales es, pues, principal característica de los marinahuas.

Debido a ser de origen común, los pueblos que forman parte de los pano del Purús compartirían la misma estructura de parentesco y terminología, así como también un mismo patrón económico y de residencia basado en la familia extensa.

VIII. LOS KAKATAIBO



11  *Cacataibo*

VIII.1. CONTEXTO HISTÓRICO

En símil a lo que se ha descrito en relación con los otros grupos, no puede eximirse el siglo XVII, época en que los religiosos de la orden franciscana incursionaron con fines evangelizadores en territorio que los Kakataibo habitaban, éstos vieron intensificadas las peleas que tradicionalmente tenían por conflictos suscitados por los vecinos Shipibo Konibo ribereños.

El Instituto Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, reportó que habían logrado un avistamiento entre los Kakataibos en la zona de Ucayali, frontera con Madre de Dios. Se habló tanto que incluso se reportó

la presencia de balsas fabricadas con elementos de piedra. Esta referencia sirvió para que se tomara en cuenta que faltaba hacer un trabajo etnográfico al respecto.⁴³⁰

De acuerdo a la referencia compilada por el Ministerio de Cultura, entidad oficial para el registro de los pueblos indígenas, se menciona que para fines del siglo XIX, con el boom amazónico del caucho, se impulsó la presencia de objetos de metal (hierro forjado), luego estaría la presencia de informaciones sobre trabajo agrícola, las labores domésticas o la cacería, así como tuvieron pronta utilización bélica, y hasta determinante, en la geopolítica local (al caer en manos de los piratas de río ucayalinos, fueran los Setebo o los Kunibo antiguos –hoy fusionados y por entonces, efecto de estos cambios, en proceso de confederación–, sus enemigos).

Se da cuenta que hubo conflictos con los Shipibo Konibo, con los que alguna vez estuvieron en buenas relaciones, gracias a la labor pastoral de misioneros que, siendo letrados, escribieron la historia según se la dictaban sus colaboradores (léase “conversos” de las misiones por ellos fundadas) originóla perpetuación de la peyorativa denominación *kashibo* que daban los ribereños a los de las pampas del Sacramento. Significa “gente murciélago–vampiro” y esta calumnia de que las poblaciones intermedias eran caníbales (entre otras lindezas) no tenía otra base que el ritual de beber *chapo* con los huesos molidos de los progenitores, obligación de todo buen hijo en los grupos pano (y los ribereños, que debían asimismo practicar este rito ancestral, no lo ignoraban). La posesión de artefactos producto de la tecnología de la edad del hierro se había convertido para los ribereños en la fuente de su poder, reforzando su capacidad mercantil y la guerrera. La posición de jefatura se denomina entre ellos *uni cushi*.

Erwin Frank (1994), al tratar extensamente de las motivaciones de tal infundio –que persistió por siglos, con terribles consecuencias– establece en tal duro desencuentro el origen de la artificial diferenciación de esta población de la ribera izquierda del Ucayali central en dos conjuntos étnicos separados: Kashibo y Kakataibo, de un lado, y Shipibo Kunibo de otro, ya que es resultado de las estrategias que el segundo hizo para alejar a los primeros de la misión, monopolizando el recurso fundamental en que se convirtieron las mercancías

430 BACA DORADO, Américo. Informe sobre Cacataibos. Lima; 2007. Documento de la Dirección de PIACI.

con que los frailes compraban almas, en un contexto en que los franciscanos deseaban establecer un nuevo centro misional en un punto más cercano a su base de aprovisionamiento, Huánuco, trazando una ruta al Pachitea desde el territorio Panatahua (articulada gracias al Codo del Pozuzo), mientras que sus aliados indígenas, interesados en conservar el aprovisionamiento de dichas herramientas, veían claramente que entonces la ubicación excesivamente norteña de Sarayacu, donde residía la misión, no quedaría tan céntrica a su circuito y que al trascurrir dicha ruta por el territorio uni se volverían ellos poderosos. De allí que levantarán con tanta insistencia el infundio que quedó como estigma, que incluso se vio reforzado en fecha tan tardía como 1864, cuando los tenientes Távara y Guest, en misión de evaluación hidrográfica en el Pachitea, fueron atraídos a una emboscada y muertos en ese territorio.

Los kakataibo, desalojados en masa por los caucheros, se encuentran asentados principalmente en los departamentos de Ucayali y Huánuco, cerca de las cuencas de los ríos Aguaytía, San Alejandro y Zungaroyacu. De acuerdo con el INEI, para el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como kakataibo se estimaba en 1879 personas.

VIII.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

El trabajo tiene distinta relación a nivel de género. Por un lado las mujeres están en relación al trabajo del cultivo, mientras que los hombres a la siembra, lo que demuestra que es una sociedad eminentemente incipiente a nivel agrícola.

No dejan de accionar como mecanismo de subsistencia, la cacería, la pesca y la recolecta de frutas diversas; mediante el cultivo de roza y quema, producen maíz, yuca, papaya, maní y camote, los cuales son para autoconsumo ya que constituyen la base de su alimentación, en la cual la carne de monte y el pescado proveen las proteínas, aunque en cantidades muy reducidas para una dieta estable. La introducción por los misioneros de las técnicas de crianza del ganado vacuno y aves menores tiende a equilibrarla.⁴³¹

431 Se ha podido establecer que habría dos grupos de Kakataibos, los que mantienen sus niveles de autosostenimiento con la agricultura incipiente y los de caza, pesca y recolección.

VIII.3. COSMOVISIÓN KAKATAIBO

La creencia señala, que el dios *Bari*—el Sol— creó al primer hombre, transfiriéndole unas series de ideas de lo correcto. Existe una hipótesis al respecto, pues mientras los hombres perdían sus conocimientos esenciales; es decir se generó los comportamientos buenos y malos, el kakataibo era el único que podían escuchar a sus antepasados transfiriendo sus conocimientos del pueblo a través de las generaciones.

También señalaban que el alma de los hombres, está en el espíritu del ojo, y éste reside en la pupila del ojo.⁴³²

Es por ello que cuando una persona fenece los Kakataibo llevan a cabo rituales en que piden a la persona, es decir, al alma, que deje el cuerpo. Y en forma propiciatoria, le daban (para el largo viaje) arco y flechas, fósforos, dinero, comida y bebidas. También intentaban auxiliarle en éste con un tipo de canciones cuya utilidad es la de atraer a los animales hacia donde pueda flecharlos el cazador o bien evitar un encuentro con las serpientes.

432 El Instituto Lingüístico de Verano (ILV 2006) señala que, para este pueblo, la función principal del alma es proteger a su 'dueño', enseñarle, ayudarle y darle buenos sueños. Ver Wise y Ribeyro, *Ob. Cit.*, pp. 22-28.

IX. LOS ISCONAHUA



25  *Isconahua*

Es otro de los grupos que no tienen relación con otros. Son los que de alguna forma mantienen la misma vinculación cultural con sus vecinos. Se les denomina seminómadas que habitan el territorio más retirado del ámbito ucayalino.

Bien está dicho que por acción de la protección del Estado, Ley N° 28736, gran parte de la población Isconahua vive en situación de aislamiento siendo ésta una de las cinco reservas territoriales para pueblos en aislamiento en todo el país. Se conoce también que varias familias isconahua habitan en comunidades cercanas a la reserva, ubicadas en los márgenes del río Callería, junto a otros pueblos indígenas como los Shipibo Konibo. Debido a su condición de aislamiento, se conoce poco del pueblo Isconahua. Aunque no existen documentos oficiales que precisen el número aproximado de isconahuas, se estima su número más de cien miembros lo que se constituye en una amenaza para la propia cultura.

IX.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Éstos son uno de los pueblos seminómadas, que habitan en territorio peruano. Y este pueblo vive en gran situación de aislamiento dentro de la Reserva Territorial Isconahua, creada en junio de 1998, mediante RDR N° 000201-98-CTARU/DRA, siendo ésta una de las cinco reservas territoriales para pueblos en aislamiento en todo el país. Debido a ello, es que se conoce poco de este pueblo, aunque no exista algún documento fehaciente de cuantos son los que agrupan los Isconahua, se presume que serían 170 aproximadamente. Algunas familias isconahu, habitan cerca de la reserva ubicada en el río Callería, junto a otros pueblos como los Shipibo Konibo.⁴³³

De acuerdo a la referencia de Townsley, el término pano *Isconahua* proviene de *iscon*, que significa ‘páucar’, ave que anida en colonias, y *nahua* terminación que emplean los pueblos cuya lengua pertenece a la familia lingüística Pano, para designar a sus vecinos; por ello *nahua* es, principalmente, un gentilicio empleado para clasificar al ‘otro’, al ‘foráneo’ y ‘no-pariente’ (Townsley 1994). Los pueblos como Nahuas, Isconahuas, Yaminahuas, Yurimahuas, entre otros tienen esa referencia del gentilicio asociado a la ubicación de lo propio y lo extraño.

IX.2. ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL

Este pueblo es interfluvial, pues habitan en áreas de ríos y no en zonas ribereñas como los otros pueblos indígenas. Históricamente, existía dentro del territorio cuatro casas grandes distantes entre sí.

Se dice que tenían contacto entre ellos, a pesar de la gran fuerza maderera y explotación del caucho, se dividieron en dos grupos de familias, sin que se relacionen uno del otro. En la actualidad, son grupos aislados que permanecen en su área pero que poco a poco se están yendo a áreas brasileñas.⁴³⁴

Se dice también que tiene una característica peculiar, y es el de ser seminómades; es decir, se trasladan de un lugar a otro, dependiendo de la estación, para buscar nuevos recursos para su subsistencia. Ya en épocas secas,

433 VILCAPOMA, José Carlos (editor). *Aportes para un enfoque intercultural*. Lima, 2008; pp. 23-26.

434 Referencia obtenida de la Base de Datos del Ministerio de Cultura.

se trasladadas a playas de ríos y quebradas, en busca de huevos de taricaya.⁴³⁵

Se cree que los Isconahua realizan actividades de subsistencia en pequeña escala y sólo para la subsistencia de los grupos familiares. Es por eso que las más importantes son la caza, actividad masculina se realiza todo el año, pero de manera más intensa, durante las lluvias, cuando la crecida del río dificulta la pesca. Ésta se realiza de manera colectiva y la recolección, considerada apta para las mujeres y niños, pero que en la práctica es ocupación cotidiana de todos los miembros de la familia.

IX.3. COSMOVISIÓN ISCONAHUA

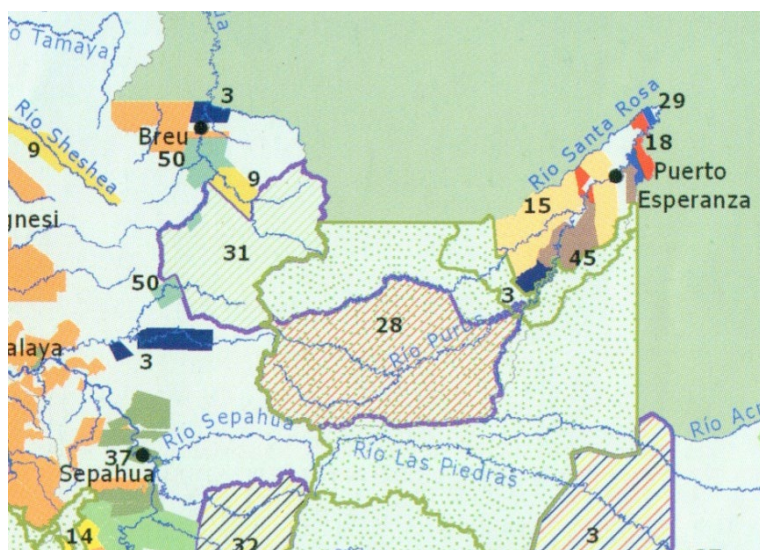
Varias referencias en las redes electrónicas dicen que las capacidades de realizar actos productivos son consideradas de origen extra personal, en cuanto lo son aquellos conocimientos que permiten realizarlos, los cuales representan potenciales, como poderes sagrados concedidos por una deidad, que transmiten los padres a los hijos. Este proceso de aprendizaje acompañado por los padres se hace evidente en la transmisión de la magia de la cacería por los mayores para la caza, pesca, agricultura y recolección, hasta que el joven llegue a la ceremonia de iniciación y se demuestre su destreza como adulto.

Un aspecto a resaltar, viene a ser el del matrimonio. Una forma de vinculación consanguínea y por afinidad que dice de las formas parentales. Si bien el discurso pastoral no se ha impregnado en la conciencia de las gentes, existe dentro de ellos, una de las formas más difundidas de la poligamia, es decir del matrimonio del ego varón con varias mujeres. La poligamia, sin embargo, endogámica. Un hombre puede contraer matrimonio con más de una mujer al mismo tiempo y de preferencia dentro del mismo grupo familiar, por eso se limita a los nacimientos de los hijos varones mediante la utilización de ciertas raíces, cortezas y frutos que podrían producir una esterilidad temporal. Y responde a un control social en el matrimonio del varón. Existe esta conceptualización difundida que se denomina el Piri piri, que sería una de las plantas que ayudan al control de la natalidad.

El papel del arte decorativo de la pintura corporal, muchas veces por incisiones o tatuaje, y otras efímera o transitoria, se realiza con *wito* (azulado) y *achiote* (rojo), y se hace en ceremonias de iniciación, matrimonio, muertes o cuando salen de caza y pesca colectiva.

435 Tortuga acuática amazónica que pone huevos en la arena, codiciado alimento y objeto de comercio.

X. LOS CHITONAHUAS (MORUNAHUAS)



31 *Morunahua*

Los Chitonahua son uno de los pueblos seminómades que habitan el territorio peruano. No podemos evadir señalar que este pueblo, como los que anteceden, vive en situación de aislamiento, ocupando lo que sería una de las cinco reservas territoriales para pueblos en aislamiento en todo el país. Su lengua es hablada también en territorio brasileño, que es el ancestral (las cabeceras del río Envira) de este pueblo. Llegaron a esa ubicación, como tantos otros grupos de habla pano, refugiados en estos territorios fronterizos (cabezas de altas colinas en cadena interminable y laberíntica) donde limitan Perú y Brasil, en ambas márgenes de las partes altas del río Yuruá.

También habitan en el territorio peruano de forma aislada, se desplazan dentro de la Reserva de la Reserva Territorial Murunahua, creada en abril de 1997, mediante RDR N° 00189-97-CTARU/DRA, siendo ésta una de las cinco reservas territoriales para pueblos en aislamiento en todo el país.

X.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Su ubicación es a las cabeceras del río Envira en Brasil, este pueblo se desplaza actualmente entre los territorios ubicados en las fronteras de Perú y Brasil, cerca del río Yuruá. Si bien este pueblo se distingue de los demás pueblos Nahua, compartirían orígenes y patrones culturales comunes con pueblos como los Mastanahua, Sharanahua o Yaminahua.

Suelen, por zonas, denominarse *yoras*, que significa “gente verdadera”; siendo denominados Chitonahua o Murunahua por otros pueblos indígenas y mestizos de la zona. La verdad que salta a luz y no podemos dejar de señalar es que son parte de un complejo sociocultural que antiguamente fue conformado por una serie de grupos locales, hoy dispersos al carecer de la comunicación fluvial que practicaban como parte esencial de su desarrollo. Es probable que comparten orígenes y patrones culturales comunes con pueblos como los Mastanahua, Sharanahua o Yaminahua.

X.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

Viven en casas familiares o malocas y pequeños tambos, denominados masapotes. Característica destacada en los Chitonahuas es que se atribuye cada injusticia a un conocedor, sea joven o anciano, del sistema de comunicación con los poderes naturales, comprometiendo así la propia subsistencia en la cual se basan la caza, pesca, recolección y agricultura.

XI. LOS CASHINAHUAS



15  *Cashinahua*

Los Cashinahua son una población amazónica que en su mayoría, reside actualmente en Brasil donde las estadísticas oficiales la consideran como “integrada”⁴³⁶. En efecto, los Cashinahua –cuyo número total no debe ser superior a 2000 o 3000– viven en permanente contacto con los blancos y mestizos repartidos en diversos lugares sobre los cursos medios de los ríos del Estado de Acre: Yuruá, Tarahuacá, Muru y Embira.

Esta localización moderna de los Cashinahua no corresponde a la de su territorio tradicional, sino resulta de movimientos migratorios postcoloniales originados a fines del siglo pasado. Desde entonces se han efectuado en

436 d'ANS, André Marcel. *La Verdadera Biblia de los Cashinahua* (Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana). Mosca azul editores. Lima 1975. Pg.9

diversos sentidos, al compás de los cambios de patrones, misioneros y otros civilizadores. En Capistrano de Abreu⁴³⁷ –gran erudito que alrededor de 1910 fue el primero en reunir una notable colección de testimonios orales de los Cashinahua– leemos un importante texto donde uno de los informantes explica las razones que los Cashinahua de entonces creyeron tener para preferir a los brasileños sobre los peruanos, de quienes decían pestes, aunque se citan en otros documentos opiniones contrarias. Esperemos que la diferencia obedezca a que su percepción de la sociedad nacional ha variado por buenos motivos.

A esta región, los Cashinahua la consideran como el Centro del Mundo, puesto que es el lugar donde nacen todos los ríos conocidos por ellos. Desde allí, los cursos de agua se reparten en estrella y fluyen hacia los confines del mundo donde, alcanzando la raíz del cielo- reino de la Tarántula mítica, señora del Frio y de la Muerte- se congelan y se reabsorben.

Es en límite del mundo igualmente donde todas las mañanas, el Sol emerge de un hueco y comienza a iluminar la tierra, recorriendo lentamente el cielo durante todo el día. Al anochecer, el Sol se hunde en otra cavidad que es como la vagina de la tierra. En efecto, al ocultarse el Sol, cuando aparece como un disco escarlata, los Cashinahua dicen que han descubierto su glánde y que va a penetrar la tierra.

Durante la noche, el Sol pasa por el interior de la tierra, hasta llegar de nuevo a su punto de partida. No olvidemos, en efecto, que la noche presenta a lo largo del año una duración igual.

Lo mismo puede decirse del Sol. Puede verse como un cuerpo celeste, vagamente antropomórfico y dotado de autonomía, en la interpretación de tipo mecanicista. Esto, sin embargo, no impide en nada que sea a la vez, el atributo del Águila y del Inca si se trata del Sol levante; o del Gallinazo, si se trata del Sol que aparece después del aguacero.⁴³⁸

437 João Capistrano de Abreu (Maranguape, Ceará, 23 de octubre de 1853 - Río de Janeiro, 13 de agosto de 1927) fue un historiador brasileño, una de sus obras fue: *Dois documentos sobre Caxinauás* (1911-1912)

438 MARCEL, André. *La Verdadera Biblia de los Cashinahua* (Mitos, leyendas y tradiciones de la Selva peruana). Mosca azul editores. Lima 1975. Mitos e Invenciones Míticas: El cuento del relámpago, del trueno y de las lluvias torrenciales. P. 88

Ellos se autodomina *huni kuin*, que significa “gente verdadera”, y se extiende esta autodenominación a todos los pueblos. En su lengua quiere decir “gente murciélago”. Ellos se caracterizan por su habilidad en el desplazamiento por la región Ucayali, entre el Perú y en Brasil. Y, actualmente se ubican en el departamento de Ucayali.⁴³⁹

XI.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Ellos se ubicaban en territorio adyacente en los ríos Yurúa y Purús, desde antes de la conquista. Pues se dice que dicho pueblo existió hacia 1200 d.C.⁴⁴⁰ En la década de 1860 llegó en expedición científica para estudiar la Naturaleza tropical y los pueblos indígenas el geógrafo inglés William Chandless, del cual otro autor, Mc Callum, afirma: “Los primeros contactos entre los Cashinahua y foráneos durante la época de la Colonia se habrían caracterizado por ser relativamente pacíficos”. Pero ya a principios del siglo XX se tuvo conocimiento de la violencia entre indígenas de este grupo con los colonos.

Como ya se sabe, grandes grupos étnicos sufrieron pérdidas, por la violencia a raíz del caucho, ya en 1950, las epidemias, redujeron la población Cashinahua.⁴⁴¹ Ya en 1970, el ILV, llegó para formar maestros bilingües, también se caracterizó esta época por haber tenido un buen apogeo en el tema del comercio entre los cashinahua y los comerciantes de Brasil y Perú, a quienes se le entregaba pieles de los animales cazados. Después de esta década, los Cashinahuas migraron hacia el Brasil, ya siendo un aspecto importante e histórico para las familias cashinahuas es que en 1994, se les otorgó títulos comunales sobre amplias extensiones, debido al gran esfuerzo de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP.

La verdadera biblia de los cashinahua señala: «Los Cashinahua consideran visiblemente que las condiciones de existencia que les son ofrecidas en el Perú son menos desfavorables que en el Brasil» (d’Ans, 1975).

439 Según el INEI, para el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas cashinahua se estimaba en 2419 personas.

440 Por su parte, el INEI (2007) refiere que se produjo un movimiento migratorio hace aproximadamente 1300 años, que llevó a pueblos Pano, entre ellos el pueblo Cashinahua, a establecerse en las cabeceras de los ríos Yurúa y Curanja en el Perú, en el Embira en la frontera con Brasil y Tarauacá en territorio brasileiro.

441 Kensinger (1998) sostiene que: “esta época estuvo también marcada por un interés de los cashinahua por obtener de los colonos herramientas de metal, como hachas de hierro y machetes”

XI.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Dice André Marcel que el ciclo vital está marcado por etapas bien definidas, los que se asocian a elementos mágicos:

“Desde el momento de su nacimiento hasta el destete, que es bastante tarde, al niño cashinahua lo cría exclusivamente su madre, asistida por su propia madre y eventualmente por sus hermanas que viven con ellas. A medida que se vuelven aptos para participar en la vida del grupo de los hombres, los varones son tomados a cargo por su padre y se entrenan temprano en lo que será su vida de agricultores y de cazadores. Las niñas permanecen en el hogar de su madre y se inician en las tareas de los quehaceres de la caza y la crianza de los pequeños. La situación de la joven no se modificará en nada cuando su marido venga a reunírsele en el hogar materno. No accederá al status de mujer adulta sino progresivamente, cuando le nazcan niños. Entonces, su propio hogar se volverá autónomo y sobre todo, cuando yernos vengan a unirse a sus propias hijas.”⁴⁴²

Su forma de organización social es bastante especial, con las otras poblaciones. Está basada en dos bifurcaciones:

Los cashinahuas se casaban con una persona que pertenecía a la otra mitad, teniendo estas dos mitades un papel importante no solo en el matrimonio sino en la vida ritual, el liderazgo y la transmisión de conocimientos. Ellos se dedican a la agricultura y la caza, éste último es considerado desde la antigüedad como la actividad más importante para los cashinahuas, cada hombre tiene su propio territorio, lugar que le es entregado por el jefe, que tiene como principales funciones el de coordinar y establecer de común acuerdo la distribución de las tierras. Si éste lo realizan solos, entonces tiene prestigio social.

El uso de la escopeta ha producido cambios en los patrones de caza, pues deben recorrer determinada distancia y tienen restricciones en cuanto a la selección de presa. Si bien es cierto el hombre se encarga de las chacras, la tradición indica que están impuestas para las mujeres. No obstante, las mujeres tienen un papel importante como es el de la limpieza y mantenimiento de la chacra. Según Kensinger (1998) sostiene: “(...) este pueblo distingue cuatro tipos de huertos o chacras. Cada una de ellas corresponde a un nicho ambiental específico, por lo que demanda una tecnología particular y un inventario

442 MARCEL, André. *Ob. Cit.* P. 18.

parcialmente diferenciado de cultivos.”

XI.3. COSMOVISIÓN CASHINAHUA

Este pueblo a diferencia de los que hemos consignado líneas arriba, tiene mayor referencia documental, hay igual referencia bibliográfica, resultado de estudios puntuales desde el siglo pasado.

Los primeros que sistemáticamente los estudiaron después del extraordinario trabajo que hiciera Julian Steward, en el Gran libro del indio sudamericano, fueron Ribeyro y Wise, a través del Instituto Lingüístico de Verano. Ellos encontraron que:

“Los Cashinahua son una población amazónica que en su mayoría, reside actualmente en Brasil donde las estadísticas oficiales la consideran como “integrada”. En efecto, los Cashinahua -cuyo número total no debe ser superior a 2,000 6 3,000- viven en permanente contacto con los blancos y mestizos repartidos en diversos lugares sobre los cursos medios de los ríos del Estado de Acre: Yuruá, Tarahuacá, Muru y Embira.”

Desde hace una veintena de años, un movimiento de reflujo trajo a los Cashinahua al Perú donde un pueblo de unas 600 almas existe actualmente sobre el río Curanja, afluente de la margen izquierda del Purús. Parece que este movimiento migratorio del Brasil hacia el Perú está por acentuarse próximamente. Los Cashinahua consideran visiblemente que las condiciones de existencia que les son ofrecidas en el Perú son menos desfavorables que en el Brasil.”⁴⁴³

André Marce, en el mencionado libro *La verdadera bilia de los Cashinahua*, hace un puntual estudio etnográfico que es necesario tomar en cuenta. Hace una ubicación con precisión señalando que el principal territorio se ubica entre Yuruá y Curanja en Perú; Embira, sobre la frontera; Tarahuacá en Brasil. Es decir, toda In región comprendida entre S 9 15'-10 15' Y W 71 30'-72 45'.

En relación a la historia que se ha desarrollado, se sostuvo que, los Cashinahua se dedicaban a sus actividades de agricultores, cazadores, pescadores, y recolectores. No estaban, sin embargo, implantados en esos lugares sino

443 RIBEIRO, Darcy y Ruth WISE. *Ob. Cit.* pp. 15-18.

desde hacía unos siglos. Haciendo referencia a la arqueología, la lingüística y etnología, presenta datos como que ocurrido un proceso migratorio en los alrededores del Ucayali Central, región anteriormente invadida -hace alrededor de 20 siglos- por el conjunto de pueblos pana, venidos probablemente del Sudoeste. Textualmente refiere:

“Descontando el terror que les inspiraban, esos extranjeros los sedujeron: poseían, especialmente, todo un surtido de objetos fabulosos que los Cashinahua pronto consideraron como altamente deseables. Esta seducción ejercida, las falsas promesas formuladas, el propio deseo de alianza de los indios con los blancos, todo esto hizo que los indígenas se convencieran y abandonaran sus cabeceras ancestrales para ir a unir su suerte con los invasores allá, en los ríos, donde comparten hasta hoy día la vida mediocre -o miserable- de los mestizos, fascinados pero siempre frustrados por el espejismo de la opulencia amazónica.

En cuanto a la zona de las cabeceras, permanecen desocupadas desde la deserción de las tribus. Ni un blanco ha penetrado en ellas. El silencio pues, se ha cernido sobre esos lugares de valles y bosques, a menos que uno que otro grupo indígena, siga bebiendo hasta hoy el agua de sus manantiales”.⁴⁴⁴

Dentro de la cosmovisión, los Cashinahua tienen una actitud etnocéntrica cultural respecto a su hábitat, pues lo consideran como el Centro del Mundo. De allí, los cursos de agua se reparten en estrellas y fluyen hacia los confines del mundo donde, alcanzando la raíz del cielo -reino de la Tarántula mítica, señora del Frío y de la Muerte- se congelan y se reabsorben. El Sol emerge de un hueco y comienza a iluminar la tierra, recorriendo lentamente el cielo durante todo el día. Al anochecer, el Sol se hunde en otra cavidad que es como la vagina de la tierra. En efecto, al ocultarse el Sol, cuando aparece como un disco escarlata, los Cashinahua dicen que ha descubierto su glándula y que va a penetrar la tierra. Esta concepción es importante en vista que hay una analogía entre lo que significa el cuerpo humano y las facultades de socialización sexual. Como toda sociedad tradicional está en relación al primer nivel de división del trabajo, que es el del sexo, luego recién vendrá lo que es la división por la agricultura y ganadería y finalmente el de la artesanía.

Esta concepción mítica se desarrolla con el ciclo astral, dice Marcel:

444 MARCEL, André. *La verdadera biblia de los Cashinahua*. Mosca Azul, editores. Lima, 1997; p. 10.

“Durante la noche, el Sol pasa por el interior de la Tierra, hasta llegar de nuevo a su punto de partida. No olvidemos, en efecto, que la noche presenta a lo largo del año una duración igual.

Algunos Cashinahua piensan que en el curso de su viaje por el interior de la Tierra, el Sol iluminaría allá un mundo simétrico al nuestro y poblado de habitantes de toda suerte. No se trata, sin embargo, de una conjetura, pues el mito guarda silencio en lo concerniente a este eventual mundo de abajo.

Del análisis de estos hechos, se podría deducir que, en una figuración geométrica, la Tierra de los Cashinahua sería representada como una especie de disco. Del centro, nacerían todos los ríos que se deslizan hacia la periferia. Allí se anulan al entrar en contacto con la Raíz del Cielo. En cuanto al Cielo mismo tendría la forma de una cúpula donde todos los puntos son equidistantes del Centro del Mundo. Sobre esta cúpula estaría fijado el itinerario cotidiano del Sol. Cómodamente podríamos satisfacernos con esta esquematización. Pero si la trasponemos sobre el papel para someter el dibujo a un informante Cashinahua, no podremos dejar de quedar sorprendidos por su reacción. Efectivamente, admirándose de la ingeniosidad del dibujo y reconociendo que, en efecto, “las cosas deben ser así”, el informante sin embargo permanecerá cortado y avergonzado ante el carácter absoluto y rígido de tal representación. (...) Para ellos, el mundo consiste en una entidad mágica donde la vida es difusa y que, por esencia, no es absolutamente reductible a una figuración geométrica o mecánica funcional y única, que no podría sino provenir de una inteligencia soberana. Sin duda, la tierra-disco que yo les dibujaba, cubierta por la cúpula del cielo, representaba, hasta cierto punto, una visión aceptable. Sin embargo, esta representación es intuitivamente percibida por los Cashinahua como peligrosamente limitativa del sentido del cosmos tal como emana de los mitos y otros textos sagrados de la tradición”.⁴⁴⁵

Los cashinahuas explican el mundo en la existencia de dos aspectos importantes el lado visible o material y el lado invisible. El primero es dominio de los seres humanos y el segundo de los espíritus, entre los que se ubica el sueño o las alucinaciones.

Los Cashinahua reconocen que todos los seres humanos tenemos un cuerpo físico, y pero que alrededor de este cuerpo físico existen cinco espíritus. Y, estos espíritus, pueden tomar forma física, como en humanos u objetos naturales.

445 MARCEL, André. *Ob. Cit.*, pp. 10-14.

EL CICLO DE LA VIDA Y DE LA MUERTE DE LOS CASHINAHUAS

Dice André Marcel, que como dijimos, el que más ha trabajado esta etnia:

“Desde el momento de su nacimiento hasta el destete, que es bastante tarde, al niño cashinahua lo cría exclusivamente su madre, asistida por su propia madre y eventualmente por sus hermanas que viven con ellas. A medida, que se vuelven aptos para participar en la vida del grupo de los hombres, los varones son tomados a cargo por su padre y se entrenan temprano en lo que será su vida de agricultores y de cazadores. Las niñas permanecen en el hogar de su madre y se inician en las tareas de los quehaceres de la casa y en la crianza de los pequeños. La situación de la joven no se modificará en nada cuando su marido venga a reunírsele en el hogar materno. No accederá al status de mujer adulta sino progresivamente, cuando le nazcan niños. Entonces, su propio hogar se volverá autónomo y, sobre todo, cuando yernos vengan a unirse a sus propias hijas. Las relaciones sexuales premaritales no son objeto de ninguna restricción; y la virginidad no está rodeada de ningún precio. Me aventuraría incluso a decir, que ningún tabú limita la elección de pareja: Por el contrario, en relación al matrimonio es diferente: hay reglas explícitas, como lo veremos en los párrafos que dedicaremos a las mitades exogámicas.

Para los Cashinahua, pues, sexualidad y matrimonio, sentimiento y contrato social están lejos de ser percibidos como teniendo que confundirse y reducirse el uno al otro. En desquite, actividad sexual y procreación son claramente percibidos como intrínsecamente ligados, no por intermedio de una casualidad biológica, a la occidental, sino al nivel de las relaciones mágicas y espirituales.

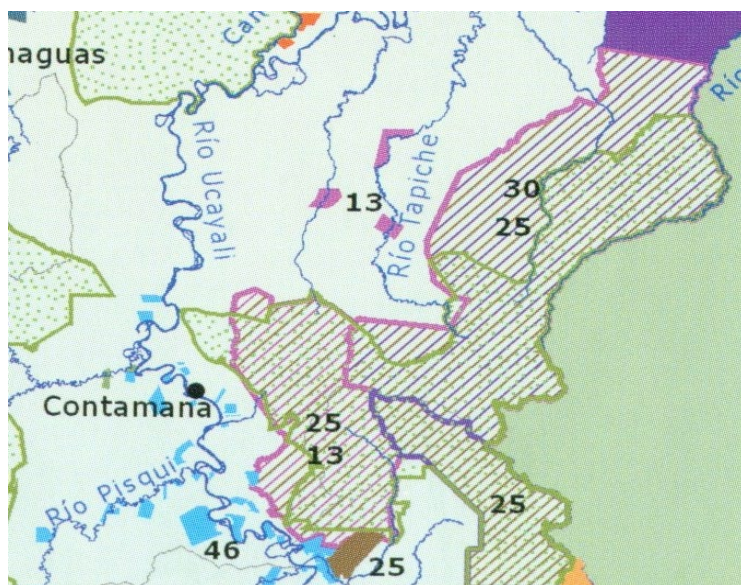
El matrimonio se efectúa prácticamente en el instante de la pubertad. Se sobreentiende, pues, que las relaciones premaritales son, lo más a menudo, relaciones prepubertarias. Nadie sueña en formalizarse. El hecho es tan insignificante que no se juzga ni siquiera necesario mencionarlo. Así mismo, no hay alusión alguna a la homosexualidad. La muerte es concebida como la fuga del espíritu fuera del cuerpo. Mientras que el alma gana la Raíz del Cielo, reino de la Tarántula mítica, el cadáver es enterrado. En esta forma, sin embargo, cuerpo y alma se encuentran reintegrados. En efecto, por intermedio de la imagen de su madriguera, la Tarántula extiende igualmente su dominio sobre el subsuelo y la Raíz del Cielo. El frío que allí existe es, a la vez, el símbolo de la muerte y de los límites de este mundo. El enterramiento del cuerpo tiene lugar al término

de un velorio fúnebre, en el curso del cual el difunto es llorado por el conjunto de sus paisanos. Nos parece del más alto interés, resaltar que la cremación de la Madre del Tigre constituye casi una descripción fiel de la cremación funeraria tal como la practican los Amahuaca, vecinos de los Cashinahua e igualmente de lengua pana. Sin embargo, entre los Amahuaca, esta práctica preludia a la del endocanibalismo. Mientras que la mayor parte de las cenizas de la pira funeraria son arrojadas al río (que los lleva, de todas maneras, hacia la Raíz del Cielo), una pequeña parte de las cenizas del difunto es recogida en vistas a una especie de comunión ritual: mezcladas con una bebida, esas cenizas son consumidas en familia, después de ciertos ritos.

Según mis informantes, tales prácticas no han tenido jamás lugar entre los Cashinahua, o se les han ido de la memoria. Sin embargo, serían coherentes en relación al resto del pensamiento de este pueblo”.⁴⁴⁶

446 *Ibid.*, pp. 28-32.

XII. LOS CAPANAHUA



13 *Capanahua*

No hay referencia documental sobre este pueblo. Los que existen son informes colaterales que tienen que ver con los pueblos circunvecinos. Por tanto, se trata de una denominación incompleta, tan sólo de un linaje de este pueblo y, además, atribuida por ajenos (en un contexto de diferenciación que a veces se ha atribuido a “mitades” o segmentos exogámicos, ya que la práctica del secuestro femenino es concomitante de la situación de aislamiento poblacional). Resulta común en las etnias de escaso contacto esta “cooperación” (así sea forzada) en proveer de esposas a otros, al agudizarse el desequilibrio entre los sexos en grupos muy pequeños. Redunda en el bilingüismo doméstico, en una mayor semejanza de los dialectos y de la cosmogonía y en la difusión tecnológica, especialmente en

las variedades bajo cultivo. Las denominaciones étnicas son, incluso, compartidas por grupos muy alejados, y no llegan éstos a identificarse-diferenciarse en su integridad de forma genérica.⁴⁴⁷

XII.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Su ubicación ribereña, en el departamento de Loreto, es en las orillas de los ríos Alto Tapiche y Buncuya.⁴⁴⁸

En el siglo XIX se inicia el primer contacto con los misioneros franciscanos. Y como otros pueblos étnicos, este grupo también fue afectado por las epidemias desde la incursión de los misioneros alrededor del siglo XX, durante la explotación del caucho.

El pueblo Capanahua sufrió ataques de otros pueblos que, motivados por patrones caucheros, los capturaban con la finalidad de que trabajen como peones, se encontraron capanahuas trabajando para un patrón en el año 1925, se calcula que sólo cien sobrevivieron. Ya en el siglo XX, ellos migraron a otros lugares, como Requena e Iquitos (Loreto); y a Pucallpa (Ucayali).

XII.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

Para ellos, también es considerada la familia como unidad social básica. Las viviendas capanahuas, albergan al menos a dos generaciones. El tipo de descendencia es vía paterna, es decir, tradicionalmente ha sido pactado por los padres y, es una práctica común que se casen y vivan en la misma vivienda de la mujer.

Los Kapanahuas como también se escribe, practican la roza y quema, siendo sus principales cultivos la yuca, el plátano, maíz, calabaza, camote, papaya, caña de azúcar, maní y piña. La caza y la pesca también son actividades tradicionales que llevan a cabo los hombres. Está generalizado el uso de la escopeta, aunque el arco y la flecha son las armas tradicionales para la caza, y el arpón para la pesca.

447 bdpi.cultura.gob.pe/alcance-de-la-base-de-datos.

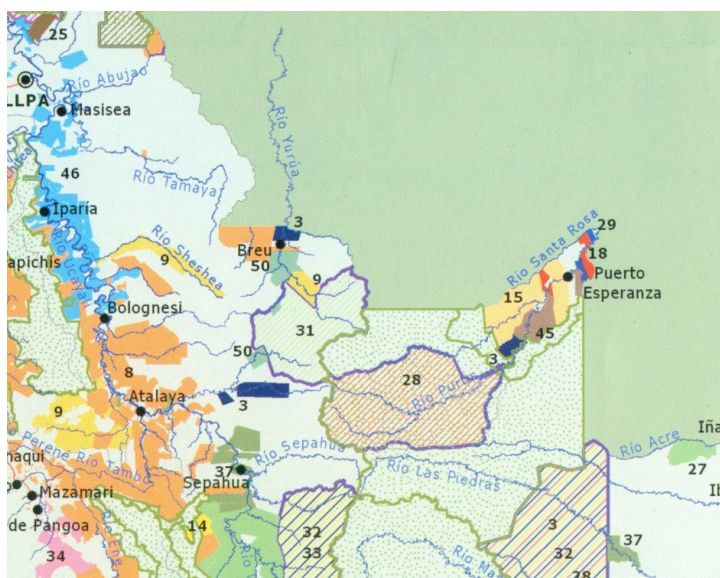
448 Según el INEI, para el año 2007, la población total de las comunidades autoidentificadas como capanahua se estimaba en 384 personas.

En la antigüedad, el hombre destacaba como líder capanahua, por ser un buen cazador después de lo cual, debía tener muchos yernos, lo que le daba poder. Solo con esas condiciones podía conducir mejor a la comunidad.

XII.3. COSMOVISIÓN CAPANAHUA

Los capanahuas construyen sus casas sin paredes, salvo donde duerme la familia, y usan hojas de palmera para los techos. Las casas se ubican a un metro y medio de altura, con el fin de que en épocas de lluvias no se inundan. Sus concepciones animistas consideran que el mundo espiritual es una amenaza real y constante, tienen temor a los espíritus de la selva, por lo cual destacan en su entorno famosos chamanes, siendo los únicos personajes quienes intentan alejar esas influencias malignas.

XIII. LOS AMAHUACA



3 Amahuaca

XIII.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Este grupo es autodenominado *yora*, se atribuye el origen del nombre al contacto (por militares que se instalaron en el territorio) con hombres del linaje del Capibara, tal como consigna el padre Álvarez Lobo.

El ronsoco es el animal mítico, del que se dice han descendido. Dicen sus mitos que podía cantar en su lengua. Quiere decir que el animal es la expresión sistemática de los hombres.

En el Perú se ubican en los departamentos de Madre de Dios y Ucayali (río homónimo), mientras que tras nuestras fronteras pueblan en el Brasil los extensos interfluvios en las cuencas del Yavarí, el Purús y el Madeira,⁴⁴⁹ han sido relacionados con los Yaminahuas.⁴⁵⁰

XIII.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

A inicios del siglo XX, el grupo Amahuaca tenía varios jefes y los grupos menores tenían un sub jefe. Es decir, se puede hablar que había una jerarquía de jefes y subjefes.

La pesca y la caza son las actividades principales como las de todo pueblo amazónico. Eso quiere decirnos que hay agricultura incipiente, de autosostenimiento, mas no de acumulación para el mercado.

El papel femenino está considerado como uno de los centrales. A ellas se refiere cuando se indica que son las que se asocia con la labor agrícola.

“El rol de la mujer es ver por las chacras, ellas también se encargan de elaborar cerámica, hilar y tejer. Siembran o cultivan (con excepción de la huaca (cube) y el tabaco, reservados a los varones por su naturaleza ritual, aunque para ello es necesario cavar hoyos profundos. Además, realizan trabajos artesanales: tejer canastas, esteras, cernidores, abanicos, escobas, y realizar confecciones muy adornadas con mostacillas (antes, de semillas coloridas y duras); los Amahuaca portan un colgante en la nariz, de trozos triangulares de concha. También llevan sombreros de madera, decorados con pieles de animales y cuatro plumas, collares de dientes de jaguar, pulseras de semillas y de dientes de mono. Estos sombreros, hechos a manera de coronas constituidas por anchas rodela de bambú, han sido conservados por los Amahuaca hasta ahora.”⁴⁵¹

También las mujeres tejían el algodón, destacando por usar vestidos tubulares

449 Según el INEI, para el 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como amahuaca se estimaba en 301 personas. En el censo 2017, se han contabilizado 411 personas, de acuerdo al INEI.

450 Al respecto, Gertrude Dole sostiene, argumentando una relación arcaica en que constituirían una sola población todos los grupos denominados nahua, que la lengua de los amahuaca es muy parecida a la de los Yaminahua, basándose en los estudios glotocronológicos de André Marcel d’Ans (1973^b).

451 CARNEIRO, Robert. Leonard. «Loggin and the patrón system among the Amahuaca of Eastern Peru», *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*: vol. 3, 1964^b; pp. 323-327 (México, 1962).

que llegan hasta las rodillas. Coloreaban la tela con achiote y también, para obtener el color marrón oscuro, era teñida de empleando una mezcla de achiote y huitoa ambos tintes naturales asimismo muy utilizados en la Amazonía, con el que los amahuacas también se pintaban el rostro y el cuerpo.⁴⁵²

La habilidad en la caza de los varones se debe a un constante adiestramiento en el tiro con arco, desde la pubertad, personalmente el cazador supervisa su confección, asociado a los tabú de género, que no deben mantener contacto con los instrumentos de caza.

XIII.3. COSMOVISIÓN AMAHUACA

Se dice que en remota antigüedad sus antepasados vivían en el Cielo, pero a causa de un gran cataclismo, el Cielo y todos sus habitantes cayeron sobre la Tierra. El sapo es el ente que permitió que de nuevo llegara la luz del Sol, por eso es que le considera deidad fuente de agua. Al sapo se le llama Hio. Conciben que en el cosmos están presentes los tres elementos claves: agua, tierra y cielo. Ellos al armonizar formaron un nuevo orden social acorde a la naturaleza.

Hay otros mitos que refieren una descendencia natural como origen:

“Los Amahuacas dicen descender de un antepasado llamado Hindachindiya, a quien consideran como su fundador.

No tenía mujer y engendró a sus hijos en un fruto, el xopa, que creció a su debido tiempo, haciéndose grande y negro.

Para salvaguardarlo lo colocó en una hamaca que tenía en su propia 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 fue el primer “miembro” de la tribu Amahuaca; con ella Hindachindiya engendró otros hijos de quienes provienen todos los Amahuacas.”⁴⁵³

Esta tradición mitológica fue reportada en informes eclesiásticos, pues en

452 bdpi.cultura.gob.pe/alcance-de-la-base-de-datos.

453 Artículo en red. *Los amahuacas*. http://eduros.webcindario.com/los_amahuacas.htm. Consultada 29 04 15.

la historia local tuvieron mucha importancia los estudios de los misioneros coloniales, como el franciscano Biedma (hacia 1686) que exploró el territorio de refugio de los pueblos Pano y halló ya aldeas de Amahuaca en los tributarios del Ucayali por su ribera oriental.

También interviene la magia en la preparación de las jornadas de cacería, juntamente con los preparativos para la expedición en el aspecto material, con el control de la calidad de su equipo (arco y flechas), el cazador debe estar en armonía con los elementos naturales que se relacionan con su actividad; los poderes de la Naturaleza dueños de los animales del bosque y su propia armonía con el dominio vital del que ha de extraer sus medios de subsistencia. En la expectativa de dominarlos, les ofrece en transacción su propia abstinencia sexual, ya que las entidades del bosque harían que temblara su pulso si antes de empuñar el arco tocara a su mujer⁴⁵⁴.

454 Se refiere a los trabajos de Juan Carneiro.









FAMILIA PEBA YAGUA

I. CONTEXTO HISTÓRICO

La familia lingüística Peba Yagua es una de las más pequeñas y está ubicada en el norte de Iquitos. La conformaron tres grupos étnicos, el Yagua, que todavía existe, luego el Yameo, extintos, y el Peba, que también están extintos. Estos grupos vivían al extremo nororiental del Perú, y se han visto muy influidos, al punto que dominan el idioma castellano. El suyo, que ha subsistido, es hablado en Brasil, Colombia y Perú. Abarcan alrededor de 5000 a 6000 mil yaguas, equivalente al 25% o 30 % de la población.

El documento oficial que pertenece al XI Censo de Población y VI de Vivienda 2007 (CPV) y II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007, identificó que la familia lingüística Peba -Yagua como que presenta una sola etnia llamada Yagua que agrupa a 5 mil 679 habitantes, los que se encuentran distribuidos en el departamento de Loreto, ocupando las provincias de Maynas (en los distritos de Indiana, las Amazonas, Mazán y Putumayo) y Mariscal Ramón Castilla (que comprende los distritos de Ramón Castilla, Pebas y San Pablo)⁴⁵⁵.

Siendo así, es importante realizar una exposición de las principales características que estamos tratando de los pueblos, en este caso de los Yaguas.

455 <http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0944/cap08.pdf>

GRUPO ETNOLINGÜÍSTICO DE LA FAMILIA PEBA YAGUA

I. LOS YAGUA



48 ■ Yagua

Según Santos Granero, los yaguas están ubicados en una gran área regional muy heterogénea en el plano lingüístico (intervienen pueblos pertenecientes a siete familias). Sin embargo en la actualidad es relativamente homogénea en el plano sociopolítico.⁴⁵⁶ El área colinda con el Putumayo, conformando

⁴⁵⁶ SANTOS, Fernando, Federica, Barclay. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Impresión. Quito. 1994. Pg.183.

una importante cadena de intercambio con otras tribus cercanas. Diríamos que se encuentran en las riberas del río Putumayo, frontera con Colombia. Los Ticuna, con los que colinda, también son parte de aquellos. Por eso se dice que comparten sus características.

Un de los que mejor ha estudiado este grupo es Chaumeil. Para él es importante reseñar que hay manifestaciones en común, tales como la existencia de clanes, es decir familias por relación consanguínea, la utilización del curare, como expresión del sistema chamánico. Pero también los Vaupés, Desana, que son los vecinos de Colombia, han sido estudiados por Alejandro Ortiz Rescaniere, Jorge Casanova, y Gerardo Reichel Dolmatoff. Estos autores han sabido sistematizar estas constantes antropológicas, mientras que Luis Calderón, ha desarrollado la visión de la antropología del desarrollo. Como característica cultural, nos reseña:

“Los Yagua combinaban, igualmente, una endoguerra selectiva dentro del cuadro de su modelo axial de intercambio (incluyendo el rapto de mujeres y la toma de trofeos humanos), con una exoguerra que estaba más allá de cualquier intercambio, sin raptos ni trofeos. Debido a ciertos aspectos, sin embargo, los Yagua recuerdan a las sociedades del Vaupés: residencia en una gran vivienda comunal (maloca), importantes rituales clánicos centrados en la iniciación masculina, presencia de máscaras (como en el caso de los Ticuna), complejo de flautas sagradas (análogas al Yurparí), jerarquía ritual y ancestralidad, entre otros. Todo esto muestra cómo los Yagua, lejos de encontrarse en un “callejón sin salida”, se insertaron durante siglos en un vasto corredor de intercambios abierto hacia el exterior. Uno se pregunta, entonces, hasta qué punto puede resultar artificial el hecho de aislar a esta sociedad de su contexto regional para someterla a las leyes del género monográfico.”⁴⁵⁷

La historia del proceso evolutivo nos arroja que al ser diezmados por varias causas, quedan como parte del subconjunto: *Peba*, *Yagua* y *Yameo*. Esta familia ha sido vinculada por algunos al tronco macrocaribe (*phylum* Ge-Pano-Caribe), pero a falta de estudios más profundos será mejor considerarla, por el momento, como una familia independiente.⁴⁵⁸

457 CHAUMEIL, Jean Pierre. *Los Yagua*. en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* por SANTOS Fernando & BARCLAY Frederica. FLACSO-Sede Ecuador. 1994; p 184.

458 CHAUMEIL, Jean Pierre. *Los Yagua*. en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* por SANTOS Fernando & BARCLAY Frederica. FLACSO-Sede Ecuador. 1994; p 186.

El mismo Chaumeil, sostiene que la lengua yagua comprende, además, varios dialectos, si de habla se trata, pues combina las referencias dialectales de los Ticuna y los Vaupés. Sostiene que las pequeñas diferencias dialectales parecen corresponder a diferencias culturales en relación, por ejemplo, a la vestimenta y adornos tradicionales, pero también en relación a sus rituales.⁴⁵⁹

Los Peba figuraron por primera vez en el diario del padre Fritz (1686-1723), más exactamente en 1693, cuando varias familias peba se refugiaron en la misión de San Joaquín de Omagua. Por entonces, los Peba estaban divididos en varios subgrupos (¿clanes?) hostiles entre sí: los Peba propiamente dichos (río Shishita), los Caumares (Cammuris, Cahumari, Caumar), los Covaches (Cahuaches, Cabachis, Cahuachis) y los Pacaya (estos tres últimos vivían en la zona del río Ampiyacu). El origen de la palabra Peba nos es desconocido. Se sabe, no obstante, que los Omagua –los Tupí del Amazonas, con quienes los Peba mantenían contacto– eran llamados igualmente por los portugueses Canga-Peba (luego Campeba, Cambeba) lo que en tupí significa “cabeza chata” (Peba = “chata”), en referencia a la costumbre ampliamente observadas entre Omagua de deformar los cráneos de los niños.⁴⁶⁰

El idioma Yagua es complejo, pero a pesar de que algunos yaguas no saben escribir ni leer, pueden resolver cálculos matemáticos mentales con total rapidez. Los Yagua aparecen en las crónicas misioneras bajo el nombre de Zava alrededor de 1735, en algún lugar del río Apayacu. Contrariamente a los Peba, con quienes estaban en guerra, los Yagua no estuvieron divididos en subgrupos. Son varias las etimologías posibles del término: 1. del quechua *yaguar*, “sangre” o “color de sangre”, expresión que puede traducir su costumbre de untarse el cuerpo con achiote; esta etimología corresponde bastante bien a la autopercepción de los Yagua, que se ven a sí mismos como “rojos”. Según Abencio Villarejo, los yaguas deberían su denominación al hecho de que usan sus taparrabos de fibra tejida, casi a exclusividad. Podría deberse a ese hecho su nombre. Otras versión etimológica es que provendría del guaraní *yagua*, “peludo, felpudo, champudo”, siempre en referencia al vestido (Villarejo 1988: 217).⁴⁶¹

459 CHAUMEIL, Jean Pierre. *Los Yagua*. en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* por SANTOS Fernando & BARCLAY Frederica. FLACSO-Sede Ecuador. 1994; p 187.

460 CHAUMEIL, Jean Pierre. *Los Yagua*. en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* por SANTOS Fernando & BARCLAY Frederica. FLACSO-Sede Ecuador. 1994; p 189.

461 CHAUMEIL, Jean Pierre. *Los Yagua*. en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* por SANTOS Fernando & BARCLAY Frederica. FLACSO-Sede Ecuador. 1994; pp 190 y 191.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Las primeras entradas a la Amazonía. Después de la fiebre de El Dorado, hacen que se señale que desde 1542, exploradores españoles lograron tener contacto con la comunidad nativa Yagua. No olvidemos que desde Quito entraron a la cuenca amazónica y navegando por él pasaron por la inmediatez del río Putumayo fray Gaspar de Carbajal y Francisco de Orellana, originándose la ruta que más adelante descubrimiento de la propia Amazonía.

Luego el proceso de evangelización hizo su parte al entrar con los jesuitas. Éstos, desde 1693, y, después, los franciscanos, trataron de persuadir a los yagua para establecerse en las misiones con reducción a poblados nuevos que fundaron en la zona y sin embargo al presentarse la amenaza de las incursiones que realizaron los bandeirantes portugueses a esas misiones en busca de esclavos. Ante tal amenaza buscaron la protección de los misioneros, habiendo sido hostiles a las misiones por estar pobladas por Omaguas, enemigos de los Yagua.

Se sabe ya que en el período del caucho se establecieron en territorio yagua muchos asentamientos gomeros, a los cuales hallaron los misioneros agustinos españoles llegados a Pebas en 1902. Ya se había, pues, producido el *boom*, y los yaguas huían a lugares recónditos escapando del trabajo esclavizado, los misioneros no tenían cómo ejercer su ministerio cristiano y se replegaron a Iquitos en 1916. Hasta los años 1932 y 1933, que se extendió el conflicto entre Perú y Colombia, la inseguridad puso en peligro su existencia, y sin embargo recibieron inesperada ayuda en la notoriedad mundial que alcanzó su tragedia como pueblo.

Aunque eran todas las etnias amazónicas las agobiadas por esta situación inhumana, que ha sido con justicia poética llamada el Paraíso del Diablo, tan solo en relación a esta etnia fueron denunciados los grandes abusos que los patronos caucheros, los madereros y los comerciantes cometieron en la Amazonía a lo largo del medio siglo en que la displicencia oficial se lo permitió. La circunstancia que permitió que saliera a luz la complicidad del Estado peruano con tal estado de cosas ilegal y extremo desde todos los puntos de vista, sobre todo la moral, fue que la empresa familiar de los Arana del Águila, que los agobiaba con un ejército de rufianes traídos de la isla antillana de Barbados (a fin de que no pudiera haber ninguna piedad con ellos) se hubiera constituido en Londres como sociedad por acciones, adoptando un nombre inglés unido

al de su dueño, Julio César Arana (con solo la inicial del segundo nombre de pila y sólo un apellido, siguiendo un uso de allá) a fin de contar con respaldo comercial; algunas denuncias periodísticas hechas en el Perú llegaron a oídos de sociedades antiesclavistas inglesas, que por motivos religiosos humanitarios hicieron presión sobre el Parlamento, al comprobar la nacionalidad de quienes estaban reduciendo a esclavos a este pueblo. Se gestó así un reclamo internacional al que el Gobierno peruano hizo oídos sordos con hipócrita conducta, pues simuló abrir investigaciones judiciales a tales criminales, pero en realidad persiguió a su propio juez nombrado al efecto (Carlos Valcárcel), quien no llegó casi a colaborar con el cónsul británico designado para levantar la información relativa a sus connacionales (Casement 1913). Ese terrible ejemplo ha manchado la historia patria, y pese a los numerosos esfuerzos por reivindicar el buen nombre no se ha conseguido, incluso ha sufrido por ello el nacionalismo tan acendrado en la región amazónica, pues la población yagua ha retornado al territorio entre los ríos Caquetá y Putumayo luego del conflicto bélico que tuvo lugar entre los dos países limítrofes, Colombia y Perú, en que se perdió, en gran medida, debido a la mala imagen internacional que cobró el Gobierno respecto del área en disputa al sobrevenir las negociaciones de paz. Incluso debió restituir a los propios Yaguas originarios de ésta, pues tales maltratadores les habían hecho regresar al río Amazonas.

I.2. CARACTERÍSTICAS Y FORMAS DE GOBIERNO

Un hecho que es digno de resaltar es el que van pasando los Yaguas, que como ningún otro pueblo ha desarrollado el turismo vivencial. Esa situación afirma los valores de la comunidad y el grupo étnico, así como desarrolla identidad obligando a reafirmar los valores al promocionarlos.

Nuevo Perú es una comunidad que se fundó en el año 1983, y que está ubicada en las orillas de la quebrada Basilio, en la provincia de Maynas, Loreto, donde mucho de ellos trabajaban con los patrones madereros. La primera familia en llegar a esta comunidad fue la del curaca. Se instalaron en el terreno ubicado por la empresa, en la quebrada Sinchicuy. Al parecer el curaca no pertenecía a esa cultura, por cuanto solo servía como nexo entre los patrones y la comunidad. Él era el encargado de hacer trabajar a los que integraban la comunidad, hacer prevalecer la paz y efectuar transacciones económicas con los extranjeros. Es así que éste personaje tiene como una de sus responsabilidades el de recibir al

turista, acompañar al guía y recibir y/o repartir la venta de las artesanías, cuando algún extranjero no pudo pagar al artesano, por problemas de dinero.⁴⁶²

La sociedad yagua se divide en clanes patrilineales, con residencia patrilocal tras el matrimonio. Relacionado con su cosmología está el hecho de que la clasificación de estos clanes reside en su asociación con categorías animistas: los diferentes clanes llevan nombres de aves, de vegetales o bien de animales terrestres. Estas tres categorías naturales (vuelo, estacionario y movilidad limitada) constituyen un principio que agrupa los clanes organizándolos en relación a ese movimiento, según un modelo de mitades exógamas. El intercambio que tiene lugar en el matrimonio de las jóvenes núbiles vincula de modo fijo los clanes de las aves, por un lado, y los de vegetales con los de animales terrestres por otro. El esquema de mitades relacionadas sigue una partición interna, los clanes de la categoría de las aves se dividen en dos subespecies clánicas, complementarias por criterio de color o tamaño, por ejemplo, un clan del Páucar Chico intercambia en el matrimonio mujeres con el del Páucar Grande y con un clan del Guacamayo Negro. Los clanes de los animales terrestres pueden intercambiar esposas con los clanes de los vegetales. La prescripción de la alianza entre dos clanes correspondientes a dos mitades definidas de este modo es un modelo preferencial de boda con la prima cruzada bilateral (real o clasificatoria).⁴⁶³

Una vez ubicada la familia del curaca, fueron llegando de a pocos otros grupos cercanos a este, mestizos interesados se acoplaron a los buenos tratos brindados en los paseos amazónicos.

Las *Cocámaras*, llamadas también casas comunales donde las comunidades yaguas vivían, casas hechas de forma ovalada con techo de hojas en forma de cúpula que llegaban hasta el suelo, y los mismos estaba ubicados a la cabecera de un río pequeño. Así mismo se construían una especie choza pequeñas donde cocinaban y están cerca de la *cocámara*. Las familias se distanciaban alrededor de dos a tres días de viaje, y en la actualidad viven bajo techo de hojas de palmera. Y, muchos de los niños ya están aprendiendo el castellano.

Su dedicación especializada, desarrollada actualmente, al entretenimiento turístico ha llevado a muchos autores, pero no a los funcionarios ministeriales

462 www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v26n26/a06v26n26.pdf Consultado 12 04 15

463 <http://atlasanatomiaamazonia.uab.cat/pdfs/PueblosIndigenasAmazoniaPeruana.pdf>

(de Cultura, especialmente, pero sobre todo los del sector gubernativo de Comercio, nunca mejor dicho) a plantearse la interrogante por la valorización diferente de la tecnología entre las culturas cuyo encuentro tiene lugar en las visitas; es claro que en esas actividades logran los indígenas continuar su forma de vida, aunque sea en medio de una dramatización interesada en la que el objetivo de ambas partes es distinto, pero coinciden en el de lograr subsistencia dentro del mismo mundo, incluso cuando se da el turismo en la modalidad vivencial, en la cual el respeto por las construcciones culturales tiene mucho mayor importancia. El sistema chamánico ha sido el gran protagonista, mientras que el interés por la naturaleza y su correlato de adaptación cultural no llega a adquirir tanta presencia debido precisamente al empobrecimiento absoluto del medio ambiente, que hace imposible la continuidad de las prácticas de cacería, de cría en cautiverio de animales silvestres o de su observación en estado libre, al igual que la flora y su aprovechamiento, en todo lo cual la población nativa tendría ciertamente grandes oportunidades de complacer la curiosidad de los visitantes, puesto que en ello se basa su interés. Esta lamentable situación se debe a las aglomeraciones que, paradójicamente, son el factor que hace posible atraer turismo.

El aspecto de las valoraciones reviste, desde el punto de vista cultural, una máxima importancia, puesto que es el factor trascendente en la organización de la mentalidad. Éste está constituido por una definida percepción del medio ambiente y por un sistema de valores que estamos todavía lejos de interpretar convincentemente. La clave para acercarnos al mundo cognitivo de los amerindios es el estudio de su cultura material con el fin de obtener calas suficientes para poder describir aquellos valores, tratando de captar el mensaje de los objetos por sí mismos dentro de su tradición.

El gran motor del sistema valorativo vigente en la vida de los nativos es su percepción estética, de ahí que les resulte tan fácil encantar al turismo y, en consecuencia, desarrollen tal actividad con soltura. Los objetos de valor que elaboran y aprecian no ostentan el mayor coste en los materiales de su confección, antes bien se trata de materias comunes, aunque exóticas, y por tanto el sentido práctico propio de la racionalidad occidental puede verse defraudado por la simplicidad de sus enseres, aunque es claro que al mismo tiempo quien se acerca a su mundo material se ve prontamente deslumbrado por la ostentación de objetos deslumbrantes. Su escala de valores propia, pues, toma en cuenta ejes muy personales de su cultura en cuya presencia el testigo siente desconcierto y atracción, apreciando su gran valor simbólico y la vigencia de una prestigiosa

realidad en que rigen normas insólitas. Similar efecto tendría, estamos seguros, la hoy inaccesible contemplación de su universo mental: literatura, religión o la simple realización técnica de enseres revisten en la profundidad de las creencias y prácticas relacionadas una alta sofisticación, sin paralelo en el Viejo Mundo, logrando un cierto estilo que impresiona por hacer uso de distintos sistemas de uso de colores, diseños lineales, o sonidos. Explorarlo es el objetivo de nuestro empeño etnográfico, porque solo enriqueciendo con esos conocimientos la relación de los pueblos amazónicos con la sociedad occidental será viable la armonía en su desarrollo.

Los modernos sistemas de gobernanza tratan de establecer entre los pueblos indígenas amazónicos los instrumentos elaborados para gestionar territorialmente sus recursos, pero responden a crecientes amenazas que amagan desarticular las formas tradicionales de regulación, organización y manejo de esos territorios. Tales instrumentos se han hecho necesarios, evidentemente, por el manejo dirigido externamente del contexto cada vez más dinámico de inserción globalizante; lo mercantil impone objetivos de desarrollo, y éstos van decantando afectaciones al entorno por las necesidades surgidas en medios ajenos al natural que representa la Amazonia con sus poblaciones tan bien adaptadas. Son pulsiones nuevas, de difícil inserción porque devienen en urbanas y, por tanto, incongruentes con el medio. Ante su presión se constituyen nuevas formas organizativas debidas a un impacto del desarrollo que debemos conciliar con la conservación de los recursos naturales.

I.3. ACTIVIDAD ECONÓMICA

La pesca en esta comunidad, era muy escasa por el bajo número de peces en la zona y la caza es nula por ausencia de animales. Muy aparte del turismo, y la venta de artesanías, la familia Yagua, se dedicaba al cultivo de productos de la huerta, con trabajo intensivo del varón para abrir en el monte el rozo suficiente y el cuidado permanente de la mujer que se hace cargo de la producción, tanto que la chacra llega a formar parte integral de su vida, pues en ella se centran sus expectativas personales, la manutención de sus seres queridos y hasta el futuro de sus relaciones domésticas; sin embargo, las decisiones respecto del manejo son del esposo, que ejerce la propiedad.

I.4. COSMOVISIÓN YAGUA

Existían ciertos conflictos, dentro de la comunidad Nuevo Perú. Uno de ellos eran los rituales yaguas que se realizaba antes, como por ejemplo el *Mayantú*, al que muchos de los mestizos llamaban el ritual del diablo, para celebrarlo se necesitaba una serie de insumos que ya no tenían.

Existieron cambios externos, pero que a decir verdad no perjudicó las creencias religiosas, mezclas del animismo y el teísmo. Uno de los mitos era que llamaban al Creador y a la Luna a un “Nuestro Padre”, refiere el papel de las entidades cósmicas y sus orígenes. El Sol y estrellas también jugaban un papel importante en la creencia Yagua. Además la creencia de que existían seres que podía hacerles daño, como un demonio que podía ser visito porque tenía un pie torcido, se creía en los espíritus y demonios, que habitaban en la selva y cerca a los ríos. Y los asociaban a los animales como a la boa, jaguar, hormigas y el cóndor:

Es así que, la cosmología Yagua, es muy compleja y estas se aprecian a través de la mitología animista y espiritual. Claro ejemplo es la brujería, practicada en las comunidades yagua y mestiza, pues una comunidad que no tenía un brujo se consideraba frágil. Siempre la dualidad del jefe guerrero con el jefe chamán está presente. Y para que alguien se convierta en brujo, tenía que recibir varios meses o tal vez años de educación, por parte del brujo con experiencia. Es preciso agregar, el cóndor también es considerado un mito importante en la comunidad yagua, igual que las quechuas, probablemente por influencia quechua, gracias al afluente de los ríos, y por otro lado la presencia de la evangelización jesuita, con hondo contenido andino. Las drogas alucinógenas son otro componente, como técnicas de curación de las enfermedades, técnicas de análisis y saber los secretos del mundo espiritual. Existen dos clases de brujos:

- Los curanderos: los que hacen el bien, son positivos.
- Los hechiceros: echan maldiciones de enfermedad o muerte contra las personas que pudieran impedir su poder curativo. Son “maleros” en cuanto les rodea la fama de las realizaciones mágicas que en la civilización occidental se atribuyen al destino, mientras que para los amazónicos se trata de decisiones racionales de un intermediario de los poderes fácticos del mundo, dispuestos por la voluntad del shamán a intervenir.

En la actualidad, la mayoría vive en pequeños grupos familiares, pero aislada cada unidad familiar, en la ribera de los cursos de agua, en casas cuadradas construidas sobre pilotes y pequeñas, techadas de hojas cuyo piso es de corteza de palma, deben dormir dentro de mosquiteros. Viven a menudo mezclados con mestizos cuya cultura están adoptando. A muchos de los niños se les enseña sólo castellano.

Clausurada la época histórica de la fiebre del caucho, los patrones se volcaron a la producción de maderas finas, barbasco, balata, zarzaparrilla, leche caspi y pieles, de acuerdo a sucesivos *boom*, siempre con los yaguas como mano de obra. Durante la séptima década del pasado siglo por efecto de la nueva legislación de corte avanzado en la defensa de los pueblos nativos, se reagruparon y sedentarizaron los yaguas en comunidades nativas, iniciándose así un proceso de campesinización que caracteriza su lenta inserción dentro de la economía regional.⁴⁶⁴

464 Puede verse para complementar este rubro:
www.sergireboredado.com/esp/rpv/amazonasperu/infoamazonasperu.ht











FAMILIA QUECHUA

I. LOS LAMISTOS (QUECHUA DE SAN MARTÍN)

Es el conjunto de comunidades asentadas en los fértiles valles del Huallaga y el Mayo (además del Cainarachi, el Shanusi y el Sisa, territorio de los motilonos históricos) donde desde los tiempos de la colonización misionera se operó un feliz sincretismo de los grupos que ocupaban las áreas del piedemonte con esta presencia invasora antigua. El traslado de poblaciones auxiliares con el fin de dominar territorialmente por la división creada entre originarios y forasteros reprodujo, en cierta manera, la incaica política de *mitmas*, pero la resultante integración cultural contradice los propósitos de tal división. Aunque la autodenominación propia de los Lamistos: Llacuaz (‘Advenedizo’), refleje esa situación originaria, compartieron con los grupos llamados Suchichis, Tabalosos, Cascabosoas o Chazutas (Churutinas para los jesuitas), además de su estratégica ubicación entre pasos interfluviales, la importancia de poseer una mina de sal, y así los Pandules, Jaumuncos, Asifuynes, Muniches, y Payanzos se asimilaron por completo a los andinos, adoptando el idioma y la organización por efecto del trato comercial que los misioneros estimularon. En este asentamiento, Lamas, se reunió un conjunto múltiple.

En una estrategia de tenaza descendieron a la Amazonía los españoles con “entradas” desde Huánuco y de Cajamarca (por la vecina región de Chachapoyas), por Cuenca y por Loja, desde Quito en última instancia (recordemos que, al decir del padre Regan, es imposible que la fallida entrada a la Amazonía de Gonzalo Pizarro haya sido realmente siguiendo la cuenca del Napo, pues lo

dilatado de su camino en los interfluvios norteños señala que descendió por el Putumayo, y la presencia de tres islas avistadas y consignadas en su crónica por fray Gaspar de Carvajal, tantas veces citado, dominando la desembocadura de éste en el Amazonas lo remarca) avanzando para sujetar a servidumbre, con su superior armamento, a muchas poblaciones hasta ese momento libres. Fundada Moyobamba (por Alonso de Alvarado, en 1540, que la bautizó Santiago de los Ocho Valles de Moyobamba), Martín de la Riva Herrera, gobernador de Cajamarca, estableció en 1656 el fuerte de Lamas, llamada luego la ciudad de Triunfo de la Santa Cruz de los Motilones y Lamas. Se amplió el dominio colonial a la cuenca del Marañón con la creación de la provincia de Maynas.⁴⁶⁵ En *La conquista de los motilones, tabalosos, maynas y jibaros*, compilación hecha por Santos Granero para la colección Monumenta Amazonica, en su serie Conquistadores, encontramos documentos referentes a las cuatro expediciones de conquista tardías, pero sucesivas, que éste realizó (entre 1653 y 1657), a la selva nororiental.⁴⁶⁶ Inclusive, se trata de una fuente muy esclarecedora por los memoriales de protesta por ellas que presentaron al gobierno colonial los encomenderos ya beneficiados por el trabajo y tributos de pueblos misionales ubicados en el trayecto, es decir, la Jibaria, perjudicados por aquellos intentos de expansión. Entre informes de logros y autoadjudicación de méritos, el relato testimonial del propio “conquistador” Martín de Rivas, quien como corregidor de Cajamarca las organizó empeñosamente, ilustra la continuidad física de una extensa región intermedia entre sierra y selva, conocida desde la antigüedad como Chachapoyas, a causa de reconocerse esa unidad. Esclarecen las relaciones entre vecinos, jesuitas y encomenderos (estos rentistas ausentes) y permiten conocer de primera mano las visicitudes y objetivos, además de las abiertas intenciones crematísticas, que significó aquel postrer intento de conquista (y hasta posibilitan colocar entre comillas este término, que le queda demasiado grande) o el alcance de las disposiciones gubernativas, caracterizables como feudalidad. Pretendiendo “pacificar” las regiones que abarcan las hoyas de los ríos Huallaga, Santiago, Tigre, Pastaza y Alto Marañón, y atribuyéndose proyecciones a los espacios comprendidos entre Cajamarca por el oeste e Iquitos por el este, don Martín de la Riva Herrera hizo la guerra a aquella nación independiente (tras veinte

465 Existen diversas referencias electrónicas que bien pueden complementar estas informaciones, como:
<http://www.enjoyperu.com/lo-nuevo-en-enjoy-peru/lamas-los-motilones-y-sus-ancestros.htm>
http://www.peruecologico.com.pe/etnias_quechlamista.htm
www.oocities.org/conviven/lamas.html.tmp

466 RIVA HERRERA, Martín de la. *La conquista de los motilones, tabalosos, maynas y jibaros*. Compilación, edición crítica e introducción de Fernando Santos Granero (Serie Conquistadores, t. II). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía CETA. 2004.

años múltiples de rebelión, entre 1579 y 1599) e intentó compelerlos a seguir trabajando esclavizados en los placeres auríferos de los afluentes del Marañón, como lo había hecho hacia 1542 el capitán Juan Salinas Loyola, quien penetró con fuerzas españolas al socaire de la evangelización que pretendía reducirlos a poblados para que se vieran obligados a ello.⁴⁶⁷

Esta nación arcaica propuesta por arqueoetnógrafos, Jibaria,⁴⁶⁸ está comprendida en el concepto español de ceja de montaña, en la práctica difícilmente distinguible. Es el antepaís amazónico con proyecciones fluviales y comunidad cultural pese a la división en pueblos, pues su comunicación por la contigüidad y falta de solución de continuidad permitió durante las épocas ancestrales la presencia del mundo amazónico en las regiones inmediatas, incluso la costa pacífica.

Los jíbaros que rechazaron a los gambusinos convivieron con pueblos quechuizados por los incas, es decir, por los propios quechuas andahuaylinos que a éstos se opusieron ancestralmente y se retiraron, arrollados, hacia el norte al consolidarse su dominio. Acerca de aquella realidad también nos ilustra una lectura tardía, del colaborador del obispo trujillano Martínez Compañón, su sobrino Juan Ignacio de Lequanda,⁴⁶⁹ su estrecho colaborador durante su juventud, en que fue su secretario personal durante la famosa visita pastoral administrativa en el extensísimo obispado (a pesar de la cual, con relación al origen de muchos problemas amazónicos, debemos señalar que está en la limitación de esas demarcaciones de base eclesiástica), pues se constituyeron relaciones territoriales excluyentes: por un lado curatos (o doctrinas, según lo entendían por entonces, la diferencia está en el poder conferido a los curas para obligar a los cristianos a concurrir a la dogmatización forzosamente, lo que no pude hacer un párroco) y por otro las misiones (llamadas conversiones, que fueron más de lo mismo). Queda claro que los espacios diferenciados del país tuvieron relaciones de poder y fiscales ceñidas al concepto de dominio forzado. Tal diferencia es obvia en el propio Mapa topográfico del obispado de Truxillo del Perú, preparado por Martínez Compañón para acompañar a su magna obra proyectada. Fue descubierto en la copia incompleta, solo dos carpetas, publicada

467 SALINAS LOYOLA, Juan de. [1558]. «Descubrimientos, conquistas y poblaciones», *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, editor, tomo IV. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. 1965.

468 HOCQUENGHEN, Anne Marie & Irene Bellier. 1987

469 LEQUANDA, José Ignacio de. "Descripción geográfica de la provincia de Chachapoyas". *Mercurio Peruano*: 2-5 ago, ff. 214-229 (Lima: Sociedad Amantes del País). 1792.

en Lima por Macera y otros en 1997.⁴⁷⁰

Si en el asentamiento de Lamas radicó el poder militar que hizo posible la sujeción, hoy por paradoja al andinizarse más aún el área debido a la migración de campesinos expulsados de la sierra, es el punto donde los rasgos amazónicos persisten mejor adaptados al contacto intercultural. El número poblacional de la etnia se calcula hasta en veinte mil personas. Otros pueblos similarmente quechuizados en esa época en la banda izquierda del Marañón (entre el Morona y el Napo) recibieron colonos trasladados desde áreas altas cercanas (las hoy ecuatorianas Loja, Cuenca y Quito), con igual absorción por la población andina conservando la mayor parte de sus rasgos, pero no adoptaron tan completamente, ni tantos, de los elementos “civilizados”, ya que la red de ciudades situadas en la ruta a la costa determina que predominen las relaciones urbanas en las áreas así articuladas. El comercio tuvo mucha mayor importancia y las poblaciones indígenas desempeñaron en él un papel indispensable, como especialistas en el transporte, tanto fluvial como terrestre, y por lo tanto se integraron a un circuito económico.

Cosmovisión

Las tradiciones locales se insertan en la historia andina, señalando que sus ancestros provinieron de mucho más al sur que la provincia serrana inmediata. Se vinculan, por la recreación del antiguo relato del autoexilio de los chancas del centro del Tawantinsuyo a la selva guiados por su jefe traicionado Anco Huallo, con la trágica historia del imperio inca. En correspondencia a este imaginario, así se ha bautizado al aïllo más prestigioso, reivindicando la pertenencia al mundo andino con un toque romántico.

Sin embargo, se advierte la impronta idiomática del substrato lingüístico anterior de los motilones, a pesar de haberse estas poblaciones asimilado, en cuanto a la lengua, a sus vecinos, adoptando la de los grupos dominantes, y que persisten, así mismo, rasgos típicos de la selva en el folclor y usos, los cuales muestran el carácter adaptativo de la asimilación. En los nombres de muchas de las localidades de la región San Martín que habitan, como Sisa, Saposoa, Piscoyacu, Lamas, Caynarachi, Cuyumbuqui, Shanao, Tabalosos, Shamboyacu, Chazuta, Shapaja, Shunte, Uchiza o Cumbaza vemos la amplitud de su

470 MACERA, Pablo; Arturo JIMÉNEZ BORJA & Irma FRANCKE. *Trujillo del Perú*, Baltazar Jaime Martínez Compañón, acuarelas. Siglo XVIII. Lima: Fundación del Banco Continental, 1997; p. 254.

onomástica vernácula.

Familia

Se constata en los censos poblacionales que los asentamientos lamistos presentan una densidad mayor a la usual en la Amazonía, pese a conservar el modo de distribución dispersa, pues muchos superan los cuatrocientos habitantes y más. La residencia postmatrimonial es virilocal, componiéndose la población de mitades endógamas al uso andino.

Organización

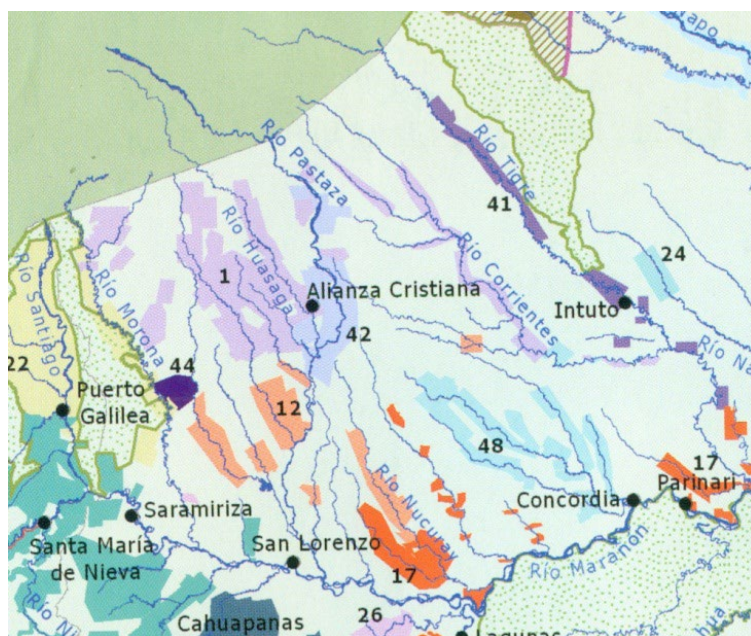
El ayllu, es decir, los parientes consanguíneos de ego por ambas ramas, es la base de la organización social y su extensión se denomina barrio. Son unidades localizadas y pueden contar con un shamán. Los derechos al uso de la tierra y a los instrumentos de trabajo son transmitidos por línea varonil, al igual que el nombre familiar, apellido, y las hijas reciben enseres caseros de su madre. La oposición entre las mitades se manifiesta en luchas rituales, batallas en las que se alían los ayllus de una parcialidad contra los de la mitad opuesta, reforzando la lealtad. El matrimonio entre primos cruzados está prohibido, aunque la terminología de parentesco distingue entre ellos, señalando que anteriormente tuvo importancia la distinción.

Producción

La merma de las especies de carne ha hecho disminuir la importancia de la caza, pero la pesca sigue siendo muy practicada, en especial aprovechando la oportunidad que proporciona la migración de desove de los peces (*mijano*) que recorren los ríos aguas arriba saliendo de cochas y quebradas con el aumento del caudal de las aguas. Así, boquichicos, pacos, palometas, gamitanas, lisas, sábalos y otras especies pueden ser capturados con facilidad en los pasos estrechos de los pongos.

La horticultura de roza y quema predomina en la economía, con yuca, maíz, frijol y palmito como base alimentaria y se producen para el comercio el plátano, el café y el tabaco en plantaciones pequeñas; la recolección ya no se practica. Han cobrado auge, con técnicas modernas, la crianza de aves de corral y de animales menores, así como la cría de ganado vacuno y aves de corral para ser comercializados en Tarapoto o Campanilla.

III. LOS QUECHUAS DEL PASTAZA



42  *Quechua, Pastaza (Kichwa)*

La amazonía peruana alberga a quechuas, que históricamente han venido desde la influenciade los Incas y luego del proceso de evangelización. Pese a que muchos digan que no tienen registro en las crónicas misionales del siglo XVIII. Recientes estudios demuestran que ha existido contacto con los Incas, debido a que Huayna Cápac tuvo como intención la conquista del anti, entendido como la zona oriental de la amazonia. Es probable que los rezgos hayan quedado como muestra de esta presencia.

Los Quechuas, quichuas o kichwas, son los herederos de una cultura ancestral. Los hay en las sierras tanto peruanas como ecuatorianas. Empero también los que hay en la Amazonía, aparte de los lamistos, habitan en la cuenca del Pastaza del Perú y Ecuador, en una misma vertiente. De otro lado también hay en la zona peruana de San Martín y también en Madre de Dios.

El pueblo Quechua o Kichwa está compuesto por aquellos descendientes de pueblos indígenas amazónicos que fueron ‘quechuizados’, primero por los Incas, luego por los misioneros que incursionaron en sus territorios desde el siglo XVI. La lengua quechua se implantó sobre diversos pueblos, ocasionando la desaparición de muchas lenguas originarias y, en otros casos, reduciendo su uso a unos pocos individuos.

De acuerdo al Ministerio de Cultura, es posible diferenciar cuatro grandes grupos que componen el pueblo kichwa; estos se ubican en tres departamentos del país:

1. Los Kichwa del río Napo y los de los ríos Pastaza y Tigre, asentados en el departamento de Loreto.
2. Los Kichwa lamistas o de Lamas, en el departamento de San Martín.
3. Los Kichwa de migración histórica, conocidos como santarrosinos, en el departamento de Madre de Dios.

Hoy en día, el kichwa es comúnmente hablado no sólo en la selva y las montañas ecuatorianas, pero también en todos los países limítrofes. La extensión de su influencia explica que existen numerosos dialectos y grandes diferencias entre las culturas de las comunidades quechua. Estas diferencias se expresan por la precisión de su origen geográfico (así, los indios kichwas del río Napo).

Como origen lingüístico existen cuatro hipótesis sobre el origen del quechua: la primera es la hipótesis amazónica, la segunda la hipótesis serrana, la tercera es la hipótesis costeña y, la última, la hipótesis quiteña. Veamos la hipótesis que señala su origen amazónico.

Esta hipótesis surge en 1976 y se la debemos a William H. Isbell quien se basa en información de corte arqueológico y arquitectónico. Esta teoría propone que el origen del quechua tiene lugar en la ceja de selva, específicamente, en

las zonas comprendidas entre Chachapoyas y Macas, al norte del Perú, en Amazonas. Se fundamenta en la difusión de un estilo cerámico y la adaptación del cultivo del maíz en territorio propiamente andino. Sin embargo este planteamiento no es del todo válido en tanto hay otras hipótesis con mayor sustento como lo sostenido por Rodolfo Cerrón Palomino, para referirse a su origen costeño, previamente a que existiera el aimara como lengua principal venido del altiplano.

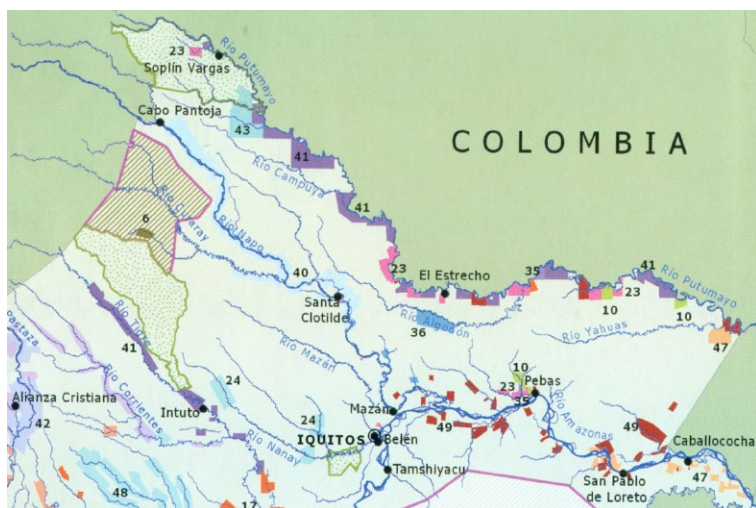
Cuando hablamos de los quechuas, también es necesario hacer referencia a los del Pastaza. El río Pastaza nace en la meseta ecuatoriana, en la confluencia del río Patate y el río Chambo, al pie del volcán Tungurahua, próximo a la localidad ecuatoriana de Baños (provincia de Tungurahua). Discurre por la meseta y logra atravesar entre gargantas la cordillera Oriental de los Andes, donde forma la cascada o catarata de Agoyán, de 60 m de altura, donde ahora se encuentra la Central hidroeléctrica Agoyán.

El río Pastaza (antiguo río Sumatara) es un largo río sudamericano de aguas blancas que discurre por Ecuador y el Perú, un afluente del río Marañón. Tiene una longitud de 643 km, de los que unos 370 km³ discurren por el territorio amazónico del departamento de Loreto en el Perú.

Sigue en dirección sureste por la amazonía ecuatoriana, en un largo tramo en que su curso constituye el límite entre la provincia de Pastaza y la provincia de Morona Santiago. En este tramo recibe varios afluentes importantes, por la derecha el río Palora y por la izquierda, primero el río Capahuari y luego el río Bobonaza, inmediatamente después de un corto tramo en el que el curso del Pastaza forma la frontera natural entre Ecuador y Perú.

Tras recibir el Bobonaza, se interna en el Perú por el Puesto Bobonaza, fluyendo en dirección Sur, a través de las llanuras de la Amazonía Peruana. Cruza primero la localidad de Nuevo Andoas, y luego Andoas, Sobaloyacu, Ullpayacu, donde recibe por la derecha al río Huasaga. Aguas abajo recibe también por la derecha al río Huitoyacu y al río Rimachi y tras pasar por San Ramón, desemboca en el río Marañón en un punto cerca de 95 km al oeste de la desembocadura del río Huallaga.

IV. LOS QUECHUAS DEL NAPO



En tanto son quechuas, es importante hacer notar que este pueblo quechua se distingue de los otros por su sola denominación. Se llaman a sí mismos como Naporunas. Bien sabido es que runa en quechua es gente, persona. Y Napo es la referencia del lugar por eso se les llama Naporunas. Las gentes del Napo.

Ha merecido varias publicaciones como los de Lucas Espinoza Pérez⁴⁷¹, S. J. Jouanen⁴⁷², fray Javier Montoya,⁴⁷³ el reconocido padre Uriarte,⁴⁷⁴ mereciendo

471 ESPINOSA PEREZ, Lucas. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano*. Madrid. 1955.

472 JOUANEN, S.J. *Los jesuitas y el oriente ecuatoriano*. Editorial Arquidiocesna. Guayaquil. 1977.

473 MONTOYA SANCHEZ, Fray Javier ofm. *Antología de creencias, mitos, teogonías, leyendas y tradiciones de algunos grupos aborígenes colombianos*. Concejo de Medellín. 1973.

474 URIARTE, S.J. *Diario de un Misionero de Mainas*. Madrid, 1952.

especial atención Juan Marcos Mercier, quien ha escrito el clásico libro *Napurunapa Rima. Nosotros los Napo runas. Mito e historia*. Una recopilación puntual bilingüe quechua y español sobre la cultura quechua del Napo.

Es importante señalar que este grupo etnolingüístico está ubicado en el distrito del Napo, creado como tal el 1943, en la provincia de Maynas. Los últimos censos, considerando el de 1993, al que debe sumársele el de 2007, hacen un promedio de más de 13 000 personas, de los cuales la mitad es indígena. En esta área se registra a los Huitoto, Arabela y a los Orejones. Este último grupo tiene que ver con lo que históricamente encontramos en el Incásico los Orejones del Cusco.

Todos los tratadistas sobre los pueblos quechuas, que no son pocos, coinciden que los Quechuas o Quichuas (para la zona ecuatoriana) provienen de diversos pueblos ancestrales de la cuenca como los Omaguas-yetes, los Záparos, los Encabellados, los Abjiras, los Payaguas, los Ciecoyas, Icahuates, Guaciguagues, Ciguagues y Masamaes.

Los Naporunas, por su ubicación en la parte alta nororiental sufrieron los embates de la política extractiva del caucho con su consecuente régimen de esclavitud. No solo diezmó la población, sino que en sus relaciones económicas estableció el enganche y el endeudamiento.

En la actualidad los Quichuas del Napo enfrentan de manera intensa nuevos procesos sociales y por ende con nuevos actores. No obstante, es destacable que se mantiene esta relación dual, de doble orientación, si se quiere ambigua, de afectados y partícipes de las vulneraciones. En los últimos años se ha ido deteriorando otras dimensiones territoriales importantes como la espiritualidad, la intangibilidad, la recuperación territorial, etc. mientras que se ha ido privilegiando el aspecto económico y productivo del territorio. A pesar de todo ello los Quichuas aún conciben la existencia de sus seres espirituales en su medio ambiente, en el que el Shapingo, considerada madre de las plantas y los animales, ocupa un prominente lugar.

Cosmovisión

Entendido como la forma de explicar los orígenes de la cultura, tienen peculiar forma de narrar sus propios orígenes:

“Nosotros hemos vivido en tiempos del Dios *Churi*. Nuestros abuelos en el pueblo de Concepción eran gente buena, inteligente. AL principio había muchos Supays antropófagos –comían gente– pero cuando aparecieron los padrecitos bendiciendo, entonces los Supays fueron desapareciendo. Los diablos tienen miedo cuando “hacemos una cruz”. Ahora no se sabe de ellos.

En las cabeceras de los ríos hay muchas caídas de agua. Allí en los grandes cerros, dentro de las cascadas, en cuevas está el pueblo de los Supays. Por donde se anda se topa con espíritus.

Esos padrecitos sabían muy bien nuestro idioma Kichwa. Venían para las fiestas y aconsejaban lindo a los *runas*. Todos rezaban, sin necesidad de saber leer. Además el padrecito enseñó a los sacristanes a rezar. Mi padre difunto era sacristán, él rezaba de memoria; todo sabía rezar.

Si hubiera vivido mi padre, también yo hubiera aprendido. Cuando yo era muchachito y podía pensar un poco, en el tiempo del caucho, me hizo andar en el monte, en las noches me hacía rezar. En ese tiempo murió. Después ¿Quién me iba a enseñar?”⁴⁷⁵

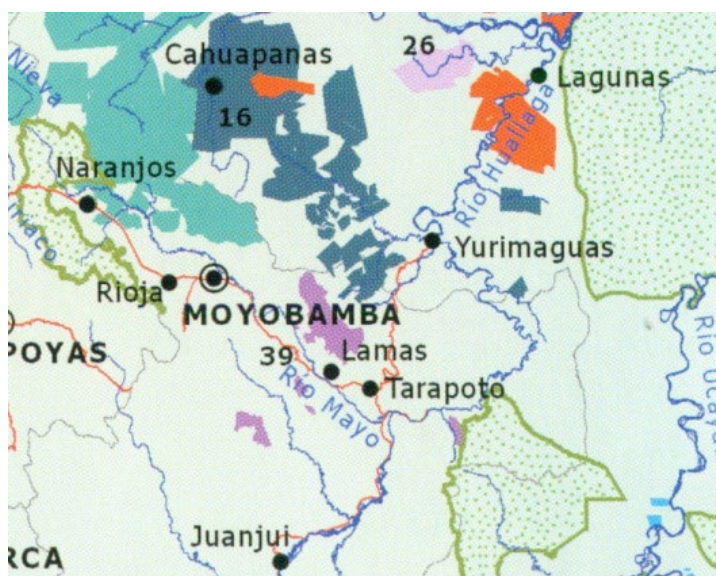
No debe descartarse la situación económica de estos pobladores. Las cifras de la pobreza son importantes:

Según el informe Evolución de la Pobreza del INEI (INEI: 2011) el departamento de Loreto, donde habitan los quechuas del napo, se ubica en tasas superiores al promedio nacional de pobreza (49.1%). Por otro lado, el Informe de Desarrollo Humano del PNUD 2009, clasifica a Loreto como uno de los 5 departamentos con menor Índice de Densidad del Estado - IDE (0.539), es decir que, en Loreto el Estado no cuenta con las capacidades suficientes para cumplir con los fines en relación al desarrollo humano (PNUD: 2009) de los pueblos de la región, en ese sentido, no puede suministrarles elementos, bienes, servicios y funcionamientos (Ibid.) que consoliden al mismo.⁴⁷⁶

475 MERCIER, Juan Marcos. *Nosotros los Napo-runas. Napu runapa rimay. Mitos e historia*. Libro de lectura N° 3. Publicaciones CETA. Iquitos. 1979; p. 244.

476 <http://vigilanteamazonico.pe/pueblos-indigenas/el-pueblo-kechwa-del-napo.html>

IV. QUECHUAS LAMISTAS



39  *Quechua, Lamas (Quichwa)*

Según el censo del INEI 2007, el pueblo Quechua de Lamas tiene una población de 16929 personas, lo que representa el 1.2% del total de población indígena del Perú. Este pueblo está ubicado principalmente en la región de San Martín.

En la actualidad el imaginario colectivo de los Quechuas de Lamas define su identidad ancestral, a partir de una filiación pre-hispánica con los Chankas, quienes se supone se instalaron en la zona en la época incaica. Verdad o mentira esa asociación con el pasado sureño los acerca a otros mitos fundacionales, como que tienen la matriz en el área andina. A diferencia de los del Pastaza y

de los del Napo, estos tienen mayor vinculación social y comercial con los de la sociedad nacional y por ende con colonos, con quienes recrean los mitos de origen. Según algunas fuentes históricas y sobre todo cronistas que aluden a la presencia hispana a partir de la penetración religiosa a las misiones de Maynas, se dice que para el siglo XVIII, en la zona existían alrededor de doce pueblos indígenas, entre los cuales estaban los Lamistas. La fundación de Moyobamba habría marcado una etapa de cambios. Recordemos que tal ciudad fue fundada entre 1533 y 1539, y aquella época se interrelacionaba con la de la fundación de las misiones aventureras de Gonzalo Pizarro para 1540, que desde Quito logró penetrar la amazonia en la búsqueda de El Dorado, que finalmente concluyó con el descubrimiento del Amazonas.

Sirvió tal ubicación para el asentamiento de los quechuas en Lamas. Waldemar Espinoza Soriano, indica que la presencia de los quechuas en esta zona se debe principalmente a la política de los mitimaes, o mitmacunas, especialistas en artes de la agricultura, ganadería y otras artes, que tenían la misión de asentar bases poblacionales y culturales, en este caso desde la política expansionista Inca; aunque otros dirán que esta política se había difundido con la presencia de los chankas.

Los datos son elocuentes. Una vez asentada la política colonial, se fundaron las confesiones religiosas, y pueblos como Lamas (en octubre de 1656), Rioja (1772) y Tarapoto (1782), años en que también franciscanos y jesuitas estaban en la zona. Estos asentamientos poblacionales fueron los núcleos desde donde se difundieron la religiosidad y el comportamiento cultural. Con el tiempo esto varió, se asimilaron patrones distintos. Las naturales enfermedades introducidas por agentes externos disminuyeron el flujo poblacional, así como fue introduciendo elementos ajenos culturalmente hasta convertirse en una sociedad distinta. Se dice que así fueron los diferentes pueblos indígenas, reducidos demográficamente y territorialmente asimilando la lengua y los patrones de poblamiento cultural.

No debe sorprendernos que los componentes culturales como cosmovisionales andinos se presenten en Lamas. En su plaza central guardan una imagen de la despiojada, en clara alusión al mito de los animales que son propiciatorios, como muestra de lo que decimos.

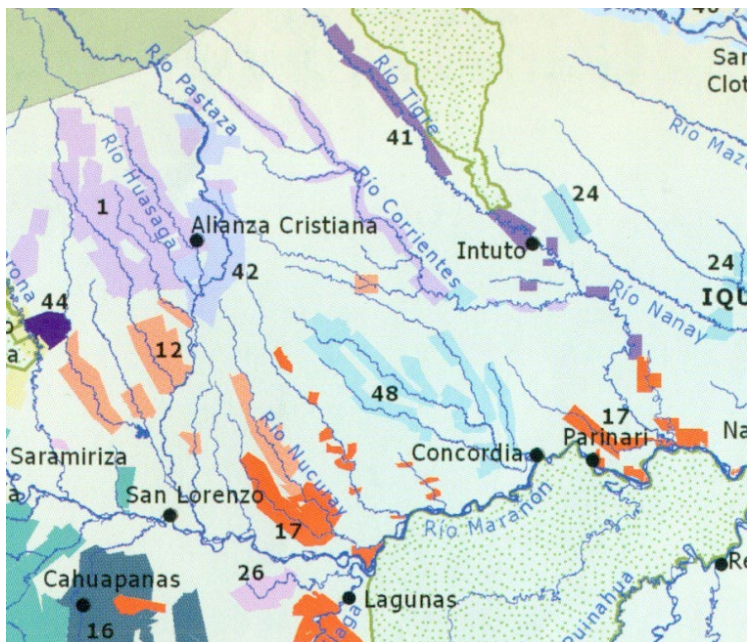








FAMILIA SHIMACO

48  *Urarina*

GRUPO ETNOLINGÜÍSTICO DE LA FAMILIA SHIMACO

I. LOS URARINA

No se han encontrado estudios etnolingüísticos o antropológicos sobre este grupo, lo que nos hace deducir que estamos frente a un tema más de literatura que de investigación etnográfica.

De acuerdo a la compilación que hiciera el Ministerio de Cultura, se sabe que el pueblo Urarina, el cual constituye el único pueblo étnico hablante de la familia Shimaco.⁴⁷⁷ Se autodenomina *Kacha Edze*, que significa ‘gente’, y está asentado en Loreto y las cuencas fluviales en que se asienta son de los ríos afluentes del Chambira.

El intento de clasificar esta lengua aislada llevó a correlacionarla con algunos idiomas con los cuales mostrara vinculación lingüística, siendo la del pueblo Chamicuro (pano, pero lengua sin intercomprensión con otra debido al largo aislamiento) el candidato propuesto, pero los rasgos que compartiría (y con el pueblo urarina) se deberían a las características aportadas a éste por un grupo, denominado Itucali, emigrado por la cuenca del Ucayali desde la del Maraón huyendo hacia el territorio de ese pueblo (cuando éste residía aún en las inmediaciones del río Aguaytía, como toda la población cashiba de las Pampas del Sacramento) luego de la llegada de los españoles (Mora y Zarzar, 1994). Ese éxodo en busca de refugio ante las epidemias de origen euroasiático fue tan general que se atribuye a aquella dispersión asimismo (y como ejemplo de la confusión de etnias así originada) el origen de la ubicación histórica al oriente del Ucayali de los pano genéricamente conocidos como *nahua*.⁴⁷⁸

477 Según las cifras del INEI, para el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como urarina se estimaba en 4854 personas. La tipología sintáctica del shimaco (objeto-verbo-sujeto) es insólita, el único ejemplo de OVS en el Perú (también rara a nivel americano y mundial).

478 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/urarina>. Consultado 05 06 15.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

De acuerdo a la fuente del Ministerio de Cultura, que a la vez ha recogido las versiones de Alberto Chirif, Carlos Mora, del Instituto Lingüístico de Verano, especialmente los aportes de Ribeyro y Wise, la existencia de los uraninas, se remonta de épocas de la Colonia, y los primeros contactos realizados por ellos, en el año 1738. El periodo de auge del caucho, entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, afectó de manera importante a la población, pues trajo consigo enfermedades, epidemias, esclavitud y migraron a otros lugares. Con respecto a la situación de los Urarina durante el siglo XX, el INEI (2007) ha hecho referencia a una gran epidemia que, en la década de 1950, habría ocasionado la desaparición de un gran número de Urarina.⁴⁷⁹

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACTIVIDAD ECONÓMICA

En la década de los setenta, la agricultura, la caza y la pesca eran aún sus principales actividades en este pueblo. La caza los Uranina se practica de forma individual, empleando cerbatanas o *pukunas*.

De acuerdo a los estudios del profesor sanmarquino Daniel Morales, arqueólogo, se sabe que cultivaban alimentos (hortalizas, tubérculos, granos y fruta) y también productos de uso mágico, artesanal o cosmético en huertos de ciclo rotatorio prolongado, con sucesión regida por las dimensiones de los vegetales, desde los cultivos herbáceos hasta los porte arbóreo: maíz, frejol, maní, zapallo, camote, pituca (ñame), yuca, plátano, cocona, achiote, huito o tabaco (Kramer 1979).

Un desarrollo económico natural lo introduce al mercado, pues comercializan la carne seca de animales del monte y de pescado a través de los comerciantes mestizos, denominación común en la zona, para referirse a los que no son nativos.

I.3. COSMOVISIÓN URARINA

Los Urarina tienen, entre sus prácticas ancestrales, la realización de ceremonias para poner nombres a los niños. Dato proporcionado por Wise y Ribeyro, cuando indican que en asociación con la Luna, se buscaba la fecha de la Luna

⁴⁷⁹ *Ibid.*

llena, condición para el cambio de nombre lo que equivalía en el mundo andino, al corte de pelo, acto ritual en el que se cambiaba en nombre.











FAMILIA TACANA

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Un dato digno de resaltar es el de Rodica Meyers, quien señala con claridad meridiana y sustentada en documentos del Archivo General de Indias que:

“Los Tacana hablantes pertenecientes al tronco Arawak preandino, pero también Leco. Santísima Trinidad de Yariapu, hoy Tumupasa, en Bolivia; en 1716 San José de Uchupiamonas; y en 1721, Ixiamas. En las misiones los franciscanos reunieron diferentes pueblos de la familia lingüística Takana, quienes debido a la larga convivencia formaron con el tiempo una lengua takana hablada por todos. Esos pueblos tenían una vinculación con la amazonia. Sin embargo, retornan a la amazonia con fuerza a partir de inicios del siglo XIX, debido a las guerras independentistas, que hace que decaiga la producción de coca, arroz, tabaco, cacao, maní, entre otros productos. En aquella época la quinina era una atracción comercial que hizo que se expulsara hacia monte dentro a muchos Takana.”⁴⁸⁰

Cuando aparece el *boom* de caucho que llegó a estos confines, obligando a una huida de los pobladores al sistema de esclavitud.

“La demanda de mano de obra derivó en la persecución de los indígenas mediante ‘correrías’, que terminaron con la matanza de muchos de ellos y la captura de otros, que fueron esclavizados para trabajar en las barracas. Una buena parte de

⁴⁸⁰ MEYERS, Rodica. *Cuando el Sol caminaba por la Tierra; orígenes de la intermediación Kallawayá*. La Paz: Plural. 2002.

los takana fueron llevados a los gomales del norte de Bolivia. Muchos takana de las misiones de Atén, Tumupasa e Ixiamas fueron reclutados mediante el ‘enganche’ para trabajar en los gomales de la cuenca del Madre de Dios.”⁴⁸¹

Otros datos refieren que en tiempos de los españoles se realizaron más de doce expediciones militares, que fueron llevadas a cabo entre los ríos Tambopata, Madre de Dios, Tuichi y Beni, motivados el mito del Gran Paititi. Estos indígenas vivían en asentamientos que conformaban de 100 a 300 personas, en casas comunales, y eran dirigidos por jefes, *Ecuai*, que a la vez eran chamanes. Hacemos notar este dato para poner de manifiesto que era de importancia vital el tema de la dualidad política y religiosa, como sucedió en gran parte de la amazonía.

Debemos reiterar que con el auge del caucho y de la quina, llegaron colonos de todo tipo, comenzando a degradarse la mano de obra y como consecuencia se desintegraron familias enteras. San José de Uchupiamoas no desapareció, donde podían descansar los viajeros. Los llamados Tumupasase convirtieron en los tacanas más atrasados, pues la tierra donde se ubicaban no eran apropiadas para la agricultura, y por tal razón abandonaron la misión y del pueblo esparciéndose por los varios lugares. En 1938, se abrieron escuelas y se implementó el servicio militar, creciendo en la zona de forma acelerada la presencia gubernamental. Y, ya a partir de 1952 esta presencia creció mucho más; puesto que los Tacana que permanecieron en las ex misiones, continúan combinando agricultura, trabajo remunerado ocasionalmente.⁴⁸²

En la actualidad existe un Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA) representa a 24 comunidades tacanas de la provincia Abel Iturralde, del Departamento de La Paz. Sus objetivos se dirigen a la consolidación de sus territorios tradicionales y al mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades, fortaleciendo sus valores culturales y aprovechando de manera sostenible los recursos naturales. Estos territorios revisten una gran importancia para la conservación por contener ecosistemas de bosques y sabanas de la llanura amazónica que no están representados en las áreas protegidas del paisaje, y por albergar especies características de la fauna amazónica boliviana:

481 <http://pueblosindigenas.bvsp.org.bo/php/level.php?lang=es&component=50&item=32>

482 Según el ILV, en 1956 arribaron sus misioneros investigadores lingüistas a la región Tacana, pero sus afanes evangelizadores chocaron con la indiferencia indígena y no tuvieron más remedio que incursionar en otros pueblos. Los Tacana se han recuperado del grave colapso demográfico producido a partir de la conquista.

jaguar (*Panthera onca*), londra (*Pteronura brasiliensis*), jochi con cola (*Dinomys branickii*), toranzo (*Cebus albifrons*), titi (*Callicebus aureipalatii*), ciervo de los pantanos (*Blastocerus dichotomus*) y caimán negro (*Melanosuchus niger*).⁴⁸³

I.1. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Un menor porcentaje de deforestación, de solamente el 0,5% anual, se registra dentro de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) del pueblo indígena amazónico Tacana, sobre la zona ubicada a lo largo del camino de San Buenaventura-Alto Madidi (al norte de Ixiamas), en el límite del Norte de La Paz con el departamento de Pando.

La mayor tasa de pérdida de bosque correspondió a la zona de la carretera Yucumo-Rurrenabaque, con un 3,7% anual; mientras que la franja entre San Buenaventura y Alto Madidi, en áreas de propiedad privada o de productores agrícolas de origen migrante colonos), la deforestación presentó una tasa del 2,3%.

Los datos corresponden a un estudio elaborado por el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA) y la filial boliviana de *Wildlife Conservation Society* (WCS). El documento titulado “Escenarios de deforestación en el Gran Paisaje Madidi-Tambopata”, muestra que la expansión de la agricultura y la conversión de bosques en pasturas son las principales causas.⁴⁸⁴

En la actualidad su actividad económica gira en torno a la caza, pesca, recolección y elaboración de artesanías. Y, ellos se autodenominan “campesinos agricultores”, pues su agricultura “tumba y quema”, denominación a la roza y quema.

El trabajo se basa en la ayuda mutua o la cooperación que se prestan por turnos entre los parientes y vecinos, sea para el cultivo, chaqueo o cosecha. Los tacanas contratan trabajadores que son remunerados por labores agrícolas pero en poca proporción. Ya cuando, existe buenas cosechas de arroz o maíz, una parte es destinada para su comercialización. La caza está destinada a animales mayores que justifiquen el esfuerzo de captura (ya que en las expediciones se

483 <http://bolivia.wcs.org/es-es/iniciativasglobales/gesti%C3%B3nterritorialind%C3%ADgena/puebloind%C3%ADgenatac>

484 <http://www.soldepando.com/httpwww-soldepando-comp24459/>

movilizan por grandes distancias) la escasez de víveres y el bajo precio del cuero.

Cuando la roza-quema es realizada en cooperación, se distingue en esta actividad tres temporadas importantes, 1) antes de rozar el terreno se busca productos a sembrar, como la pituca, maíz. Después de un mes, se hace el chaqueado, del quechua *chaki*, secado, después de lo cual se quema las hojarascas (octubre), para “abonar”, presentándose las primeras plantas en el mes de noviembre.

Se debe hacer una precisión, que la pesca en este grupo es mucho menor. Además contamos con la recolección de miel de abeja, huevos de tortuga, palmito, y frutas silvestres, para su alimentación; para construir o fabricar (sea casas o balsas, los tacana recolectan la jatata (que es la palma para techos, chonta (arcos y flechas) y bejucos (lianas para amarrar construcciones), etc.

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Su organización se basa en la familia nuclear, y tienden a contraer matrimonio de forma endogámica, a pesar de no estar prescrito o reglado pueden casarse con otros miembros de otros grupos étnicos.

I.3. COSMOVISIÓN TACANA

Los chamanes, por influencia del quechua, son llamados Yanacona, pero en su lengua materna tacana son llamados *baba tcui* o *tata janana*. Éstos no sólo realizan curaciones con las hiervas medicinales, sino son considerados como guardianes del bienestar de la comunidad y del universo. El chamanismo, es fuerte y la fe de los indígenas depositados en él, llega a ser más fuerte que el católico. Las ceremonias religiosas y sociales, que realizan y las sesiones chamánicas que son pedidas por los indígenas o cualquier persona, se pueden realizar en cualquier momento necesario, en sitios adecuados, tales como las casas de culto secretas en la selva. Estas fiestas, son denominados mecanismos en que se expresa la identidad del pueblo y aspiran a vivir con las costumbres y modalidad del mestizo o criollo.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA TACANA

I. LOS ESE EJA



19  *Ese Eja*

También conocido por los misioneros, como *huarayo*. Antes que nada es una expresión onomatopéyica, que terminó siendo una denominación. Así se entiende que *ese eja*, significa “gente real”. Los estudios lingüísticos recientes, así como la denominación de la correspondiente familia Tacana, indican que este grupo se asienta una parte en el Perú y otra en Bolivia, lo que no quiere decir que no haya relación con los de Brasil. Se ubican en la actualidad en los distritos de Tambopata e Inambari (Madre de Dios). Lo que tradicionalmente se decía era que habían habitado en la cuenca del río Madre de Dios y la del río Beni.⁴⁸⁵ El vocablo para referirnos a la etnia Ese Eja literalmente “Gente de

⁴⁸⁵ Según el Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, realizado en 2007, la

nuestro grupo” y traducido hoy en día como “paisano”. Esta auto denominación, es solo utilizada por los miembros de la etnia. Según el mito de origen de los Ese Eja, los antepasados de todos ellos descendieron sobre la montaña Baawaja prendidos de un hilo de algodón.⁴⁸⁶

Con mayor precisión Beatriz Huertas señala que los Ese Eja se encuentran asentados en varias comunidades en los ríos Tambopata, Heath, Madre de dios y Beni (Bolivia)”.⁴⁸⁷ Los mismos autores nos muestran el ámbito de acción:

“La lengua Ese Eja es hablada por una población de más de mil hablantes en dos países: Perú y Bolivia. Este grupo vive en los ríos Tambopata, Madre de Dios, Heath en Perú y Beni en Bolivia. En el Perú las tres comunidades Ese Eja se encuentran adyacentes al Parque Nacional Bahuaja Sonene. En Bolivia se ubican en Portachuelo Alto, Portachuelo Bajo y Villanueva. Los Ese Eja han sufrido dislocaciones provocadas por la presencia de misioneros, colonos y migrantes, ello ha hecho que estén acostumbrar a migrar y se adaptan a distintos territorios y atraviesan experiencias que afectan su vida diaria y su cultura”.⁴⁸⁸

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

No se tiene mucha información de este pueblo, pero aun así, en base a los esfuerzos que realizara el Ministerio de Cultura, se puede reconstruir tales datos.⁴⁸⁹

Siguiendo el correlato de lo que se señala para la parte histórica de los Tacana, se hace referencia de que este pueblo existió y se contacto con poblaciones andinas en la época del imperio incaico, quizá en el valle del río Beni (hoy en día ubicado en territorio boliviano), y durante los gobiernos incas Sinchi Roca y Yahuar Huaca. Con la expedición del sacerdote Domingo Álvarez de Toledo, hacia el año 1567, los españoles ingresaron al territorio, ocupado por los *ese jea*, hacia finales del siglo XVI, logrando así que un determinado grupo de cronistas pudieran informar acerca de la existencia de los *ese eja*.

población de las comunidades autoidentificadas como ese eja era de 588 personas.

486 HUERTAS, Beatriz, Alfredo GARCIA. *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Tarea Gráfica Educativa Lima-Perú. 2003; p.190.

487 *Ibid.*; p. 91.

488 *Ibid.*; p.187.

489 <http://bdpi.cultura.gob.pe/lengua/ese-eja-0>

Con la llegada de peruanos de Loreto y Ucayali, de bolivianos y brasileiros, se produjeron grandes cambios en la sociedad *ese eja*. Una de ellas, es que muchas familias *ese eja*, huyeron a otros lugares como es el caso de ubicarse en las cabeceras de varios ríos. Cabe añadir, que el intercambio comercial con la población indígena se realizó también con pueblo no indígena de la zona.

Por el siglo XX, los misioneros dominicos estuvieron en zonas habitadas por los *ese eja*, su fin era netamente evangelizadora. La orden dominica publica un diccionario de la lengua de este pueblo denominado huarayo. Ya en las siguientes temporadas, los *ese jea* a consecuencia de las enfermedades disminuyó la población.⁴⁹⁰

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

En cuanto a su organización social, visto la movilidad en la que se ha encontrado por los procesos evangelizadores y los de la propia independencia del lado boliviano, que generó el traslado de grupos “montaña adentro”, los primeros años del siglo pasado por referencia documental, los *Ese Eja* muestran un modelo de subsistencia y organización social típico de grupos de cazadores y recolectores del piedemonte Amazónico. El patrón de subsistencia se caracteriza por ser fuertemente dependiente de la caza, pesa y recolección, actividades complementadas por un sistema agrícola centrado en el cultivo del plátano. Este bagaje cultural ha estado presente en todas las manifestaciones míticas. Los posteriores años del presente siglo han encontrado mayor movilidad social, los que se han convertido en integración social con la economía nacional, que sin embargo no ha anulado la caza y la pesca. “A través de este proceso de articulación y contacto se van creando nuevos patrones de identidad que incluyen elementos *Ese Eja*, de otros grupos indígenas, pan-Amazónicos y cristianos facilitando así un nuevo proceso de identidad cultural”.⁴⁹¹

Entre las principales características sociales tenemos que los de la comunidad practican el autoconsumo, y los escasos productos excedentes se comercializan en el Puerto de Tambopata.

490 La construcción de la carretera Cusco-Puerto Maldonado, a fines de la década de 1970, abrió las puertas de Madre Dios a la minería y la explotación maderera, y con esto a un aumento considerable de población inmigrante, principalmente proveniente de la sierra, en busca de tierras agrícolas, así como mineros y madereros en busca de recursos (Alexiades y Peluso 2003, Arbaiza 2008).

491 HUERTAS, Beatriz, Alfredo GARCIA. *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Tarea Gráfica Educativa Lima. 2003; pp. 104-105.

La caza ha generado un fenómeno interesante, el que está referido a la búsqueda de los animales en territorios andinos, o mejor dicho, poblados por andinos colonos, los que influyen con sus patrones comportamentales.

“La caza, ha hecho que tengan que desplazarse continuamente por territorios que hoy están siendo ocupados por migrantes provenientes de la sierra. La denominada caza mayor, que les provee de proteínas es esporádica y se reduce a sachavacas o tapires. La disminución de la caza ha afectado notablemente la salud y la alimentación de los comuneros originando la presencia de enfermedades como tuberculosis y el aumento de la desnutrición entre la población”.⁴⁹²

Se consideran grandes navegantes

Al respecto de la familia, Alejandro Ortiz Rescaniere señala que las viviendas para lo de aquella área amazónica son los que se presentan para los Tucano. Así describe una expresión natural:

“Cada familia cuelga sus hamacas entre los cuatro postes que marcan la su espacio. Los niños cuelgan sus hamacas más abajo que sus padres. Los esposos tienen sus hamacas paralelas, del poste externo al interno. De día enrollan sus hamacas, salvo unas cuantas que sirven para descansar o conversar. Durante el día no se presta mayor atención al espacio de cada cual. En las tardes esos espacios privados son respetados por los adultos. Ellos piden permiso o son invitados al hogar. Los que se sienten con más confianza son los hermanos casados que forman el núcleo de la comunidad. No se llevan a cabo relaciones sexuales en la maloca. Los cubeo dibujan en sus paredes o cuelgan máscaras, pero esto no tiene una función mágica. Es para dar una atmósfera acogedora a seres amigables. La comida ordinaria se hace en el hogar. La torta de yuca es preparada en la cocina común.

Hay un cierto ordenamiento por prestigio: los hogares más o menos prestigiosos están adelante, cerca de la puerta delantera está el hogar del jefe, hacia atrás tienden a estar las parejas más jóvenes o marginales. Se duermen después de la media noche y se levantan antes del amanecer. Siempre hay alguien caminando, otros conversando, mientras la mayoría duerme. Al parecer, por contacto con el mundo nacional, hay una tendencia en toda la Amazonia entre el norte del Perú

492 *Ibid.*; p. 193

y sur de Colombia a sustituir la maloca o a convertirla en un mero centro de ceremonias y de reunión para los invitados y turistas.⁴⁹³

II.3. COSMOVISIÓN ESE EJA

Ellos también tienen una estrecha relación con la naturaleza. Un claro ejemplo, es la importancia de las palmeras en la vida de esta familia *ese eja*. Este pueblo conoce alrededor de 23 especies de palmeras, para la cual se han registrado más de 300 usos.⁴⁹⁴ Dentro de ellos están:

Existe una creencia ancestral que es la tradición oral del pueblo, pues relacionan su origen a la cabecera del río Tambopata –llamado *Baarwaia*–, ya que esta zona sería el lugar de donde los ancestros mitológicos, de los Ese Eja, bajaron con una sogá de algodón.

Por otra parte, el Ministerio de Educación aprobó el alfabeto de la lengua ese eja en el año 2006, mediante la Resolución Directoral N° 0683-2006-ED”.⁴⁹⁵

493 ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *Manual de etnografía amazónica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2001; pp 59, 60 y 61.

494 Gerado Bamonte es el autor del libro *Los Ese Ejja: el mundo de los hombres y el mundo de los espíritus*. Desarrolla el conocimiento tradicional de este pueblo. Véase:
<https://books.google.com.pe/books?id=kw0Hu>

495 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/ese-eja>











FAMILIA TUCANO

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Dos lenguas supervivientes de esta familia lingüística (piojé y angoa o angotero, llamados *secoya* antiguamente, o idioma de los encabellados) tienen alta importancia para tratar de las relaciones interétnicas históricas de las cuencas del Amazonas y la Orinoquía, por la ubicación de los grupos portadores a ambos lados del Casiquiare (posicionamiento a la par del de los Maipure, hablantes de tupínimbá que es la otra lengua general antigua). Esta gran macrofamilia Tupí se enfrentó a la Caribe al norte de este punto crucial, y aún en la actualidad se parangonan ambas, así como compitió con el propio *secoya* en el espacio amazónico occidental). En esa única vía de rápida comunicación fluvial entre ambas, existente por singular capricho de la Naturaleza, tiene Sudamérica un gozne territorial.

Es claro que esta articulación comercial favoreció las incursiones de los piratas portugueses coloniales, aniquilando los pueblos a ella vinculados con mayor velocidad. La “bonanza” del caucho en el siglo XX. Ellos, delimitan en los ríos Vaupés y Apaporis. Los tucanos se encuentran en varios departamentos, tal es el caso de Guaviare, siendo éste el lugar donde se conformó el primer grupo: los *tucanos*, *kubeos*, Wananos, Desanos, Sirianos y Piratapuyos, grupo que se desplazó del río Vaupés en los años cincuenta, y el segundo grupo conformado por los colonos, quienes se movieron desde el interior del país hacia el Guaviare. La extracción de coca ha hecho que se convierta en una de las áreas de las fronteras más dinámicas y complejas de colonización. Desde el lado

colombiano es verdad que también están los Tucano, del Vaupés, entre los que encontramos pueblos como los Desana, estudiados por Reichel Dolmatoff.⁴⁹⁶

A partir del siglo XVI, hasta a casi mediados del siglo XX, llamada primera fase, la actividad de la región se centró principalmente en la apropiación y extracción de recursos naturales, en este proceso los indígenas fueron involucrados en la mano de obra y la apropiación del territorio no era de interés de los colonizadores. Las expediciones europeas, estaban destinadas a las explotaciones agrícolas o extractivas netamente., y estas expediciones fue el inicio de la disputa de los portugueses y españoles en cuanto al sometimiento y esclavitud de las tribus. El comercio era entre Brasil y Venezuela.

A ello se sumaba, la persecución para las empresas que se dedicaban a la extracción de zarzaparrilla, clavo, cacao y copaiba. En esta región tenían a Manaos o Barra, como su capitanía. Se desarrollaban el cultivo de algodón, café, tabaco, y la manufactura de velas, redes y otros. Y eran elaborados con la mano de obra de los indígenas esclavizados. Tras años de cambios políticos, destitución de gobernador e independencias, la provincia de Río Negro fue desapareciendo tras haber intentado independizarse sin obtener un resultado positivo.

En el siglo XIX, el comercio fue creciendo y la búsqueda de los portugueses por los indígenas para esclavizarlos se hacía notorio, pero no repercutió en mayor grado, pues la fuerza y concentración de los misioneros, hicieron que los portugueses se fueran a buscar en otras zonas. Años próximos, se crea la provincia de Amazonas, a partir de allí se desencadena una lucha contra las misiones y traficantes de cautivos. Es ahí donde aparecen los llamados mesiánicos comandados por los líderes indígenas. A comienzos del siglo XX, la frontera señalaba al Yuruparí, sobre el Vaupés, como dominio brasileiro. Luego aparecieron los mesiánicos, liderados por indígenas, pues gracias a la actividad comercial, estos movimientos fueron apoyados por los comerciantes. A raíz de la inhumana explotación por parte de los caucheros, y el apoyo por parte de los misioneros, se generaron gran enfrentamiento indígena. Se originó, la baja del caucho, y con el pasar de los años el gobierno Vaupés, inicia un proceso de modernización, creando puentes, pistas, edificaciones, ampliación de caminos, ganadería, etc. En el año 1942, se crea la *Rubber Development Corporation*, con la idea de extraer gomas procedentes del Vaupès. Estos, posteriormente

496 <http://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/tucano.html>

fueron apoyados con créditos por la caja Agraria y concesiones de tierras por leyes inútiles. Su centro de operaciones, fue la aldea Carurú. Ya casi por los años cuarenta entre los indígenas se producen migraciones hacia el Brasil, pero fueron detenida por la resolución comisarial, señalando que no podía migrar a otro lugar sin el previo aviso y consentimiento de los prefectos.

Con el pasar de los años, el proyecto de colonización, era llamado “El Retorno”, el cual incluía el traslado de indígenas del Papurí a Calamar. En los años sesenta, cobra vida la actividad comercial y en 1973 es que el Estado se comienza a hacer cargo de la educación de estos pueblos. Ya en 1976, se instituye la escuela primaria y secundaria, creándose así los fondos educativos regionales.⁴⁹⁷

II. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Los tucanos se ubican en el río Vaupés, en los límites con los departamentos de Guainía y Vichada y en los ríos Papurí y Paca, en la frontera con la vecina República del Brasil. También se encuentran en las cabeceras de los ríos Unilla, Utía y en Pacoa, departamento del Vaupés.

Su expansión territorial está comprendida en el Resguardo Parte Oriental del Vaupés. Existen comunidades tucano en el departamento del Guaviare en los resguardos de Lagos del Dorado, Barranquillita y La Yuquera. Los principales asentamientos son Monfort, Acaricuara y Piracuara.

Hay una importante población tucano nucleada en Mitú, capital del Vaupés, y un barrio en San José del Guaviare.

III. CARACTERÍSTICAS

- Ellos habitan en casas unifamiliares⁴⁹⁸ y éstas, a su vez están agrupadas en sectores.
- Para realizar algún tipo de reuniones de carácter político y cultural, ellos se reúnen en las llamadas *malokas*.
- Así mismo, ellos relacionan entre la chacra, cocina y casa, el concepto de

497 Se originaron varias organizaciones locales en procura del reconocimiento de la autonomía de los grupos indígenas con la creación de resguardos que detuvieran la expansión colonizadora.

498 adj. Que corresponde a una sola familia.

territorio. Pues la cocina lo construían al lado de la casa, que podía ser una enramada o fogón con leñas.

- Se practica la exogamia.
- Su preocupación central radica en su pensamiento religioso, que se basa en el control de la fertilidad humana y animal. En tal preocupación basa su concepción mítica.
- El Universo es resultado de un acto de fertilidad entre un animal y el hombre.⁴⁹⁹

IV. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Jorge Casanova, desaparecido profesor sanmarquino, estuvo entre los Secoya, familia de los Tukano, al lado de otro antropólogo estructuralista, Alejandro Ortiz Rescaniere. Gracias a él se ha podido obtener datos sobre su organización social a nivel de jerarquía. El capitán es el que representa la mayor autoridad. Se dice que cada etnia de la familia tucano desempeña un papel específico y tiene un estatus determinado. Una regla tradicional era las preferencias matrimoniales donde se da prelación a las alianzas con individuos de un rango superior social; es decir se basan en patrilocalidad⁵⁰⁰ para los hombres, y la virilocalidad⁵⁰¹ para las mujeres. Su unidad de producción es indudablemente la familia nuclear, estructura de acuerdo a la división del trabajo, ya sea por sexo o edad. También se les reconoce como aliados a los *tuyuca*, *tariano* y *siriano*.⁵⁰²

V. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Sus actividades principales, giran en la roza y quema, la pesca y la recolección (horticultura itinerante). En sus chagras⁵⁰³ se cultivan diferentes tipos de frutales.

Si uno revisa el mapa colombiano, se va a cerciorar que los Ocaina, los

499 DOLMATOFF, Reichell. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes. Bogotá. 1968; pg. 72.

500 La patrilocalidad se asocia normalmente a la patrilinealidad (reconocimiento sólo de la familia por vía paterna). Ambas han sido estructuras predominantes en sociedades dedicadas al pastoreo, a la caza y a la horticultura, y con una elevada tasa de conflictos guerreros. Según las estadísticas antropológicas, cuando en una sociedad son frecuentes los conflictos internos, el modo de residencia suele patrilocal, mientras que, si hay guerras externas, suele ser matrilocal.

501 Virilocalidad, norma que impone que la esposa viva en la comunidad a la que pertenece el marido (ICANH, 1987)

502 ORTIZ, Alejandro. "Unas imágenes del tiempo". En *Antropológica*. Vol. 13 Núm. 13. PUCP; 1995.

503 Del quechua *chagra*, o chacra, pegujal.

Uitotos, con tal denominación, son los que están presentes en tales lugares. Esto demuestra que existen en ambas márgenes del río Putumayo, que corresponde a los países.

Desde el lado peruano, una versión oficial, como la del INEI, indica que el territorio de esta familia lingüística abarca los departamentos de Loreto. Las comunidades de la etnia Orejón comprenden a los distritos de Mazan, Napo y Putumayo, y la etnia Secoya abarca los distritos de Torres Causana y Teniente Manuel Clavero, todos pertenecientes a las provincias de Maynas.⁵⁰⁴

En el caso del cultivo de hoja de coca, se hace mención que estas comunidades han empleado la mano de obra, como es el raspado o recolección de hojas. Y este se realiza, por edad o sexo, pues los instrumentos que ellos emplean son de manera individual, y depende de su elaboración, para realizar determinadas actividades. La tierra, es el provecho más importante para ellos, y la territorialidad es de acuerdo al predominio de cada grupo instalada en un área determinada.

VI. COSMOVISIÓN

Es importante analizar a la luz de los relatos míticos el componente cosmovisional. Es Gerardo Reichell Dolmatoff el que mejor ha investigado y recopilado este tema. A él se le debe el haber desarrollado una serie de libros, entre los que destaca *El jaguar y el chamán*, para analizar el sistema chamánico. Sin embargo otro libro es que el dedica a los aspectos cosmovisionales. De su libro extraemos:

“En el comienzo de todo estaban el Sol y la Luna. Eran hermanos. Primero existían solos, pero luego el Sol tuvo una hija y vivía con ella como con su mujer. El hermano Luna no tenía mujer y así se puso celoso y trató de enamorar a la mujer del Sol. Pero el Sol se dio cuenta; había una fiesta en el cielo, en la casa del Sol, y cuando el hermano Luna vino a bailar, el sol le quitó, como castigo, la gran corona de plumas que llevaba y que era igual a la Corona del Sol. Dejó al hermano Luna con una corona pequeña y con un par de zarcillos de cobre’. Desde entonces el Sol y la Luna se separaron y están siempre distanciados en el cielo, como recuerdo del castigo que recibió el hermano Luna por su maldad. El Sol creó el Universo y por eso se llama Padre Sol (pagé abé). Es el padre de todos

504 INEI. II Censo Nacional de Comunidades Indígenas de la Amazonía. Lima; 2008; pg. 310.

los Desana. El Sol creó el Universo con el poder de su luz amarilla y le dio vida y estabilidad”. Desde su morada, bañada de reflejos amarillos el Sol hizo la tierra, con sus selvas y ríos, sus animales y plantas. El Sol pensó muy bien su Creación pues le quedó perfecta. Este mundo en que vivimos tiene la forma de un gran disco, un inmenso plato redondo. Es el mundo de los hombres y de los animales, el mundo de la vida. Mientras que la morada del Sol es de un color amarillo, el color del poder del Sol, la morada de los hombres y de los animales es de un color rojo, el color de la fecundidad y de la sangre de los seres vivientes. Nuestra tierra es mariá turí (mari = nuestro, turi = piso) y se llama “piso de encima” (vexkámamaxa turi) porque debajo yace otro mundo, el “piso de abajo” (doxámamaxa turi). Este mundo de abajo se llama Axpikon-diá, el paraíso. Su color es verde y allá van las almas de los muertos que han sido buenos Desana durante toda su vida. En el lado donde sale el sol, en Axpikon-diá, hay un gran lago y los ríos de la tierra desembocan en él ya que todos corren hacia el Este’. Así Axpikon-diá queda conectado con nuestra tierra, por las aguas de los ríos. En el lado donde se pone el sol, en Axpikon-diá, está la Parte Oscura. Es la parte de la noche y es una, parte mala. Vista desde abajo, desde Axpikon-diá, nuestra tierra se parece a una gran telaraña. Es transparente y el Sol mira a través. Los hilos de esta telaraña son como las normas según las cuales deben vivir los hombres y ellos van por estos hilos, buscando vivir bien, y el Sol los mira.

Por encima de nuestra Tierra, el Sol creó la Vía Láctea. La Vía Láctea sale como una gran corriente espumosa de Axpikon-diá y se dirige de Este a Oeste. Por la Vía Láctea corren los grandes vientos y toda aquella parte es azul. Es la región intermedia entre el poder amarillo del Sol y el estado rojo de la tierra. Por eso es una zona peligrosa porque es allí donde la gente se comunica con el mundo invisible y con los espíritus.

El Sol creó los animales y las plantas. A cada uno le dio su lugar donde debía vivir. Hizo todos los animales excepto los peces y las culebras; Estos los hizo después. También junto con los animales, el Sol creó los espíritus y demonios de la selva y de las aguas. Todo eso lo creó el Sol cuando tuvo la intención amarilla, cuando hizo penetrar el poder de su luz amarilla, para que de ésta se formara el mundo”.⁵⁰⁵

505 REICHELL DOLMATOFF, Gerardo. Mito tucano.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA TUCANO

I. LOS MAIJUNA (*MAI HUNA*)

Su denominación, depresiva para unos, para otros peyorativa, sin embargo conllevaban un acto ritual de tradición, Orejón, revela una costumbre que también tenían los Incas: horadar el lóbulo de la oreja y, paulatinamente, hacerlo dilatarse hasta el máximo rellenándolo con una madera muy ligera, la *topa* o palo balsa, que para la sociedad inca se hacía en oro liviano. Su población de 300, y está ubicado en Loreto a orillas de los ríos Sucusari, Yanayacu, Algodón y Putumayo. Son, pues, etimológicamente compuestos, por Coto, alusión al cotomoro, o mono aullador que casi siempre está solo y no fue apreciado por la comunidad. El orejón que, parece ser herencia de los grupos andinos como los incas, en los que se oradaban el pabellón de la oreja, espacio en el que se incrustaba una redondela cada vez más grande de palo balsa. Cuando más era el tamaño de la orejera, era mejor y mayor el prestigio.

Según Santos y Barclay, los Mai Huna están dentro de la familia lingüística Tucano occidental y no han sido parte de ninguna etnografía hasta hoy. Sin embargo, al tomar en cuenta la forma y la base de su lengua, la etimología de las palabras, sus líneas de parentesco y la configuración de su mitología se pueden afirmar, sin duda alguna, que los Mai Huna están dentro del conjunto Tucano.⁵⁰⁶

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Si bien se señala que desde 1682, los Cotos se mencionan como existentes, hay otra fecha que se refiere como la de incursión de las misiones religiosas, esa es la de 1722, fecha a partir de la cual hay reagrupaciones hasta darnos el panorama actual:

506 SANTOS, Fernando, Federica BARCLAY. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Impreseñal. Quito. 1994; pp. 3-5.

Ésta etnia está ubicada entre el bajo Napo y el medio Putumayo, y las últimas 3 comunidades están situadas a orillas del Sucusari y del Yanayacu, que son afluentes del lado izquierdo del Napo. Cuentan aproximadamente con 300 habitantes, sin tomar en cuenta los indígenas dispersos en los pueblos mestizos alejados.⁵⁰⁷

A fines del siglo XIX, y comienzo del siglo XX, experimentaron grandes pérdidas humanas, pues por muchos años los Maijunas, trabajaron como esclavos para los patrones caucheros, al principio su trabajo era extracción de leche *caspi*,⁵⁰⁸ y posteriormente el caucho. Una vez que se terminaron los árboles buenos, se le daba semillas para empezar a desarrollar la agricultura, sembrarlos y cosecharlos. Si bien es cierto no recibían un salario justo, poco a poco fueron independizándose y aprendieron cómo defender sus derechos cívicos frente al sistema de patronazgo. En la actualidad, hacen comercio con la carne de animales que cazan, productos forestales y artesanías, por ropa u otras mercancías. También se dedican a la horticultura de selva, sembrando plátanos, maíz y yuca en pequeñas parcelas y a la recolección de nueces y frutos de la selva.

Casi todos los maijunas hablan algo del castellano, y la mayoría de esta generación más joven ya ha ido abandonando su lengua materna y la mayor parte de su cultura de sus antepasados. Debido a que los extranjeros, consideraban a las lenguas indígenas, lenguas inferiores al castellano, usualmente miraban a la gente y su cultura con desprecio, por ende provocó que ellos se adaptaran a vivir como los mestizos. Especial situación se presentó cuando la era del caucho, pues como es sabido fueron familias las que explotaban tales recursos, generando desintegración y debacle organizacional.

“La historia de este periodo sombrío está todavía viva en la memoria Mai Huna. Según los Mai Huna, una parte de ellos habría trabajado para la familia Ríos Ochoa, la cual era muy importante en la zona, mientras que los otros fueron contratados por patrones independientes cuyos nombres se han perdido. La Casa Arana de funesta reputación, establecida en Putumayo, donde crece por medio de la captación violenta de la mano de obra indígena, unos cien capataces blancos reducen a la esclavitud a miles de indígenas, principalmente Bora y

507 SANTOS, Fernando, Federica BARCLAY. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Impreseñal. Quito. 1994; p. 6.

508 *Pisonia ambigua*, conocida como *caspi* o *zapallo caspi*, especie botánica de la cual se extrae látex medicinal; árboles amazónicos presentes en Perú, Paraguay, Argentina y Brasil.

Huitoto”.⁵⁰⁹

Es la caza y la pesca las principales actividades. Estaban divididos por géneros. El cazador es el típico hombre fuerte. Sus armas tienen filiación de género y son mágicas. Las mujeres acompañan en la caza, pero de ninguna manera debieran tener las armas de los varones. La agricultura, incipiente, descansa en la estructura familiar. Como dice Barclay, la necesidad de trabajar grandes chacras o mayores que para el sostén familiar, hace que se vean obligados a organizarse en grupos de trabajo. Indica que las últimas décadas se ha implementado la comercialización en el mercado regional de cultivos como arroz y el yute, por el que se vieron obligados de formar nuevos grupos de trabajo colectivo. Cada familia posee varias chacras, en las cuales trabajan el hombre y la mujer,⁵¹⁰ con la natural distinción de género.

I.2. COSMOVISIÓN MAIJUNA

El verdadero poder en la comunidad Mai Huma, está concentrado en el shamán, quien puede ejercer múltiples funciones, son capaces hacer tanto el bien como el mal, esto les permite ser respetados y a la vez temidos. De este modo los shamanes son considerados la figura por excelencia, puesto que son los sabios de la comunidad. Su fuerza se ve proyectada en la imagen del jaguar.

En la actualidad, el shamanismo en los Mai Huna ha ido perdiendo fuerza, ya que se ha difundido los secretos y técnicas entre los hombres. Los Mai Huna están de acuerdo con que los grandes shamanes han desaparecido y que ya no hay condiciones adecuadas en el medio para aprender espiritualmente el camino de iniciación hacia el shamanismo. Por este motivo todos los hombres presentan conocimientos shamánicos, y los mejores profundizan estos conocimientos hasta ser reconocidos por los demás.⁵¹¹

“Los Mai Huna se conciben a sí mismos como ubicados en el centro de un mundo cuyas partes están mutuamente interrelacionadas a través de un proceso que articula la reproducción de los hombres y la reproducción del mundo. El conjunto se basa en una lógica combinatoria que hace del ser el resultante de una gran ‘cocina cósmica’, donde se mezclan los elementos, aire, agua, tierra y fuego

509 SANTOS, Fernando, Federica BARCLAY. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Impreseñal. Quito. 1994; p. 35.

510 *Ibid.*; pp. 67-68.

511 *Ibid.*; pp. 111-112.

para producir un hombre o una mujer, un niño, un adulto o un viejo. Se trata de un ciclo centrado en las fases de los dos astros: el sol y la luna.”⁵¹²

En la actualidad la transición de la persona y el paso de la adolescencia a la edad reproductiva, ya no son expresados mediante rituales. Hasta la década de los sesenta, los Mai Huna, practicaban “la transformación de las mujeres”.

“La muchacha púber que veía la luna por primera vez, era colocada en una hamaca, cubierta de hojas de plátano, y ampliamente envuelta por el humo que subía de las hojas de achote y de hojas muy olorosas, puestas en un fogón ubicado debajo de ella. Una anciana removía constantemente los tizones para provocar un humo consistente y hacer transpirar violentamente a la muchacha, quien no debía bajar de su hamaca. Después de algunas horas, algunas ancianas limpiaban el sudor del cuerpo de la joven núbil con un tallo de palmera shapaja curvada en arco. Luego le hacían tomar un baño en el río. Durante varios días la joven púber no podía peinarse ella sola, ni rascarse, excepto con un palito, además debía seguir una dieta sin sal ni grasas. El rito se practicaba en la casa y no a fuera”.⁵¹³

Las ceremonias rituales, en la pubertad masculina, terminó por desaparecer junto con la perforación de los lóbulos de las orejas, el cual refleja una nueva etapa como status de hombre.

“A la edad en que los adolescentes comienzan a experimentar cambios, los Mai Huna consideran que un hilo aprieta el paso de la voz en los testículos. Durante esta etapa, para que eso se arregle, amarraban los testículos con una corteza de carahuasca, la cual a su vez pasaba alrededor del cuello. En un primer momento el pene es levantado y el prepucio atado con una soguilla, mientras que en un segundo momento los testículos eran consolidados.

Más adelante los hombres perforaban las orejas de los muchachos, y colocaban los primeros adornos. Con el paso de los años los hombres ampliaban el diámetro de sus discos auriculares hasta alcanzar una dimensión óptima que sellaba el fin del proceso de crecimiento y maduración. A partir de este momento ingresaban a la etapa de la vejez.”⁵¹⁴

512 *Ibíd.*; p. 116.

513 *Ibíd.*; p. 119.

514 *Ibíd.*; p. 120.

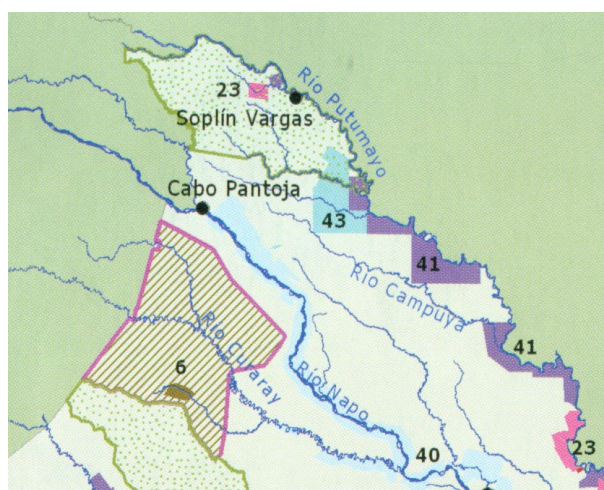
A esta concepción debíamos añadirle la elaboración simbólica que hacen sobre el mundo sideral. Así entienden que tienen una constante como los Tukano del Vaupés. De acuerdo a Reichell Dolmatoff, se comprende que:

“La Hija del Sol aun no había llegado a la pubertad cuando su padre se enamoró de ella. En el raudal de Wainabí el Sol cometió incesto con ella y derramó su sangre; desde entonces las mujeres deben derramar su sangre cada mes, en recuerdo del incesto del Sol y para que no se olvide nunca esta gran maldad. Pero a la Hija del Sol le gustó y así ella vivía con su padre como si fuera su mujer. De tanto pensar en eso, ella se volvió flaca y fea y sin vida. Así se vuelven las recién casadas, pálidas y flacas, por pensar en el acto sexual, yeso se llama gamúri. Pero cuando la Hija del Sol tuvo la segunda menstruación, ya le hizo daño y ya no quiso comer. Se recostó sobre una piedra, muriéndose, y todavía se ve eso en una gran roca (...). Cuando el Sol vio *eso*, decidió hacer gamú bayári, la invocación que se hace cuando las muchachas llegan a la pubertad. El Sol fumó tabaco y la revivió. Así el sol estableció las costumbres y las invocaciones que se hacen ahora cuando las jóvenes tienen la primera menstruación?”⁵¹⁵

La boa es otro animal de importancia a su espíritu, que debía sert maligno. Así mismo, ellos creían que los espíritus vivían en los árboles altos, con decir que la mujer embarazada evitaba ver una boa, por temor a que matara su bebe en el vientre, pues el simbolismo fálico de la serpiente estaba presente. Además a ello, creían que el sonido de las cigarras cuando frotan sus patas, eran sonidos producidos por los espíritus. Y si un individuo moría, por razones extrañas y no determinadas se sospechaba que había visto un espíritu maligno.

515 DOLMATOFF, Reichel. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad Los Andes. Bogotá. 1968, p. 18.

II. LOS SECOYA (*Aido Pai*)



 43 Secoya (*Airo Pai*)

El pueblo Secoya está ubicado en la zona norte de la región de Loreto. En el idioma indígena *siecoya* significa Río (*ya*) Pintado de Líneas de Color de Arcoíris (*sieco*). También se refiere a un río sagrado de cuya boza surgió la rama de descendencia por vía paterna. Así mismo, se autodenominan como *aidopai* o *bai*, que significa “gente de este monte”.⁵¹⁶

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

La figuración de este pueblo en la historia data en el año 1599, pues en época de la Colonia tenían contacto con los misioneros y los tucanos occidentales o

⁵¹⁶ Según las cifras del INEI, para el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como secoya se estimaba en 921 personas.

encabellados. En los siglos XVII y XVIII, los misioneros redujeron a pueblos a los Secoyas y posteriormente tuvieron que abandonar la misión San Diego de Encabellados.

La denominación de encabellados se debe a que tenían el cabello largo y algunos trenzados. Su propia denominación como pueblo hace mención a una autodenominación de alguna característica. Del lado ecuatoriano, los secoyas, se autodenominan Sa Niwu Bai, que se traduce como “gente de río arriba”. De otro lado los Siona del Putumayo se autoidentifican como *O gatiuya bai*, que significa “gente del río de caña”.⁵¹⁷

Los encabellados huyeron de varias misiones, pues temían ser vendidos como esclavos, y ya para el 1769, con la expulsión de los jesuitas de la Amazonía, un gran número de secoyas retomaron su forma de vida. La población secoya se redujo por las epidemias. Y el resto de secoyas eran seminómades, pero siempre mantenían relación con la población para obtener herramientas. Con, el *boom* del caucho, como se sabe dejó huellas de violencia y un sistema de peonaje por endeudamiento que afectó a los secoyas hasta el siglo XX. El estallido del conflicto entre Perú y Ecuador, los secoyas se refugiaron en las quebradas. Con el pasar de los años en 1969 se instala la educación escolarizada en el pueblo de secoya.⁵¹⁸

II.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

Se encuentran organizados por linajes por vía paterna. Históricamente los miembros de estos linajes viven juntos en una casa familiar, donde el de más edad dirigía los rituales chamánicos.

Una regla fundamental es la del matrimonio, la regla de residencia es patrilocal; la pareja vive en la casa donde habita el esposo. En la actualidad, los secoyas, ya no viven así, sino habitan separados en casas unifamiliares, y éstas están asociadas a nombres de un río.

⁵¹⁷ <http://chicnaly.blogspot.com/p/siona-secoya.html> . Consultado 2 04 15.

⁵¹⁸ A partir del Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía realizado en el año 2007, la población de las comunidades autoidentificadas como secoya se estima en 921 personas, ubicadas principalmente en la región Loreto. Según los datos del mismo censo, la población mayor de 14 años asciende a 536 habitantes, para los cuales se estima que el índice de analfabetismo es del 21% (INEI 2007).

Ellos practican la roza y quema, la caza y pesca; y las parcelas son densas y producen la yuca, plátano, maíz, frijol, ají, camote y ñame. La Yuca, importante para que de ella obtengan el casabe, la farina, el masato y el almidón. Y parte de ello, es comercializado, además de pieles y la carne de monte.

II.3. COSMOVISIÓN SECOYA

La naturaleza tiene entidades que son mágicas. Muchas de ellas tienen alma, fuerza, energía, por tanto son malos y buenos. Malignaos y benefactores, dependiendo del tiempo y el lugar. Veamos:

Las selvas y los dos se creen estar poblados por una multitud de espíritus peligrosos, “demonios” o “monstruos”, ‘algunos de los cuales persiguen a las personas para darles muerte. No pertenecen a la categoría de seres que causan enfermedades sino más bien matan inmediatamente y en la mayoría de los casos devorando a su víctima. Aunque creados inicialmente por el mismó Padre Sol corno seres inmortales, fueron también ellos quienes causaron el Caos después de la Creación, antes de la llegada pacificadora de la Hija del Sol. El espíritu más conocido y más temido ‘es el boráro (de borérl = blanco), comúnmente designado con el nombre de Kurupíra, una palabra tomada de la tín, gua geral. El boráro se describe corno un hombre grande y desnudo, de pecho velludo, cabello corto y recortado horizontalmente, y, con un pene enorme. Sus ojos son rojos, incandescentes y tiene grandes colmillos curvos, parecidos a los de un jaguar. Cuando ataca a su víctima. lanza un grito: boráaaaa-ro; de ahí su nombre y se dice que este grito se parece al rugido de un jaguar enfurecido (13). Las orejas del boráro son grandes, paradas y volteadas hacia adelante corno para escuchar mejor. Los pies que son muy grandes, pues tienen el largo de un antebrazo humano, tienen solo cuatro dedos, ya que les falta el dedo pequeño.⁵¹⁹

Este pueblo tiene creencias ideológicas, que está en base a los mitos. El territorio Secoya es una creación de la divinidad conocida como Ñañe, que hace referencia a la Luna.⁵²⁰

519 DOLMATOFF, Reichel. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad Los Andes. Bogotá. 1968, p. 62.

520 Para Jorge Casanova (2005), la mitología *aido pai* explica la relación estrecha que tienen con su territorio debido a que todo el universo mitológico está presente en él. De esta manera, las divinidades y acontecimientos que ocurren en el espacio del mito encuentran su representación en los ríos, caminos, lagunas, el bosque, restos de piedra, entre otros.









FAMILIA TUPI GUARANÍ

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Esta familia lingüística está representada en Brasil, Bolivia, Argentina, Colombia, Guayana Francesa y Paraguay, con mucho mayor amplitud que en el Perú. Pero en nuestro país está representada por el grupo Cocama Cocamilla, al cual se integraron históricamente tanto el grupo Omagua como numerosos mestizos. Hoy en día hay once mil miembros del grupo que viven en el río Huallaga, Bajo Marañón, Bajo y Alto Ucayali, Amazonas y Bajo Nanay.

Cuando arribaron los portugueses, hacia el año 1500, con el mítico Alexi García, estaba habitada la costa brasilera por los hablantes tupí-guaraní, y el río Paraguay, ubicado al oeste, también estaba ocupado por los guaraníes. El tupí se hablaba en el estado de San Pablo. Esta lengua, el tupinambá (aparece en el siglo XVIII), fue la más usada en la costa de Brasil, superando en el primer periodo de colonización al portugués, se encontraba desde la desembocadura del Amazonas hasta Río de Janeiro; llamado también el Tupí clásico. Los Tupinambá vivían a lo largo de la costa, la mayor parte algo más al norte de Río de Janeiro. Abarcaba gran parte del Brasil, y en el siglo XVI y XVII se le llamó lingua brasílica o brasiliano. En la actualidad ha llegado a ser una de las lenguas indígenas más destacadas en América, pues lo hablan más de cinco millones de personas.

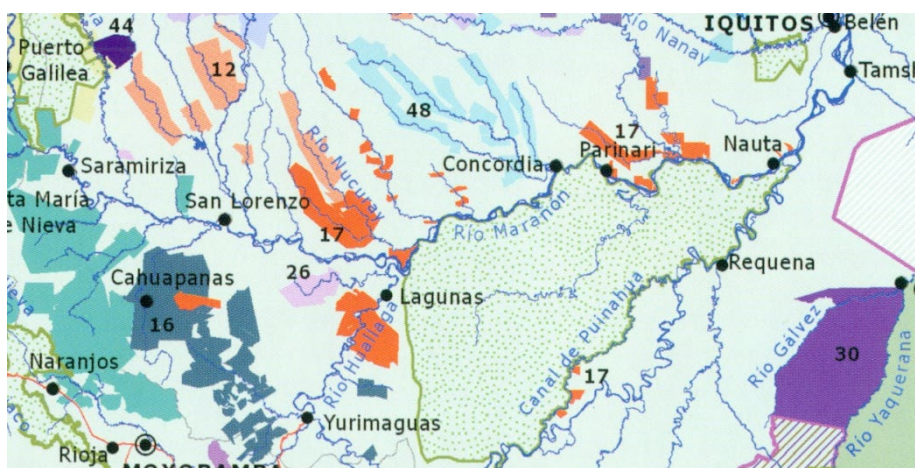
Estaba distribuidas, en el interior de las tierras bajas sudamericanas, las otras lenguas de la familia *tupí guaraní*, es claro indicar que esta familia lingüística,

proviene de las tres lenguas históricamente más importantes de esta rama: el tupí, el tupinambá y el guaraní (idioma actual del Paraguay).

En el año 1980, Los kukama kukamiria del Bajo Huallaga se habría autodefinido por primera vez como “indígenas”, a través de la Federación de Comunidades Cocamilla (FEDECOCA). Muchos autores sostienen que losKukama Kukamiria han experimentado pérdidas en su lengua por el temor a identificarse como indígenas, factores de los cuales ya están intentando liberarla sus hablantes, para revitalizarse y revalorarlas.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA TUPÍ GUARANÍ

I. LOS KUKAM KUKAMIRIA (*COCAMA-COCAMILLA*)



17  *Cocama-Cocamilla(Kukama-Kukamiria)*

Los kukama son mencionados por primera vez en la crónica de la expedición de Juan Salinas de Loyola, en 1557, que fue además el primer europeo en navegar el río Ucayali, fundador de muchas ciudades de la cuenca amazónica, como Jaén, Santa María de Nieva, desde el Ecuador a Perú. El pueblo Cocama-Cocamilla, que de acuerdo al Ministerio de Cultura se escribe Kukama-Kukamiria, pertenece a la familia lingüística Tupí Guaraní, y se habría instalado desde el Amazonas Central en Brasil, y ubicándose en territorio peruano a 200 o 300 años antes de la conquista española. Este término integra dos vocablos en una expresión Kukam, que significa chacra, como también senos, mama, un compuesto etimológico que quiere decir la chacra es el seno de la vida, de la comunidad. Kukamir, se traduce como pequeño, delgado, chico. Entonces

ambas expresiones, refieren a la tierra como dadora de vida, solo diferente en los tamaños.

Este grupo ha desarrollado diferentes técnicas e instrumentos de pesca, y que hoy son considerados patrimonios de sus ancestros. Es por ello, que las comunidades de población mestiza y otras comunidades indígenas que tienen similares ecosistemas, reconocen a los Cocama Cocamilla como los “grandes pescadores”, de Loreto.

I.1. CONTEXTO HISTÓRICO

En el siglo IX y XVI, tanto el kukama kukamiria como el omagua se iniciaron a partir de las migraciones que se daban desde el Amazonas Central en Brasil, hacia nuestro país. En principio, al llegar ellos se ubicaron en zonas inundables del cauce o cuenca baja del río Ucayali, desde donde lograron expandirse hacia otros ríos inundables. En el siglo XIV, época en que llegaron los españoles, algunos arqueólogos sostienen que los kukama kukamiria y los omaguas se separaron, expandiéndose y migrando a otras zonas.

En 1557 se hizo diversos escritos sobre la adaptación que tuvo el pueblo kukama kukamiria en el ecosistema fluvial, cuando los españoles tuvieron contacto con el mencionado pueblo. Así mismo, su habilidad y tecnología que desarrollaron para la pesca. Posteriormente, ya en el siglo XIX, los kukama kukamiria, llevaban productos (como herramientas, escopetas y otros), a pobladores indígenas, de los cuales recibían como por ejemplo hamacas de chambira⁵²¹, brea y cera, convirtiéndose así este grupo en pequeños comercializadores.⁵²²

En el año 1920, estos se empiezan a construir escuelas en asentamientos kukama kukamiria, y ya aproximadamente a mediados del año 1930 ya se ubicaban en las principales comunidades y diferentes lugares del pueblo. Existió en la década del sesenta, una explotación petrolera, dirigida por el gobierno militar, abriéndose el Banco Agrario en la región. Y al observar el pueblo kukama kukamiria, que se incrementaron en gran medida su crédito, se convirtieron con

521 Es una planta medicinal con forma de palmera, que además de sus propiedades curativas, cuenta con una fibra extraída de las hojas que se emplea en trabajos de artesanía, hamacas, vestidos, bolsos, cordeles, sogas, esteras, tarrafas, redes, tejidos, entre otros.

522 Según el INEI, para el año 2007, las comunidades autoidentificadas como parte de este pueblo se asentaban en el departamento de Loreto y su población se estimaba en 11,307 personas

el tiempo en obreros industriales remunerados.⁵²³

I.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

Su grupo de parentesco está conformado por la llamada vía paterno, que son llamados “sangres”, y asociados a fundadores o ascendientes. Y los apellidos, se transmiten colocándose nombres de plantas y animales. En el caso del matrimonio preferiría la unión entre primos cruzados bilaterales de “dos sangres”.⁵²⁴ Las casas de los kukama kukamiria, tradicionalmente se han establecido de forma lineal formando grandes poblaciones a lo largo de los ríos.⁵²⁵ Y ellos, se han dedicado a la pesca y agricultura, la caza y recolección de frutos. Y tradicionalmente, cabe resaltar que los hombres se dedican a la pesca, lo cual se realizaba de manera individual o grupal. Y la caza, también es considerada de gran importancia, pues era un autoconsumo (fuente de proteínas de las familias) y servía como comercio.

I.3. COSMOVISIÓN KUKAMA- KUKAMIRIA

Los Cocama tienen como expresión cósmica el animismo astral. Eso se puede deducir de lo que encontramos en la referencia oral de Miguel Augusto Caritimari, miembro de la comunidad de Arawante, en el Huallaga, cuando sostiene que el mundo se inicia con un hombre originario, un ser primigenio, que surge de las tinieblas. Ese es Kémari, que desde el agua emerge una voz del que se cree es la deidad fundante que ordenó su propia existencia y la de plantas y animales. Tal como son los mitos, son transformantes y de pronto, aquel mítico Kemari, se hizo viejo, lleno de sabiduría, de conocimiento:

“Antiguamente, Kémari era un viejo bueno, tranquilo, que vino a la tierra y preñó a la boa para que de allí saliera el pueblo kukama. Era así por haber cumplido con las dietas y conductas. *Kémari* es llamado *Iwatin Papa* porque el Cóndor mama lo llevó hasta el último espacio del mundo para mirar desde allí a sus hijos kukama. Él es el dios kukamakukamiria, ya no es persona de la tierra, es del espacio llamado cielo. El mundo está sostenido por cuatro hombres de dos

523 Base de datos del Ministerio de Cultura, sobre Historia de los Kukama-Kukamiria.

524 Es decir, con la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana del padre (Chirif y Mora 1976).

525 Al respecto, Roxani Rivas (2004) ha hecho énfasis en la particularidad de los kukama kukamiria, en tanto es uno de los pueblos que habitó desde tiempos antiguos en zonas inundables y que tuvieron una excelente adaptación al ecosistema fluvial.

cabezas, son hombres gigantes que lo están cargando. Su color es negro en todo su cuerpo, no comen, tienen bastante fuerza para resistir el peso del mundo kukama-kukamiria. Cuando se cansan y se cambian para cargar la tierra, hacen el temblor, entonces decimos que los hombres negros se están cansando. Los primeros *tsumi*, chamanes ayahuasqueros, conocen por medio de sus visiones que tenemos cinco espacios en donde se encuentran los seres de la naturaleza y los seres invisibles: *Primer Sol*: donde está la ciudad debajo del agua, donde viven los seres kuarara y el Muiwatsu, boa grande. *Segundo Sol*: donde está el agua con sus animales, y la Uni mama. *Tercer Sol*: donde se encuentra el pueblo kukarna-kukamiria y sus bosques, los seres de la naturaleza (terrestres y aéreos) y los seres invisibles. *Cuarto Sol*: donde está la ciudad de las almas. *Quinto Sol*: donde está Dios, Kémari y el Cóndor mama. Los llamamos así porque pensamos que el Sol atraviesa los cinco espacios del mundo.”⁵²⁶

En cuanto se habla de los soles, como simbología, es imprescindible realizar el trabajo sobre la simbología. Así se tiene que el primer Sol, es el que tiene la vida dentro de las aguas, la principal si se quiere pues se dice que la ciudad originaria. Luego está presente el segundo Sol, el de los animales mágicos, como el lagarto, el bufeo, que es el que en otros relatos enamora, el paiche y la boa, siendo este último el ser que también puede convertirse en hermoso varón para encantar o enamorar a las jovencitas. Como este espacio es mágico, de manipulación con los animales de agua, está el Chamán. Finalmente el tercer Sol, que está poblado por los hombres cocama-cocamilla. Es el mundo positivo, por eso no está poblado por el “malero”, sino por el curandero.⁵²⁷

Un aspecto a resaltar es la actitud del Cóndor. Éste sale a luz como personaje central de la mitología. Siendo personaje central andino, llega a estos confines y también está en el mito, como el ser de importancia de las alturas, por eso ayuda al cazador, al mitayero. Se dice que es el jefe de todas las aves, en oposición al venado:

“También, más abajito, se encuentran los cerros y, elevado en medio de eso, vive el Cóndor mama. Él es jefe de todas las aves de la tierra, desde allí mira a las otras aves para poder ordenarles qué hacer. Cuando el *mita yero* (cazador) ve que el venado o la sachavaca caen en la trampa, pero que el animal haciendo fuerza se arranca la sogá y corre, al no poderlo alcanzar, solamente lo maldice,

526 CARITIMARI, Miguel Augusto. Informante. *El ojo verde*. AIDSESP. Pg. 157.

527 *Ibid*; p. 159.

diciendo: “Has corrido llevando la sogá, morirás allí y te va a comer el Cóndor mama”. Entonces, de cansancio, el venado se enreda en una rama y se muere. El *mitayero* se comunica con el Cóndor mama y le dice: “Cóndor mama, usted que miras desde lo alto, te invito que vengas acá al mundo a comer el venado podrido”. Entonces baja el Cóndor por su camino por donde alumbra con la luz del rayo, aquí al mundo. Después de comer, nuevamente sube al cielo por el mismo camino hasta llegar al cerro más elevado.”⁵²⁸

Un aspecto importante que dice de la capacidad racionalista de la población viene a ser el hecho que el poblador Cocama-cocamilla, conoce las constelaciones, y le sirve de guía en el calendario agrícola incipiente, a menor escara. Así dice el mito:

“Antiguamente el Sol estaba casado con la Luna, pero un día se amargó con ella por el mal comportamiento de sus hijos, las Siete Cabritas (estrellas), que cuando salían a pescar regresaban tarde a la casa. Un día pelearon hasta decidir separarse; la Luna cogió a sus hijos y se los llevó, lloró junto con ellos y subieron al espacio, arriba de la ciudad de las almas, un poco más abajo de donde vive Kémari. De esa manera la Luna sale a alumbrar junto con sus hijos en la noche. El Sol se fue solo, por otro lado. Pero Kémari, al ver que estaban peleando, se amargó. El Sol se hizo rojo, por avergonzado, y allí quedó hasta el día de hoy”.⁵²⁹

En otros relatos se habla del héroe mítico *Ini Yara*, que significa “*nuestro dueño*”, como un “gran pescador” *Ipukiari*, aquel que sabe matar, el que va recorriendo las lagunas y ríos en canoas o balsas. Es por ello, que kukama kukamiria, desde la antigüedad han desarrollado una gran variedad de instrumentos y técnicas para la pesca. Y éstas han sido adoptadas por otros pueblos indígenas, como por ejemplo las comunidades mestizas asentadas en terrenos apacibles de inundación. La habilidad que tenían los hombres Cocama-cocamillas, les otorgaba un prestigio social, así como los instrumentos que ellos mismos elaboraban. Pues es ahí donde, el hombre desarrolla una relación con los utensilios que eran usados para capturar animales acuáticos, y así cogen independencia de decidir si pescar o no. Ellos solían, enterrar las yucas en hoyos,⁵³⁰ para que no afecten las inundaciones.

528 *Ibid.*; p. 161.

529 *Ibidem.*

530 Según Rivas (2011) sostiene que “(...) el origen del nombre *kukamapodría* provenir del quechua y estar asociado a la conocida práctica de este pueblo de enterrar las raíces de yuca en hoyos para conservarlas durante la inundación”.

II. LOS OMAGUA

Esta lengua hablada por el pueblo Omagua pertenece a la familia lingüística Tupí Guaraní. Proviene de la palabra, *umaɰa*, tiene dos términos: *umi*, que significa mirar, ver, acechar, y *ɰwa* que significa gente. Entonces podemos afirmar que este significa “gente que mira”. No hay mucha información, sobre los omaguas, pues algunos investigadores aseguran que este pueblo fue absorbido por otras comunidades indígenas o por los kukama kukamiria.⁵³¹

II.1. CONTEXTO HISTÓRICO

Marcos Jiménez de la Espada, el erudito estudioso de las crónicas, señala que en los siglos IX Y XVI, se iniciaron migraciones del el Amazonas Central en Brasil, probablemente llegaron hacia doscientos y trescientos años antes de la conquista española. En principio, al llegar ellos se ubicaron en zonas inundables del cauce o cuenca baja del río Ucayali, desde donde lograron expandirse hacia otros ríos inundables. Es decir la tesis central es que vinieron como flujo migratorio desde el Brasil.

Uno de los primeros datos sobre la existencia de la entonces confederación de tribus, después denominada Omagua, que vivía en los enormes territorios desconocidos al este de los Andes, se remonta a 1530, cuando el comandante Diego de Ordaz recorrió el río Orinoco (entonces El Dorado era el imán a la aventura española) el cual por un fenómeno muy raro en la geografía hidrográfica tiene conectada su cuenca alta aguas arriba de su curso en la Guyana, pero siempre navegable, con la cuenca amazónica por medio del canal natural llamado *Casikiare*. Usado entonces, al ser descubierto por los aventureros desalmados que aquel pirata condujera al asalto de nuestro continente como el gran secreto guardado en la selva, contrasta en la historia este notorio ultraje a la humanidad con el uso pacífico y hasta simbólico que le dio el presidente del Perú Fernando Belaunde, cuando, por mostrar a las repúblicas hermanas la vocación integradora

531 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/omagua>

de nuestro territorio, lo utilizó significativamente para acudir por esta vía fluvial que tanto tiempo hubiera ahorrado en los desplazamientos comerciales del recorriéndolo, en viaje oficial, en una embarcación de la Marina de Guerra. Su llegada a Caracas para participar en la sesión extraordinaria del Acuerdo de Cartagena coincidió con la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Simón Bolívar. Debemos, por justicia histórica, consignar que Ordaz fracasó en su rapiñesca búsqueda de oro y piedras preciosas.

“Los pueblos prehispánicos que habitaron esta región nos legaron un extenso repertorio de objetos de trabajo: lascas, raederas, cuchillos y puntas de proyectil realizados en piedra, cuarzo y jaspe, además de un arte rupestre incomparable. En los últimos siglos antes de Cristo se asentaron definitivamente en el bajo Orinoco las primeras aldeas estables, que desarrollarían allí la agricultura y una alfarería de calidad extraordinaria.”⁵³²

Desde el lado de Quito, la expedición impulsada por Gonzalo Pizarro, en la línea de búsqueda de El Dorado, hizo que en 1542, la expedición de Orellana, descubriendo el Amazona, llegara a conocer a un grupo significativo de omaguas, quienes estaban ubicados en las orillas del Amazonas, y éstos estaban en pueblos grandes y densos. Por ello se tituló el relato casi novlesco con que se narró tal aventura como “Relación verdadera de todo lo que sucedió en la Jornada de Omagua y Dorado que el Gobernador Pedro de Orsua fue a descubrir por poderes y comisiones que le dio el visorey Marquez de Cañete, desde el Pirú, por un río que llaman Amazonas, que por otro nombre se dice el río Marañón, cerca del Brasil. Trátase así mismo del alzamiento de Don Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre y de las crueldades de estos perversos tiranos”⁵³³

En el siglo XVII, el padre Gaspar de Cujías, estimó 15 000 omaguas, y con el tiempo se redujo este número por la esclavitud sufrida a manos de los portugueses (que asaltaron reiteradamente las poblaciones misionales) y los españoles.

En 1686 inició un trabajo misional persistente y de gran trascendencia para la población altoamazónica el jesuita Samuel Fritz, que fundó 33 pueblos

532 DELGADO, Lelia. *Vida indígena en el Orinoco*. Planeta. Colombia. 2000, p. 16

533 CARBAJAL, Gaspar fray & Pedro ARIAS DE ALMESTO. *Las aventuras del Amazonas*. Edición de Rafael Díaz de Maderuelo. Crónicas de América. Dastin Historia. Madrid. 2002; p. 89.

con población Omagua, rescatando muchas del Solimões (Bajo Amazonas). Y una de las misiones más significativas fue el de San Joaquín de Omaguas, que conjuntamente a Santiago de Lagunas fueron reducciones importantes para los Maynas. En principio, según INEI, “(...) se tiene indicios de presencia de población omagua cerca a la confluencia de los ríos Marañón y Ucayali, en el departamento de Loreto”.

Ya en la década de 1960 la existencia de los omaguas y de la población mestiza se hacía fuerte; y consecutivamente los omaguas habrían sido absorbidos por los kukama kukamiria. Según el INEI, en el Censo realizado en la Amazonía peruana, se debe resaltar que no se empadronó a ninguna comunidad indígena omagua, a pesar de que fueron halladas personas que decían ser originarias de este pueblo indígena.

El INEI realizó una investigación del pueblo omagua, encontrando personas mayores de 50 años de edad que manifestaron ser originarias de este pueblo. Esto debido a que estas personas dejaron de hablar su lengua de origen por la convivencia con personas no indígenas y por estar integrados a las comunidades que los acogen (INEI 2007).









FAMILIA ZÁPARO

I. CONTEXTO HISTÓRICO

La población de esta familia lingüística reside en la frontera de ambos países, tanto del Ecuador como del Perú. El eje central se encuentra en la unión de los ríos Pindoyacu y Conambu en el Ecuador y el Tigre en el Perú. Una mirada desde el Ecuador señala que el Perú no se le conocía hasta antes de 2001, aunque esto sea tan solo relativamente verdadero, pues hay registros del ILV, como Arabelas, de tiempo atrás.⁵³⁴

Esta familia lingüística es pequeña, la lengua zápara (*kayapwe*), se hablaba en el Ecuador y en el Perú, y está extinta en ambos países. Los primeros contactos con la etnia zápara se produjeron en el año 1667 y ya alrededor de 1850. Osculati calcula que esta se componía de unas 20 000 personas, luego quedaron sólo 1000 individuos. Ellos se ubicaban, a unos 100 km de la ciudad ecuatoriana de Puyo, en el curso medio del río Bobonaza, que a su vez separaba a los Achwar (familia lingüística Jíbaro).

Por el proceso migratorio, tal como señala el Ministerio de Cultura, en su base de datos aludida en tanto entidad oficial, hay grupos de zápara del río Curaray, que migraron al Norte, instalándose a orillas de Colombia del río Putumayo, y en 1940 los miembros de este grupo eran alrededor de 14 personas,

534 <http://piatsaw.blogspot.com/2007/06/los-indios-zparos-la-sacralizacion-de.html>
Consultado 1-6-15.

ya posteriormente se extinguió o se integraron a otros grupos étnicos.⁵³⁵ Existieron varias razones por las cuales se extinguió la lengua:

Una de ellas fue el fuerte descenso demográfico, debido a las enfermedades exóticas como la viruela, la neumonía y la tuberculosis.

Los desplazamientos forzosos y los maltratos constantes por parte de los colonos blancos, y eso hizo que contribuyan a la disminución de la población.

Y la otra, es la integración con otros grupos étnicos, con los que compartían hábitos similares, como los quichuas, de las tierras bajas del este ecuatoriano.

Esta familia lingüística está conformado por cinco grupos étnicos.

En el lado peruano están los Andoa, Arabela, Aushiri, Cawarano y el Iquito. Mientras que en el lado ecuatoriano están el Omurano y el Záparo.

535 Sería conveniente indagar los datos en el *Handbook of South American Indians* de J. Steward, para la década del 40 del siglo pasado.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DE LA FAMILIA ZÁPARO

Se considera que de todos los grupos étnicos, ya se han extinguido, salvo la Arabela y el Iquito en el caso peruano.

I. LOS ARABELA



6  Arabela

Este grupo es hablante de un idioma que ha sobrevivido sólo en el Perú y es una de dos únicas lenguas que quedan pertenecientes a la familia lingüística Záparo. Existen pocas personas que la hablan y muchos de ellos se comunican en castellano y otros con el quechua amazónico. También se le conoce como Chiripuno, y adquiere tal nombre debido a la confluencia de tal río. Según Raymon Gordon, que hace un balance etnológico de las lenguas, sostiene que

recién para 1946 se logró su contacto.⁵³⁶

Se le ha dado dos dominaciones: una es debida a la procedencia del pueblo, área en que se efectuó el contacto con los misioneros agustinos; es decir el río Arabela. Y la otra *espueyocuaca*, ‘familia’, ‘hermanos’. Ellos se mantuvieron aislados de forma voluntaria hasta década del año 1940, y en actualidad están ubicados en Loreto, cerca al río Arabela. Hasta el 2007, según estudios INEI, las comunidades autoidentificadas, como Arabela, cuentan con algo de 403 personas.⁵³⁷

En este pequeño grupo son ya muy pocos los que hablan esa lengua y asimismo escasos (no se tiene cifra exacta) quienes entienden el idioma; además los hablantes del Arabela prefieren, en su mayoría, hablar el castellano y el quechua. Sobre esto ha trabajado Gustavo Solis, en tanto su preocupación ha sido las lenguas en extinción.

I.1. ORGANIZACIÓN SOCIAL

Si bien es cierto entre los Arabelas existía el llamado patrón, jefe de familias extendidas; y por lo tanto dos o tres generaciones vivían en una misma vivienda, la familia nuclear era considerada como la unidad social.⁵³⁸ Y estas viviendas (malocas) donde habitaban varias familias en grado de parentesco de consanguinidad y afinidad. Estos permanecieron aislados por mucho tiempo, pero que luego entraron en contacto con otras sociedades, adoptando un modelo de construcción de sus casas, similares a los de la actualidad.

I.2. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Ellos dividían el trabajo, según los sexos; es decir los hombres Arabela y mujeres Arabela se dedicaban a ciertas actividades tales como la caza, la pesca, la agricultura incipiente o limitada para el autoconsumo. Y en tecnología, son expertos en la construcción de las casas, correspondiéndole al varón como actividad principal, mientras que la mujer Arabela, es la de la cosecha, el molido del maíz, la cocina, el pilado de la chambira y en alguna medida la alfarería:

536 GORDON, Raymond. *Etnologue: Languages of the World*. Dallas. SIL International. 2005. <http://www.ethnologue.com/>

537 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/arabela>

538 Chirif y Mora (1976) sostiene que la unidad social básica de los arabela es la familia nuclear, constituida por dos generaciones.

Antiguamente, las mujeres se elaboraban sus vestidos, extrayendo la suave capa interna de la corteza del chachacomo, y cuando se trataba de limpieza de chacra o construcción de casas, el dueño organiza una *minga*,⁵³⁹ en la cual participan los miembros de la comunidad al trabajo en común (ILV, 2007).

Ya casi en las últimas décadas, se ha extendido en las familias la comercialización de excedentes de yuca, maíz, plátano, y algunos frutos. Así mismo, la crianza de aves o animales menores también predomina en su actividad económica (Mora y Zarzar, 1997).

I.3. COSMOVISIÓN ARABELA

En la tradición arabela, la vestimenta de gala y relacionada al culto de los hombres usaban coronas hechas con plumas largas del guacamayo pegadas, en semicírculo, con cera de abeja. Los brazos llevaban brazaletes tejidos, y en torno al cuerpo cinturones con bordas de plumas de colores, que van desde los codos hasta las rodillas. También se colocaban adornos en la nariz y orejas, y se pintaban sus cuerpos. Las mujeres usaban vestido tubulares hechos de corteza y la tela era pintada con diseños hexagonales. (ILV 2006).

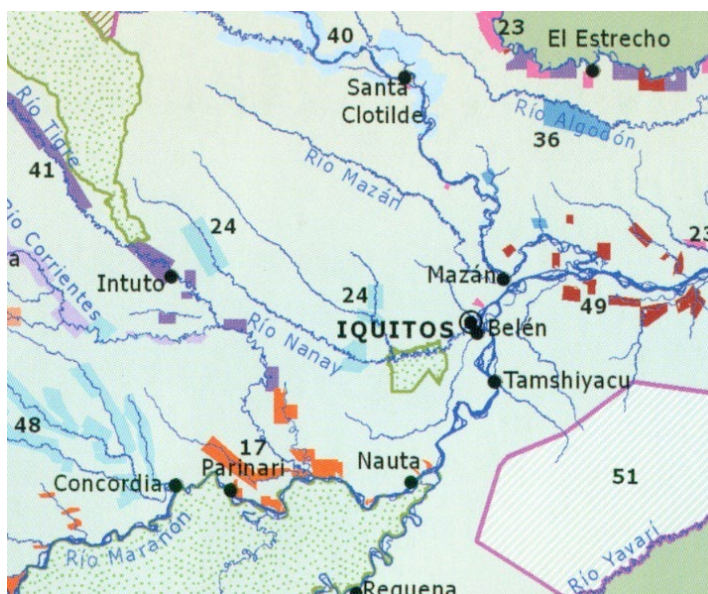
De acuerdo a lo recogido por la consultora Daimi, citada por Cultura, en la actualidad existen cambios culturales en cuanto a su práctica, por ejemplo la bebida tradicional, denominada *sacamanacu*, era elaborada en base a yuca y un gurahui, y lentamente fue reemplazada por el masato, bebida tradicional Kichwa. A ello habría que añadirle el hecho que una de las comunidades Arabela como Buena Vista tiene conocimiento y contacto con terceros, tales como los de la empresa petrolera Perenco, en el río Curaray, ubicado en el lote 67, en el distrito de Causana, provincia de Maynas, en la región de Loreto. He incluso se ha llevado adelante medidas de protestas y reclamos sobre el medio ambiente.

539 (Del quechua *mink'a*).

1. f. *N Arg., Chile, Col., Ec., Par. y Perú*. Reunión de amigos y vecinos para hacer algún trabajo gratuito en común.

2. f. *Ec. y Perú*. Trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social.

II. Los Iquito



24 Iquito

Gustavo Solís Fonseca ha trabajado el tema de los pueblos amazónicos y tiene en su trabajo sobre las lenguas extintas, que compilara Maria Weiss, que los Iquito, son el rezado Záparo en la zona donde está la región del mismo nombre. Se encuentra ubicada entre los ríos Pintoyacu, Chambira y Nanay; provincia de Maynas, región Loreto; es aún hablada por el mismo pueblo (Solís 2009).

Y es una de las lenguas, que se encuentra en peligro de extinción, pues solo es hablada con total fluidez por los adultos mayores. En la actualidad, según el Ministerio de Educación, están haciendo lo posible porque esta se enseñe en las nuevas generaciones.

Lengua llamada también Ikitu, cuenta con un alfabeto oficial normalizado, aprobado por representantes del pueblo y el Ministerio de Educación. El año pasado, se incorporaron a dos representantes del este pueblo, al Registro de Intérpretes de las Lenguas Indígenas u Originarias del Ministerio de Cultura.⁵⁴⁰

Según Lev Michael, de la Universidad de Texas, en Austin: “El idioma Iquito actualmente cuenta con aproximadamente 26 hablantes de edades avanzadas en tres pequeñas comunidades cerca de la ciudad de Iquitos, en el departamento de Loreto, Perú. Los datos que forman la base de mi análisis los recogí entre junio y agosto del 2002 y 2003, como parte de un proyecto de documentación y recuperación del idioma Iquito basado en la comunidad de San Antonio”.

540 <http://bdpi.cultura.gob.pe/lengua/iquito-0>











III

PUEBLOS EN AISLAMIENTO
VOLUNTARIO Y EN CONTACTO INICIAL
Y LAS RESERVAS TERRITORIALES

III

PUEBLOS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO Y EN CONTACTO INICIAL Y LAS RESERVAS TERRITORIALES



3.1. LOS PUEBLOS INDÍGENAS AISLADOS EN EL PERÚ

Las comunidades en aislamiento siempre fueron preocupación de la antropología, a partir de los pioneros estudios, a los primeros años del siglo pasado, sobre la frágil situación en todos los planos (salud, economía, respeto étnico) que agobiaba a los yanoamas, sociedad tribal de la Orinoquia (Llanos venezolanos, inmediatos a las Guayanas) que se encuentra entre las fronteras de Brasil y Venezuela. Carlos Bazán los define de la siguiente manera:

(...) en la Amazonía peruana también habitan una cantidad indeterminada de pueblos indígenas caracterizados por no seguir un patrón de vida sedentario. No viven en un solo lugar o asentamiento, sino que se desplazan por el bosque amazónico refugiándose de diversas amenazas a sus formas de vida. Entre ellos existe una gran población aún no identificada, especialmente en la zona fronteriza Perú-Brasil, que ha dado lugar –en el caso brasileño– a la creación de varias reservas indígenas de protección especial.⁵⁴¹

A la preocupación antropológica le sigue la preocupación jurídico internacional. Si bien la primigenia Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de selva N° 22175, también está el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

“Disposiciones Transitorias.

Primera.- Para la demarcación del territorio de las Comunidades Nativas cuando se encuentren en situación de contacto inicial y esporádico con los demás integrantes de la comunidad nacional, se determinará un área territorial provincial de acuerdo a sus modos tradicionales de aprovechamiento de los recursos naturales, hasta que se defina una de las situaciones a que se refieren los incisos a) y b) del Art. 10° de la presente Ley.”⁵⁴²

Como puede verse hay un reconocimiento expreso de la situación en

541 MINISTERIO DE JUSTICIA. *Proyecto de Decreto Supremo que aprueba el reglamento de la Ley 28736*. 2007. [http://spij.minjus.gob.pe/graficos/Peru/2007/octubre/05/D.S.%20N%C2%BA%20008-2007-MIMDES%20\(05-10-07\).pdf](http://spij.minjus.gob.pe/graficos/Peru/2007/octubre/05/D.S.%20N%C2%BA%20008-2007-MIMDES%20(05-10-07).pdf). La Exposición de motivos, fue desarrollado en la entonces Dirección General de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, en una Comisión especial presidido por el antropólogo José Carlos Vilcapoma.

542 CONGRESO DE LA REPÚBLICA. *Ley N° 22175. Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo de la Selva y Ceja de Selva*. Disposiciones Transitorias.

contacto inicial de algunos pueblos indígenas. Este reconocimiento se ha debido al esfuerzo del grupo dirigido por Darcy Ribeyro, que inspirara desde el entonces SINAMOS, Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, del gobierno militar de entonces. Una forma puntual desde la legalidad para ese reconocimiento.

De otro lado las normas internacionales presionaban a los Estados de América Latina, para su reconocimiento. Dice al respecto Vilcapoma, en la Exposición de Motivos del Reglamento de la Ley N° 28736:

“Precisamente como producto de este mandato supranacional, en 1993, el Banco Mundial obligó al Perú a considerar el tema indígena, pues para entonces no había ninguna referencia, ni como denominación ni como norma legal. Después del gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado, se hubo generalizado a nuestras poblaciones rurales, tanto andinas, como amazónicas, bajo la denominación de campesinado, en clara distinción económica y no étnica ni cultural. Esta presión internacional hizo que el Perú incorpore en la Constitución Política de 1993 el reconocimiento de un Estado multicultural y pluriétnico. Un año después, aprobó el Convenio No 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, mediante Resolución Legislativa No 26253”.⁵⁴³

Fue la OIT, a través del Convenio 169, uno de los pilares legales para el reconocimiento. Así se consagra en sus articulados, cuando preserva y mantiene una situación de protección para con aquellos. Estos esfuerzos dieron su fruto cuando el 24 de abril de 2006 el parlamento de entonces, presidido por Marcial Ayaipoma, aprobaba una norma entonces poco comprensible: Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en contacto inicial. Se preguntaban muchos parlamentarios de entonces, cómo era aquello de “aislamiento voluntario”. La Comisión de Pueblos, cumplía un mandato internacional, la exigencia del Convenio 169 de la OIT y del Grupo de Trabajo de Naciones Unidas para pueblos indígenas; crear una norma para pueblos que no habían tenido contacto con la sociedad nacional, o teniéndola, por factores externos, habían preferido marchar “bosque adentro”.⁵⁴⁴ Por esta ley, el Estado reconocía cinco reservas territoriales, donde estaban ubicados pueblos

543 VILCAPOMA, José Carlos. Exposición de motivos. Reglamento de la Ley N° 28736. INDEPA. Documento interno. Referencia personal. 20- 04- 15

544 Entrevista a José Carlos Vilcapoma, quien como manifiesta, para entonces se desempeñaba como asesor de la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano. Lima, 23 06 15.

indígenas que no habían tenido contacto con la sociedad nacional, o teniéndolos habían preferido adentrarse a territorios lejanos fuera de la presencia de terceros.

Es verdad que la Constitución Política del Perú, en su artículo 2°, inciso 19, establecía el carácter plural de las culturas. Este era el resultado de la política que sobre la diversidad se tenía. De acuerdo a la verificación objetiva de nuestra realidad y al último censo del INEI, en el Perú existen más de 71 etnias y 67 lenguas, que lo hace el país más diverso culturalmente en Latinoamérica. Esta pluralidad de etnias, lenguas y culturas del Perú, refleja la coexistencia de todos los pueblos y grupos étnicos. Dentro de los pueblos indígenas, su organización es generalmente en pueblos andinos y amazónicos, que poseen conocimientos científicos, tecnológicos, medicina tradicional, valores culturales, idioma, formas de organización política y social, modelos de desarrollo socio-económico, maneras de administrar recursos naturales, diferentes prácticas de ejercer autoridad y administrar justicia, conservar sus tierras y territorios, y muchas otras características que los diferencian entre ellos.

Atrás habían quedado las sorprendentes noticias sobre contactos, como los ocurridos en la década de los años 80, cuando un equipo de prospección de Shell provocó el contacto con los Nahuas. Se decía que en menos de diez años más del a mitad de aquellos habían muerto. Se sabe que ahora, un consorcio de empresas lideradas por la argentina Pluspetrol, opera desde el lote 88, en la tierra de los Nahuas, en la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua y Nanti. A esta situación se sumaba otra, muy frágil y clandestina, la de los madereros ilegales, muchos de ellos en busca de caoba, conocida como el “oro rojo”, que era objeto de penetración desmedida de empresas forestales.

Para el reconocimiento de los pueblos indígenas, también tiene su propia parte las organizaciones indígenas, pues estas han asumido tal rol, desde los años 90. Una de las organizaciones regionales que asumió este papel de manera contundente y eficiente ha sido la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes, FENAMAD, cuyos logros le valieron el otorgamiento del Premio Bartolomé de las Casas, por la Casa de América, en el año 1996. A la par la misma creación del INDEPA, Instituto Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, en el 2006, cuyo antecedente estaba en el SETAI, la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas, era darle el carácter oficial de primer nivel, al tema indígena. Similar situación ocurría con el CODEMPE, en el Ecuador, el FUNAI, en Brasil, la COB, en Bolivia.

En febrero del 2009, la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT, mediante la Observación CEACR 2008/79^a reunión, ha instado al gobierno peruano para que, con la participación y consulta de los pueblos interesados adopte sin demora las medidas necesarias para garantizar la participación y consulta de los pueblos indígenas de manera coordinada y sistemática a la luz de los artículos 2, 6, 7, 15 y 33 del Convenio N° 169 OIT, y dentro de ello se analizaba la política de protección de los Pueblos en Aislamiento y en Contacto Inicial.

De acuerdo a los informes elaborados por Marlene Canales Rubio, muchos grupos etnolingüísticos que pertenecen a la familia lingüística Arawak, como los Nanti (Kugapakori), Kirineri, Machiguenga, Asháninka y Poyenitzari, y los de la familia Pano, como los Chitonahua, Murunahua, Kashinawa y Saranahua, entre otros, han optado por aislarse voluntariamente de la sociedad nacional no indígena y, por lo tanto, no están reconocidos por el Estado peruano, como comunidades nativas y no cuentan con títulos de propiedad. Los pueblos indígenas en aislamiento voluntario viven en situación de alta vulnerabilidad, de los cuales hasta el momento se han podido identificar 14 grupos etnolingüísticos, con una población aproximada de cinco mil a diez mil habitantes, los que poblacionalmente están distribuidos en los departamentos del Cuzco, Madre de Dios, Apurímac, Junín, Ucayali, Huánuco y Loreto.

Cifras extraoficiales señalan que en los departamentos del Cuzco, Madre de Dios y Ucayali, coexisten diez pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial, pertenecientes a las familias lingüísticas Arawak y Pano. Las del primer grupo se localizan en la zona formada por la cabecera y partes altas de los ríos Ticumpinía, Timpía, Camisea, Manu, Paquiria, Serjali, Las Piedras, Los Amigos y Tahuamanu. Las del segundo grupo se ubica en la zona formada por las cabeceras de los ríos Inuya, Mapuya, Cujar, Tahuamanu, Yaco y Chandles. De otro lado, también se presentan en las áreas naturales protegidas como el Parque Nacional del Manu, Parque Nacional de Alto Purús, Reserva nacional Tambopata, Parque Nacional Baguaja Sonene, Zona Reservada Pucacuro, Zona Reservada Sierra del Divisor y Parque Nacional Otishi.

Los diversos tratadistas sobre estas áreas señalan que las reales amenazas para con estos pueblos son las enfermedades más comunes, de terceros que al ingresar, por lo general, a desarrollar actividades ilícitas, arriesgan con peligro de muerte a estas poblaciones desprotegidas.

La Primera Área Territorial provisional para indígenas en contacto inicial o esporádico, se estableció mediante el artículo 1º de la Resolución Ministerial N° 0046-90-AG/DGRAAR del 14 de febrero de 1990, que declaró como reserva del Estado a favor de los grupos étnicos Kugapakori y Nahua, de las familias lingüísticas Arawak y Pano, la superficie de 443,887 ha de tierras, ubicada en los distritos de Echarate y Sepahua, provincias de La Convención y Atalaya, departamentos de Cusco y Ucayali, respectivamente.

La categoría sociológica Pueblos Indígenas en Aislamiento y en Contacto Inicial ha sido acuñada por Naciones Unidas y la OEA desde hace una década para afrontar el riesgo de genocidio por contacto con poblaciones originarias sin inmunidad a enfermedades portadas por los agentes provenientes del mundo occidental. Estas sociedades de corta envergadura adoptan, en todo el mundo, la estrategia de aislamiento voluntario y se muestran remisos a relacionarse, pues a causa del carácter asimétrico desfavorable que tiene la relación con las sociedades nacionales envolventes resuelven alejarse de sus miembros. En todo contacto, éstos han aprovechado la ventaja conferida a su favor por la diferencia tecnológica y, al tiempo que se posesionan de sus espacios y recursos (con lo cual les impiden sus actividades económicas) coactan su libertad de desarrollar sus formas de vida, subordinándolos.

Ha sido puesta en vigencia al ser recomendadas desde entonces por muchas instituciones de nivel mundial con decisión vinculante al Estado las prescripciones relativas al trato especial que merecen, adoptadas para asegurar sus derechos y supervivencia entendiendo que su autonomía y libre determinación requiere de tal protección, así como que su inclusión en la vida moderna reconociendo un estatuto especial es conforme al interés mundial en la conservación.

Las reservas vigentes al momento de iniciarse una política coherente con la reglamentación de la ley N° 28736, llamada Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial, eran: Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros (creada por Decreto Supremo N° 028-2003-AG, el 25 de julio del año 2003, y como transitoria en 1990), Reserva Murunahua (creada por Resolución Directoral Sectorial N° 453-99-CTAR-UCAYALI-DRSA, del 24 de septiembre del año 1999); Reserva Mashco-Piro (creada por Resolución Directoral Regional N° 190-97-CTARU/DRA del 1º de abril de 1997), Reserva Isconahua (creada por Resolución Directoral Regional N° 201-98 CETARU/DGRA- OAJ-T del 11 de junio del año 1998), y Reserva para Pueblos Indígenas en Aislamiento de

Madre de Dios(creada por Resolución Ministerial N° 427-2002-AG del 22 de abril del año 2002).

3.2. UN POCO DE HISTORIA SOBRE SU TERRITORIALIDAD

Al tratarse en las instancias oficiales de supervisión y tutela de los aislados la aprobación del reglamento de la ley N° 28736, Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial, culminando a nivel mundial el segundo decenio de los Pueblos Indígenas, el Consejo Directivo de FENAMAD.⁵⁴⁵

Esta Federación previniendo que en su aplicación se antepusiera los intereses económicos a los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, sostuvo desde Madre de Dios, llamada desde entonces Capital de la Biodiversidad del Perú, que era “contraria y atentatoria a los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial”, significando un retroceso en el proceso de garantizar efectivamente sus derechos a estos pueblos extremadamente vulnerables, exigiendo la revisión de la ley por una comisión de alto nivel.

Los aportes presentados en su momento por el movimiento indígena insistían en su preocupación de que el régimen de protección no asegurara la intangibilidad de las reservas territoriales frente al futuro otorgamiento de concesiones para la explotación de recursos naturales. Ya la superposición de los lotes de hidrocarburos 113 y 133 anteponía intereses económicos a derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

La base de ese desencuentro, señalada ya en ese momento inicial, nace de que la norma no reconoce los derechos territoriales ancestrales de los pueblos indígenas al aludir a los indígenas en aislamiento voluntario, los cuales representan el remanente de autonomía y, por tanto, de la reivindicación autónoma que es el punto legal que las prescripciones internacionales vienen a defender sin que fueran respetadas internamente. Al no asegurarse la necesaria intangibilidad de las reservas territoriales frente al otorgamiento de concesiones para la explotación de recursos naturales, se antepone a estos intereses económicos a los derechos fundamentales, como el de la vida.

Con anterioridad, la Ley N° 22175, Ley de Comunidades Nativas, no

⁵⁴⁵ <http://servindi.org/actualidad/1746>

exigía medios probatorios e información demográfica para el reconocimiento de pueblo indígena en aislamiento voluntario y en contacto inicial para constituir reservas territoriales, y al ser sustituida esta figura legal por otra: Reserva Indígena, ambigua a juicio de los pueblos indígenas mismos, éstos la acusaron de no garantizar adecuadamente los derechos territoriales de los pueblos en aislamiento por exigir probanzas que no estaban en situación de proporcionar sin exponerse, justamente, a los riesgos de los que se consideraba fundamental apartarlos: el contacto con la sociedad envolvente, puesto que el proceso administrativo de reconocimiento de la categoría de pueblo indígena en aislamiento voluntario y en contacto inicial, y sus territorios a larga innecesariamente la justificación de la necesidad de la reserva.

El desconocimiento efectivo de las reservas territoriales, respecto la exigencia de nuevos instrumentos de acreditación de la calidad de pueblo originario sujeto a tutela colectiva por el Estado nacional, fue considerado extremadamente riesgoso puesto que implicaba el levantamiento informativo mediante acciones de recogida de evidencias que, por su carácter invasivo, pondrían en peligro a estos pueblos, ha sido el principal aspecto técnico atendible en este reclamo justificado: se ha diseñado en la norma protocolos de contacto que destacan por su seguridad.

Es también pertinente observar que el énfasis puesto desde las primarias concepciones protectoras, emanadas de la ONU, tiene como sustento una imagen más uniforme que la imperante en la realidad amazónica, cuya geografía contiene ecorregiones que no son comunes en otros lugares en los que se inició la preocupación por las reservas indígenas para proteger las culturas. Incluso, en contra de lo reconocido en la Constitución Política del Perú respecto a los modos de vida de los Pueblos Indígenas, se condicionaba en la ley y su reglamento el reconocimiento del derecho de propiedad territorial al establecimiento de una forma de vida sedentaria. Las reminiscencias de la política toledana (y, en la selva, misional) de las reducciones con finalidad administrativa que por su inadecuación ambiental tantísimo daño hicieron se planteó en la conciencia de los descendientes de quienes fueron así secularmente atropellados.

En el reconocimiento de la existencia específica de un pueblo indígena en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, el estudio presentado es evaluado por una comisión especializada constituida para tal fin, presidida entonces por el INDEPA e integrada por el gobierno regional y local que corresponda al área propuesta como reserva indígena y de las organizaciones

indígenas nacional, regional o federativa y las comunidades nativas adyacentes a la propuesta de reserva indígena. Es un punto vital que el aprovechamiento permitido de los recursos naturales que realizan los pueblos indígenas en situación de aislamiento y en contacto inicial dentro de las reservas indígenas, son las actividades o usos tradicionales desarrollados por estos pueblos de manera autónoma, sin injerencia externa, según sus patrones culturales o costumbres.

El enmarcamiento general referente a las reservas indígenas y los aislados aplica conceptos constitucionales (artículo 2º, inciso 19), derechos fundamentales inherentes a la persona: identidad étnica, que el Estado reconoce y protege en cuanto cultural; la pluralidad étnica y cultural de la Nación está consagrada en esta misma Carta Magna.

El reconocimiento de comunidades campesinas y nativas a pesar de su titulación fragmentada permitió se mantengan vigentes los pueblos indígenas u originarios como entes colectivos con todas sus costumbres. Con ello se han salvaguardado de la asimilación acelerada, pero el despojo se le ha mantenido latente y casi legalizado de acuerdo a las necesidades del mercado y en competencia de otros actores nacionales.

Se les definió a los pueblos indígenas, en ese momento inicial de la legislación relativa a ellos, como: “Aquellos que se autorreconocen como tales, mantienen una cultura propia, se encuentran en posesión de un área de tierra, forman parte del Estado peruano conforme a la Constitución. En éstos se incluye a los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial”, y este concepto se liga en el de reserva con el relativo al aislamiento: “Situación de un pueblo indígena, o parte de él, que ocurre cuando éste no ha desarrollado relaciones sociales sostenidas con los demás integrantes de la sociedad nacional o que, habiéndolo hecho, han optado por discontinuarlas”, y asimismo con el de Contacto inicial: “Situación de un pueblo indígena, o parte de él, que ocurre cuando éste ha comenzado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad nacional”.

Por tanto, al hablar de las reservas indígenas entieras delimitadas por el Estado peruano, de intangibilidad transitoria a favor de los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, en tanto mantengan tal situación, se consagra la protección de sus derechos, su hábitat y las condiciones que aseguren su existencia e integridad como pueblos.

El 14 de febrero de 2001, mediante D.S. N° 015-2001-PCM se constituyó la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas, con las funciones de estudiar la situación y los problemas de las comunidades nativas de la amazonia, así como para formular propuestas integrales para garantizar la plena vigencia de sus derechos constitucionales y promover su bienestar y desarrollo económico. Dentro de estos asuntos se encontró la presentación de una propuesta para “Establecimiento de mecanismos de protección a los grupos nativos no contactados” (Artículo 3°, numeral 8).

El 2 de marzo de 2001, se expidió la Resolución Ministerial N° 104-2001, PROMUDEH, mediante el cual se aprobó el Reglamento de la Comisión de Asuntos Indígenas (CAI), órgano que reemplazaba a la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI) parte del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Social. En este reglamento se reconoció implícitamente como pueblos indígenas a aquellos grupos originarios definidos en el Convenio 169 de la OIT.

El 3 de julio de 2001 fue publicado el Decreto Supremo N° 013-2001-PROMUDEH por el que se encarga al SETAI de PROMUDEH, “garantizar el respeto y promoción de los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial, frente a las acciones que emprendan diversos sectores del Poder Ejecutivo. E incluso se encarga a la SETAI a que delinee lineamientos de políticas para que los pueblos en aislamiento voluntario, dependiendo del mecanismo que hubiera, sean beneficiarios de los frutos de actividades que resulten de otras empresas colindantes. Instan a que participe el Programa Especial de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo.

El 24 de julio de 2001, la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas, con el concurso de la Mesa de Diálogo para las Comunidades Nativas, publicó el Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios, en el que se consideró como tarea prioritaria especial la de “proteger a los pueblos indígenas en aislamiento voluntario”, recomendando establecer un régimen jurídico especial para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Dentro de las acciones específicas señala: “Acción G 1.1: Crear una instancia estatal responsable de coordinar y ejecutar, en conjunto con otros sectores, y con las organizaciones indígenas del área, la acción de protección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento voluntario y velar por el respeto irrestricto de sus derechos.” La creación de planes de contingencia, también estaban dentro de

sus alcances. Estas acciones establecían un cronograma de ejecución para las citadas acciones.

El 5 de octubre de 2001, con el Decreto Supremo N° 111-2001-PCM, se dispuso la creación de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos, que en adelante fue conocida como CONAPA, dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros, que por definición fue la entidad especializada para promover, coordinar, dirigir, ejecutar, supervisar y evaluar las políticas, programas y proyectos correspondientes”.

La concreción de esta preocupación, en la publicación en el diario oficial *El Peruano* (26 de julio de 2003) del Decreto Supremo N° 028-2003-AG, del 26 de julio de 2003, en cuyo artículo 1°, se declaró a la superficie de 456 672 ha ubicadas en el distrito de Echarate y Sepahua, provincias de la Convención y Atalaya, en los departamentos del Cuzco y Ucayali, como “Reserva Territorial del Estado a favor de los grupos étnicos en aislamiento voluntario y contacto inicial Kugapakori, Nahua, Nanti y Otros” señala que la norma anterior, de 1990, en la que se declara como Reserva del Estado en favor de los grupos étnicos Kugapakori y Nahua, de las familias lingüísticas Arawak y Pano es refrendada en todos sus puntos.

El objetivo central de la norma en cuestión fue facilitar los derechos de aprovechamiento de los recursos naturales gasíferos del Proyecto Camisea que se superponen a la reserva Territorial Nahua Kugapakori. Ésta estaba en correspondencia con los derechos de explotación en el lote 88, otorgados en febrero de 2000, por un plazo de cuarenta años, al consorcio petrolero Pluspetrol Perú Corporation SA: (operador), Hunt Oil Company of Perú LLC, bSK Corporation y Tecpetrol del Perú SAC.

Este Decreto Supremo en antecedente normativo sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario y contacto inicial, con diversas disposiciones que pueden ser consideradas como relativamente favorables a los grupos étnicos Nahua, Nanti (Kugapakori), Matsigenka y otros.

3.3. PRINCIPIOS LEGALES

En correspondencia a las tres características fundamentales de estos pueblos el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas propuso

en 2009 el reconocimiento internacional del respeto pleno a todos sus derechos fundamentales: a la autodeterminación, al territorio y a la cultura. La razón de fondo es que esas tres notas características son vitales tanto para ellos como para el mundo tal como lo recibimos de la Naturaleza: la integridad de su territorio les permite supervivencia, la renuencia a relacionarse la sociedad mayor conlleva desconocer cómo funciona ésta y, por último, la relación fundamental con su ambiente los compromete con la conservación natural, de allí que se imponga la necesidad de constituir un marco especial en las leyes y procedimientos administrativos estatales para preservarlos en su vulnerabilidad, con reconocimiento de su relación territorial como inalienable, pues su extinción es correlativa a la de su hábitat ya que sus conocimientos y prácticas están en conformidad la propia Naturaleza.

En el país, los pueblos indígenas reconocidos son aquellos que viven en lugares apartados, en los pocos últimos bosques vírgenes de la Amazonía, cuya preservación importa por la excepcional biodiversidad que albergan y que son el hábitat al que se han adaptado secularmente por medio de sus culturas. Los vínculos con el resto de la población peruana, incluso con otras etnias y hasta con sus pares, los han cortado por propia decisión y, en casos recientes, al amparo de la constitución por el Estado de las reservas territoriales que aquí se enumeran.

La denominación de PIACI –que abrevia Pueblos en Aislamiento y en Contacto Inicial– refiere a esos grupos, lo hace con mayor ecuanimidad que, por ejemplo, la voz *kugapakori*, en lengua matsigenka, cuya alta carga negativa rechazan los nanti (es decir, los machiguenga “remontados”) desde 1750, cuando los seráficos misioneros se refirieron a sus abuelos prefiriendo esta voz adjetival para distinguirlos de sus neófitos (hay opiniones diversas sobre su significado: ‘salvaje’ o ‘mata gente’, o bien ‘quien hace su gusto’). Por su parte, la implicación de un contexto progresivo hacia la inclusión social del término descriptivo “no contactado”, o “en contacto inicial” (por su correlato de globalización, con tendencia a la predominancia de la vida urbana) es contrarrestada por el sentido conservacionista. Es decir, siendo ésta impracticable –o, por lo menos, mientras lo sea y exista riesgo para su seguridad física– y además no conveniente un cambio en el modo de vida (como lo demuestra el desastre ecológico y social en el resto de la Amazonía) se impone la revisión conceptual, ampliando su significación de modo radical, mediante una inversión paradigmática: supongamos que “contacto” se refiera al “contacto con la Naturaleza”, que es el punto crucial, y entonces lo descriptivo de la definición vendría a equivaler al aserto contrario: “sí contactante”, es decir, “tocante [‘atingente’] al mundo natural”, lo cual referiría

directamente a calificar la cultura de que son portadores como positiva, valiosa.

Porque el valor de una cultura viva, irremplazable, es lo que garantiza su existencia. Relevada hasta ahora en los foros ambientalistas en cuanto hecho natural, es un hecho social y, sobre todo, cultural. La diferencia es de orden organizacional, pues se trata de formas comportamentales racionalistas, así lo niegue el espíritu misional de Occidente. Colaboran al objetivo ambiental de la supervivencia de las especies en riesgo debido a que son conductas regidas por la lógica de la conservación y en ella coinciden con los intereses mundiales. La circunstancia de que necesitemos aliados de ese tipo sobre el terreno y en cada punto álgido en que esté jugándose el destino de la evolución natural les da, simplemente, un interés estratégico que no debe opacar su verdadera importancia.

Los procedimientos para constituir una reserva territorial se basan en este reconocimiento de que son muy vulnerables y están en proceso de extinción, son necesarios (pero suficientes) rasgos indiciarios de su existencia (tal como Crusoe): las huellas de sus pasos y restos de sus campamentos abandonados, las fotos aéreas de éstos y las referencias de indígenas que atestiguan avistamientos y delimitación efectiva de su área por los propios indígenas que hayan dejado la situación de aislamiento.

La Declaración de Belém del año 2005 (donde tantas organizaciones ambientalistas constituyeron la Alianza Internacional para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados), refleja estas convicciones, que han pasado a ser sentido común. Por su categorización de emergencia, son recogidos en reservas territoriales y parques nacionales los pueblos localizados en regiones amazónicas como los interfluvios entre Napo-Tigre, Yavarí-Mirim, Yavarí-Tapiche, Alto Callería-Agua Blanca, la Cordillera Azul (y la Sierra del Divisor, entre Loreto y Ucayali) del Alto Aguaytía y río Sungarayacu (Huánuco), cordillera Vilcabamba (Junín), las reservas territoriales Isconahua y Murunahua en el río Ucayali, Alto Purús o Mashco-Piro, el Parque Nacional Alto Purús entre Ucayali y Madre de Dios, la Reserva Territorial del Estado a favor de los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios, el Parque Nacional del Manu en Madre de Dios y la Reserva Territorial del Estado Nahua Kugapakori y Nanti entre el Cuzco y Ucayali.

En los ámbitos fronterizos, Bolivia ha creado los parques nacionales Kaa Yya (Chaco) y Madidi (La Paz), en otras regiones aisladas de los departamentos

de La Paz, Beni y Santa Cruz, a lo largo de la frontera con Brasil y con el Perú; Brasil, por su parte, instaló reservas territoriales en el Alto y Medio río Purús, denominadas Aislados, de los ríos Jandiatuba, Alto Jutái, São José, Quixito, Itaquai, Rio Branco y Jaquirana/Amburus (valle del Yavarí), y los Aislados de Bararati en Apuí y Sucurundi (Amazonas); el Ecuador, a su turno, ha consagrado a la conservación de los hermanos Ashuar el Parque Nacional Yasuní y la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane, así como en otras regiones aisladas a lo largo de la frontera con Perú de las provincias de Orellana y Pastaza.

Habitan la Amazonía estos pueblos indígenas en aislamiento:

3.4. PUEBLOS AISLADOS DE FILIACIÓN LINGÜÍSTICA ARAWAK

Los Mashco-Piro, que viven en la cuenca del río Purús, hacia el lado sur del río Ucayali, en las cuencas de los ríos Las Piedras y Manu, ubicados al norte y oeste del Departamento de Madre de Dios. Conforman varios segmentos que viven dispersos “por los bosques de la cuenca alta y media de estos ríos y sus afluentes. Viven de la caza, recolección y posiblemente de pequeñas siembras ... Su idioma es entendido por los miembros de las comunidades Yine colindantes a sus territorios ...”

El otro grupo Arawak en aislamiento está conformado por subgrupos de la etnia Matsiguenga. Están en el área de la margen derecha del río bajo Urubamba en la región del Cuzco y la margen derecha del río Manu y del Alto Madre de Dios. “Viven dispersos en asentamientos y presentan diversos grados de aislamiento, encontrándose desde grupos que rehúyen al contacto físico de manera drástica hasta los que, esporádicamente, intercambian objetos como machetes, hachas y ollas, con parientes o paisanos de comunidades nativas vecinas”. En la zona los denominan Kugapakori.

El territorio de la población Matsiguenga en aislamiento y contacto inicial ha quedado incluido dentro de la Reserva del Estado Kugapakori, Nahua, Nanti y otros, establecida a su favor en 1990 y normada recién en 2003; el Santuario Nacional Megantoni, el Parque Nacional del Manu y la Reserva Comunal del Manu

Los Nanti. Su territorio está entre la Reserva territorial Nahua, Nanti y otros, el Santuario Nacional Megantoni y el Parque Nacional del Manu. Se localizan a lo largo de los ríos Camisea, Timpía y Ticumpinía, que pertenecen a las cuencas

de los ríos Urubamba y Manu en los departamentos de Cusco y Madre de Dios. Los Matsigenka los consideran como su pueblo, con diferencias dialectales. La mayor parte vive en contacto inicial, asentados a lo largo de los ríos Timpía y Camisea a consecuencia de contactos forzados con los misioneros, los petroleros y los madereros desde la década de los años setenta del siglo pasado. Otros subgrupos viven en aislamiento y dispersos en cabeceras de ríos. Desde el presente siglo vienen siendo invadidos por empresas petroleras que trabajan con el Proyecto Gas de Camisea. Como consecuencia, son víctimas de epidemias de infecciones respiratorias agudas y enfermedades diarreicas también muy fuertes, lo que ha llevado a la muerte a muchos miembros de su población; estos decesos (22 personas en junio del 2002, la mayoría menores de cinco años y mayores de 50) han sido reportados por la Oficina General de Epidemiología del Ministerio de Salud. Este reporte señaló, que las enfermedades provenían de la zona donde el proyecto de Gas de Camisea focalizó un gran número de trabajadores, es decir, del Urubamba y del Bajo Camisea.

Según el reporte ya mencionado las amenazas que se ciernen sobre los Nanti abarcan su ser físico, su cultura, y sus más elementales derechos. Huertas, citando a Beier, nos transmite que entre el 30% y el 50% de la población Nanti feneció en el primer contacto con misioneros.⁵⁴⁶

Los Ashaninka. Entre los departamentos de Junín y Cuzco, más precisamente en la zona de Vilcabamba, hay numerosos grupos de Ashaninka. Algunos segmentos de ellos son reacios al contacto incluso con grupos de su propia etnia, otros subgrupos se relacionan ocasionalmente con parientes de comunidades cercanas. La interrelación se da generalmente para acciones de intercambio⁵⁴⁷.

Se presume, que parte de estos grupos se hayan aislado en las décadas de los '80 y '90, huyendo de la guerrilla y del Ejército. No obstante, según la Comisión de Emergencia Asháninka "3500 asháninkas murieron, la población de más de 50 comunidades fue obligada a abandonarlas y desplazarse. Más de 5000 indígenas estuvieron en cautiverio ... Más de 10000 fueron desplazados".⁵⁴⁸

3.5. PUEBLOS AISLADOS DE FILIACIÓN LINGÜÍSTICA PANO

546 HUERTAS CASTILLO, Beatriz. *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento, Contacto Esporádico y Contacto Inicial de la Amazonía Peruana*. Lima: IWGIA Informe 9. Alejandro Parellada (ed.). 2010.

547 *Ibid.*

548 *Ibid.*

La comunidad Pano septentrional, son descendientes de otras étnias que en otro momento fueron llamados Barbudos o Mayorunas, en la actualidad se ubican en la frontera de Perú y Brasil, junto a las dos orillas del río Yavarí y en algunos afluentes. La comunidad Matse, que son aproximadamente 1000 en el Perú y 500 en Brasil, forman el grupo indígena más grande y representativo de este conjunto, en el que también está la comunidad Matis en Brasil, así como sus vecinos Korubo. Desde hace dos décadas se comenzaron a formar acuerdos pacíficos. Cada uno de los grupos citados anteriormente, son políticamente independientes sin embargo comparten el sentimiento de pertenecer a un grupo culturalmente y lingüísticamente homogéneo.⁵⁴⁹

Se encuentran ubicados en la llamada Sierra del Divisor, que cuenta además con la categoría de maravilla paisajística y que con la vecina Cordillera Azul, ahora accesible por la carretera que los propios indígenas kakataibo ayudaron al Estado a abrir, reúnen las ventajas turísticas más excepcionales de la Amazonía central; en su área se encuentran las cabeceras de los ríos bajo Ucayali y los ríos Yavarí y Yaquerana y colindan con una gran extensión de territorio brasileño. Esa franja se ha determinado Tierra Indígena Valle del Yavarí para proteger a grupos en aislamiento de procedencia etnolingüística Mayoruna, Korubo, Marubo, Katukina, entre otros. Este área es tan grande que alcanza la parte sur de nuestro país por el lado de Madre de Dios y la parte de Acre en Brasil.

En la zona del Yavarí-Tapiche hay grupos de indígenas aislados de filiación lingüística similar a los Matsés. Según AIDESEP, en esta zona habitan segmentos de los pueblos Matsés, por el lado norte y los Isconahua, por el lado sur. El Estado peruano ha creado una reserva territorial en la zona de avistamiento de los Isconahua.

SUBGRUPOS DEL PUEBLO MATSÉ QUE ITINERAN ENTRE PERÚ Y BRASIL

PUEBLO ISCOBÁQUEBU

Se presume que son el pueblo denominado Remo por los colonizadores españoles. Habitan la zona de los ríos Abujao y sus afluentes, Alto Callería y Utiquinía y el espacio que ocupan está franqueado por la propuesta de Reserva Territorial Yavarí-Tapiche por el noroeste y con la Reserva Territorial Isconahua

549 ERIKSON, Philippe. *Amazonia peruana*. Tarea Asociación Gráfica Educativa. Lima. 2000; pp. 232-234.

por el sureste y, está dentro de la zona del Divisor.⁵⁵⁰

Hay un grupo de Iskobáquebu que vive permanentemente en la comunidad nativa Chachi Bai, en el río Bajo Callería. Su territorio está grandemente deteriorado por la presencia de actividades de extracción, tanto madereras como mineras, exploraciones sísmicas y de narcotráfico. El proyecto de construcción de una carretera que iría desde Cruzeiro do Sul en Brasil, hasta Pucallpa atravesaría su Reserva Territorial, con graves consecuencias para la estabilidad de este pueblo.⁵⁵¹

EL PUEBLO KAPANAWA

Los afluentes del bajo Ucayali por su margen derecha, Callería y Maquía, presentan indicios de la existencia de pueblos aislados que han sido rastreados por habitantes de comunidades indígenas y no indígenas. AIDSEP llevó a cabo (2005- 2007) un estudio en el que concluyeron la existencia de grupos aislados después de hallar viviendas, rastrear huellas y caminos que conducen a estos pueblos y contrastar estas evidencias con los registros etnográficos e históricos.

EL PUEBLO YORA

Los Yora pertenecen a un grupo de etnias estrechamente vinculadas de la familia lingüística Pano, centrada en el río Purús, estos son llamados Pano-Purús, que incluyen a los Yaminahua, Sharanahua, Marinahua, Mastanahua, Moronahua, Chandinahua, Chitonahua y otros. Los Pano-Purús, representan un solo grupo étnico, del cual cada denominación, representa una denominación o un sub-grupo que se distingue principalmente por su localización geográfica.⁵⁵²

“Se estima que los Yora tenían una población de unas 300 a 400 personas dispersas entre las cabeceras de los ríos Mano y Mishagua. Vivían en aproximadamente cuatro asentamientos, cada cual con su líder o *Kuraka*, que mantenía varias esposas y organizaba las actividades económicas y sociales del

550 HUERTAS CASTILLO, Beatriz. *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento, Contacto Esporádico y Contacto Inicial de la Amazonía Peruana*. Lima: IWGIA Informe 9. Alejandro Parellada (ed.). 2010.

551 *Ibid.*

552 HUERTAS, Beatriz, Alfredo GARCIA. *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Tarea Gráfica Educativa Lima-Perú. 2003. P. 146.

grupo, especialmente las incursiones contra grupos vecinos.

Los Yora no eran una sociedad exclusivamente nómada y recolectora antes de su primer contacto. Los Yora mantenían chacras de maíz, yuca, plátanos, y otros productos, también dependían fuertemente de la colecta de plátanos silvestres.

La caza, la pesca y la recolección siguen siendo aspectos importantes de su economía de subsistencia”.⁵⁵³

Según los relatos orales, los ancestros de la actual población Yora migraron desde el norte, durante los turbulentos años de la época del caucho. Tuvieron que abandonar su territorio ancestral, escapando de los invasores blancos y las nuevas enfermedades que traían.

Son conocidos por diversos nombres: Murunahua, Chitonahua y Mastanahua por la población aledaña. Sin embargo, se autoidentifican como Yora, vocablo que significa “gente verdadera”. Habitan la frontera peruano-brasileña situada entre los ríos Yurúa por el norte y Purús por el lado sur, en la región de Ucayali.⁵⁵⁴

LOS MURUNAHUA-CHITONAHUA

Se localizan en el alto Yuruá y se desplazan hacia Brasil por el río Envira. Se conoce su existencia por los testimonios que dan sus vecinos Ashaninka y Yaminahua.

Es un pueblo muy afectado, tanto por las invasiones a su territorio como las masacres a su población. En el año 2003 los madereros cometieron contra ellos una gran matanza.

Los Chitonahua, que están en contacto inicial, refieren que su establecimiento es consecuencia, generalmente, de su captura por los madereros. El Estado peruano creó una reserva territorial para su protección en el año 1997.⁵⁵⁵

553 HUERTAS, Beatriz, Alfredo GARCIA. *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Tarea Gráfica Educativa Lima-Perú. 2003. P 148.

554 HUERTAS CASTILLO, Beatriz. *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento, Contacto Esporádico y Contacto Inicial de la Amazonía Peruana*. Lima: IWGIA Informe 9. Alejandro Parellada (ed.). 2010.

555 *Ibid.*

LOS MASTANAHUA

Se localizan entre los ríos Curanja y Purús. Se desplazan por la zona donde hay comunidades y sacan los productos de sus chacras. Un segmento de ellos fue contactado en el 2006 por The Pioneer Mission. El territorio de este pueblo se ha involucrado en el Parque Nacional Alto Purús.

LOS KAKATAIBO

Están conformados por grupos segregados del pueblo Kakataibo y se desplazan entre las partes altas de los ríos Pisqui en Loreto, Aguaytía, San Alejandro (de dos brazos) y Zungaroyacu en Ucayali y Pozuzo en Huánuco.⁵⁵⁶

Los kakataibos asentados en comunidades nativas de su territorio, tras experimentar tempranamente el impacto de la carretera Jorge Basadre, con cuya construcción los obligó a colaborar con el primario desbroce de la vegetación (a cambio de las codiciadas herramientas) su curaca el aculturado Seteno Bolívar,⁵⁵⁷ rehusaron proseguir en relación con los colonos, que usurparon el ámbito de caza privilegiado de la *muyuna* fluvial (punto privilegiado de reproducción de los mamíferos acuáticos) sobre la cual se asentó Aguaytía; se alejaron de allí al anticipar la inminencia del contacto, casi aniquilados por la influenza y sobre todo al percibir la inviabilidad de integrarse, con la evidencia de las persecuciones de los madereros para desalojarlos y, luego, la desaparición de toda la cobertura vegetal remanente por la ambición de los ganaderos de talarla a fin de establecer pastizales en las tierras más favorecidas del valle del Pachitea. Indican los hablantes supérstites que no entienden el idioma de los aislados; sin embargo, reconocen que son de su mismo pueblo. Ellos y los ribereños shipibos son quienes han dado cuenta de la presencia de los refugiados en el aislamiento de la inaccesible Cordillera Azul, la cual con las portentosas maravillas naturales de su sistema hidrológico, con cientos de cascadas y lagunas en las cumbres, y la colosal falla geológica (tres kilómetros del Boquerón del Padre Abad) es el punto turístico más pintoresco de la Amazonía central. Diversos informes

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ Véase los comentarios de Erwin H. Frank (1994) a la “biografía muy distorsionadora de este ‘gran civilizador’ de los uni [cashibo/kakataibo] hecha por G. Gray en 1953 (por lo menos mis informantes de Santa Martha. Pate, preferían llamarlo “gran matador de su gente”), y el relato de Crescencio Ramos Mendoza que presentamos más adelante bajo el subtítulo “Un caso emblemático: colonos versus Cacataibos en el Boquerón del Padre Abad”, recogido en este informe, extraído de su obra inédita *Aguaytía* (pp. 240-245).

coinciden en que no son completamente nómades y que se dedican en muy pequeña escala a la agricultura, conservando sus actividades de caza, pesca y recolección.⁵⁵⁸

Su territorio, denudado y empobrecido por la erosión, viene siendo afectado por las actividades de los madereros y de las empresas de hidrocarburos. La población asentada en contacto sufrió en el pasado reciente epidemias de tuberculosis debido a la gran afluencia en su territorio de colonos (primeras décadas del siglo XX).⁵⁵⁹ La zona por donde se desplazan es fronteriza con el Parque Nacional Cordillera Azul y sus habitantes declaran que hay frecuentes avistamientos de indígenas aislados.⁵⁶⁰

3.6. OTROS PUEBLOS EN AISLAMIENTO

Se tiene conocimiento de la presencia de pueblos indígenas aislados que se desplazan entre las fronteras del Perú con Ecuador y del Perú con Bolivia.

En la frontera Perú-Ecuador hay avistamientos frecuentes de estas poblaciones hacia el norte de Loreto, en los ríos Napo, Arabela, Tangarana, Aushiri, Pucacuro, Curaray y Nashiño. Se trataría de pueblos de filiación lingüística Waorani y Záparo. Su presencia es manifestada por los miembros de las guarniciones militares de la zona y ratificada por los estudios de impacto ambiental realizados para exploración sísmica de los lotes 67 y 39 llevados a cabo por la empresa GEMA. Han sido halladas reservas de petróleo en esta zona, que las empresas REPSOL y PERENCO tienen interés en explotar.

En la frontera del Perú con Bolivia se sabe de la presencia de indígenas aislados en las áreas de las cabeceras del río Tambopata, por las Pampas del Heath. Las investigaciones realizadas para confirmar la existencia de estas poblaciones encontraron evidencias, según FENAMAD, como “chozas, huellas, caminos abiertos con señales de No Seguir (dejadas con ramas torcidas flechadas), extracción de huevos de tortugas, testimonios que se encuentran registrados también en audio y video”. El estudio se realizó en los alrededores del Parque Nacional Bahuaja Sonene y la Reserva Nacional Tambopata, entre Madre de

558 HUERTAS CASTILLO, Beatriz. *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento, Contacto Esporádico y Contacto Inicial de la Amazonía Peruana*. Lima: IWGIA Informe 9. Alejandro Parellada (ed.). 2010.

559 *Ibid.*

560 *Ibid.*

Dios y Puno. Asimismo, el Plan Maestro de la Reserva Nacional Tambopata 2004-2008 ratifica la presencia de estas poblaciones en aislamiento.⁵⁶¹

En la zona de la divisoria de aguas del Manu-Urubamba-Purús se ha avistado grupos posiblemente de procedencia lingüística Pano y Arawak. Huertas (2010) citando afirma basándose en autores como Helberg, Rummenhoeller y Shepard la existencia de grupos Yora en las cabeceras de los ríos Las Piedras, Condeja y Cashpajali.

En la zona del sur del Manu, los Mashco Piro se desplazan con bastante frecuencia. Estos pueblos en aislamiento han sido bastante afectados por los agentes externos. En 1960 la International Petroleum Company, en su incursión a este ámbito, causó la muerte de 20 indígenas. En 1982 la Marina de Guerra produjo la muerte de muchos indígenas en estado de aislamiento y en 1980 el pueblo Yora casi desaparece. Esta área queda en la actualidad dentro del Parque Nacional del Manu, el Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti(Huertas 2010).

En la frontera de Perú con Brasil, en el área denominada El Yaco, integrantes de los pueblos Yaminahua y Manchinari expresan haber visto desde hace muchos años indígenas en aislamiento a quienes denominan Masko. Los estudios que realizó la FENAMAD entre los años 1999 y 2000 corroboran la existencia de estas poblaciones y llegaron a esa conclusión al indagar los caminos de su desplazamiento, las interacciones con otros pueblos y las referencias históricas.

3.7. RESERVAS TERRITORIALES CREADAS POR EL ESTADO PERUANO PARA PROTEGER A LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AISLAMIENTO Y EN CONTACTO INICIAL

3.7.1. RESERVA KUGAPAKORI, NAHUA, NANTI

Fue creada por Decreto Supremo N° 028-2003-AG, de 25/07/2003 y la principal actividad de agentes externos que vulnera sus derechos es la realizada por el Lote 88 del Proyecto Energético de Gas de Camisea (Gamboa; Santillán, 2006). Tres de las cuatro plataformas de ese proyecto cruzan el territorio de esta reserva.

⁵⁶¹ *Ibid.*

El estatus jurídico de protección de la Reserva no permite ninguna actividad económica en la zona, por lo que la ampliación del proyecto del lote 88 vulnera el derecho a su territorio.

Está ubicada en las regiones de Cuzco y Ucayali, provincias de La Convención y Atalaya, en los distritos de Echarate y Sepahua. Su extensión territorial abarca 456 672 hectáreas. Dentro de ella conviven diversos grupos en diferentes niveles de relación. Grupos voluntariamente aislados, como los Martentari, Kuria, Piriasentoni, Kipatsiari, Inaroato, Manyokiari y, también, comunidades establecidas permanentemente como Santa Rosa de Serjalí (del pueblo Nahua), Marenkiato y Montetoni del pueblo Nanti (DAR, 2013). Por los varaderos interfluviales de su territorio itineran los Mashco-Piro, que anualmente se desplazan trasladándose por las alturas entre las cuencas de los ríos Manu y Purús.

La Reserva Kugapakori-Nanti-Nahua se creó en 1990 con el fin de protegerlos. No obstante, años más tarde, en el 2005 el Estado firmó un contrato de exploración y explotación del Lote 88, que se superpone a la Reserva (DAR, 2013). Actualmente, el proyecto de gas del lote 88 ha sido ampliado y el EIA aprobado por el Estado peruano (Ministerio de Energía y Minas) en la zona de Camisea, lo cual afecta la vida de los Nanti.

3.7.2. RESERVA MURUNAHUA

Creada por Resolución Directoral Regional Sectorial N° 453-99-CTAR-UCAYALI-DRSA del 24/09/1999. En esta zona hay concesiones madereras y madereros ilegales.

3.7.3. RESERVAS MASHCO-PIRO

Creada por Resolución Directoral Regional N° 190-97-CTARU/DRA de 01/04/1997, para el Ucayali, y para la vecina área sureña de la cuenca del Madre de Dios por la Resolución Ministerial N° 427-2002-AG de 22/04/2002. Su territorio está incursionado por concesionarios madereros y madereros ilegales y estos grupos de filiación pano y de muy diversa historia comparten con el Brasil su estacionalidad itinerante.

3.7.4. RESERVA ISCONAHUA

Creada por Resolución Directoral Regional N° 201-98-CTARU/DGRA-OAJ-T de 11/06/1998. Las actividades foráneas que atentan contra sus derechos son las llevadas a cabo por concesionarios madereros y madereros ilegales.

3.8. MARCO NORMATIVO EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS EN AISLAMIENTO Y EN CONTACTO INICIAL

De acuerdo a Ley N° 28736 y su reglamento (DS N° 008-2007-MIMDES), INDEPA tiene por función implementar el régimen especial transectorial de protección de los derechos de los Pueblos Indígenas que se encuentren en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, garantizando en particular sus derechos a su territorio, vida y a la salud salvaguardando su existencia e integridad.

3.8.1. RESERVAS TERRITORIALES

- Mashco Piro de Madre de Dios (R.M. N° 427-2002-AG): 829941 ha.
- Mashco Piro de Ucayali (R.D. N° 000190-97-CTARU): 768 848 ha.
- Isconahua del Ucayali (R.D. N° 000201-98-CTARU/DRAOAJ_T): 275 665 ha.
- Murunahua Ucayali R.D. N° 189-97-CTARU): 481 560 ha.
- Kugapacori-Nahua-Nanti(Cuzco y parte de Ucayali) N° D.S. 028-2003-AG): 456 672,75 ha.



IV

COLONOS

IV

COLONOS

I. BREVE REFERENCIA HISTÓRICA AL PROCESO DE COLONIZACIÓN

Puesto que Américo Vespucci, nacido en Florencia y naturalizado castellano, fue el primer cosmógrafo europeo en divulgar mapas continentales con otras informaciones, al servicio de la Casa de Contratación sevillana. Este navegante, en el año 1499, según relatada por él mismo muy objetada, dice que él se separa de los barcos liderados por Alonso de Ojeda en el río Damerara, para explorar costas brasileiras. En sus cartas describía no sólo las dos bocas principales del río Amazonas, sino además a los indígenas que vivían allí. Se considera a Vespuccio como el primer relator de la geografía étnica y de la fauna amazónica, pues describiendo a los indígenas señala que, siendo como eran muy numerosos, vivían en paz con la naturaleza que los rodeaba. Él tenía el afán de explorar las costas brasileiras y el estuario del Río Amazonas, expedición dirigida al final por Vicente Yáñez Pinzón⁵⁶². Luego al navegar descubre en el año 1500 que estaba rodeado de agua dulce. Pensando que podía ser un enorme curso de agua que entraba en el océano. Reconoció aquel río y lo bautizó como Santa María de la Mar Dulce. Este viaje con el tiempo fue el relato en una obra, las *Décadas de orbe novo*, redactada por el cronista de Indias, de origen milanés, Pedro Mártir de Angleria.

Posteriormente, Diego de Lepe, otro español, se adentró por sesenta lenguas en la desembocadura, dando como resultado el contacto con los indígenas, siendo el primero en llamar Maraón al Gran Río; aunque no es segura denominación,

562 El comandante de *La Niña* en el viaje de Colón en 1492, partió de Palos el 19 de noviembre de 1499 al mando de cuatro pequeñas carabelas

quizá usó un nombre indígena. Ya en el año 1500, un reconocido piloto Juan de la Cosa, diseña el primer mapa del Nuevo Mundo, y ahí se nota la gran masa del continente americano y el gran Amazonas. Esto vendría ser la primera visión en cuanto a ubicación en un mapa. Con el tiempo, tras grandes colonizaciones en el país brasileño, llegaron al estuario de río Amazonas, así como a toda su enorme cuenca, rebasando finalmente por su expansión la línea del Tratado de Tordesillas (meridiano medido a 370 leguas hacia el oeste del Cabo Verde, en África por entonces portuguesa) e invadiendo la parte española del primer reparto del mundo. Si los españoles no estuvieron en esos siglos interesados en defender aquel extenso territorio fue porque:

- Era una tierra que se encontraba incógnita y aparentemente sin riquezas.
- Estaban obsesionados de encontrar metales, o bien mercancías, es decir, encontrar un camino que los llevara a las islas de las especias, situadas en Asia.

Esta exploración costera, efectuada por navegantes, es importante para la Amazonía porque el Río Mar es una prolongación del Atlántico en esa pugna descubridora, la cual cambió de objeto cuando en 1521, una vez encontrada la vía marina situada al sur del continente, pudo Fernando de Magallanes llegar al Mar del Sur (Océano Pacífico) y, proyectándose en él, circunnavegar el planeta, pero principalmente porque las bien conocidas costas que dejaba atrás no guardaban ya sorpresas. Por el Pacífico, en cambio, a partir de 1530 los españoles habían incorporado a su dominio terrestre el reino que llamaron, desde una década antes de encontrarlo, Birú, y con ese ejemplo los exploradores se internaron tierra adentro en busca de pueblos con mayores riquezas que los costeros. Las grandes vías fluviales atlánticas fueron desde entonces vistas como puertas abiertas a la América incógnita. Diego de Ordaz recorre el río Orinoco buscando noticias de enormes tesoros escondidos en la selva. La leyenda de El Dorado impulsó a otros aventureros a avanzar más allá del altiplano de los Muisca, explorando así los valles de los ríos Caquetá y Putumayo, ya afluentes del río Amazonas.

Los primeros mercenarios teutónicos que se adentraron a la actual Amazonía colombiana fueron Jorge Espira y Felipe de Utre, explorando varios territorios, pero se tuvieron que retirar por ataques indígenas. Apenas pacificado el Tahuantinsuyo y organizada una incipiente economía dirigida a explotar la capacidad de la población de extraer masivamente minerales, con los asentamientos de Potosí, cuyo primer dueño fue el hermano del conquistador,

Gonzalo, éste asumió la dirección del descubrimiento amazónico, en 1541, haciéndose nombrar gobernador de Quito y dirigiéndose al oriente, en busca del País de la Canela. Su primo y lugarteniente Francisco de Orellana, comisionado para aprovisionarse de víveres, fue arrastrado por los rápidos del Napo y forzado a ampliar la exploración por la cuenca fluvial. Perdida la esperanza de remontar la corriente, navegó a favor de ella buscando el Atlántico con dos embarcaciones rústicas construidas por su poca gente. Esta fue la primera expedición al río Amazonas, y a resultas de ella fue bautizado así, pues el cronista que lo acompañaba, Carvajal, fantaseó luego haber visto por sí mismo una tribu de mujeres guerreras (llamadas mitológicamente amazonas, por cortarse un seno a fin de poder usar el arco), ubicándolas hacia el final del trayecto fluvial, localización coincidente con el tradicional uso brasileño, que limita esta denominación al tramo final del gran río.

Francisco de Orellana llega el Océano, y llevando el viaje más grande e interesante como es el de la exploración fluvial, regresa a la Corte del Rey Carlos V, para pedirle permiso y viajar a la Amazonía con una verdadera flota para poder fundar ciudades e iniciar conquista y colonización de aquellas tierras. Pero ya en el segundo viaje no tuvo suerte, y murió de una enfermedad. Y los sobrevivientes a ello, abandona la Amazonia, volviendo entonces un lugar sin ser explorado y no conquistado. Y la siguiente expedición fue en 1560, cuando ya Pedro de Ursúa, dirige una expedición en el Huallaga en busca de El dorado. Esta exploración se transformó, pues uno de ellos Lope de Aguirre, toma el mando de expedición luego de haber asesinado a su comandante Lope de Aguirre, se nombró el “Rey de las Amazonas”, continuando de forma alocada la marcha, en busca de las riquezas de la selva. El rey de España en Felipe II, en 1578, toda América del Sur recayó en único dominio. En el caso Brasil, los portugueses veían que la Amazonia era un territorio no aprovechado, empezaron a adentrarse en el interior y ocuparon el estuario Rio Amazonas, fundado en 1615. Mientras se realizaba la expedición de los jesuitas en la actual Amazonía ecuatoriana y peruana. Siendo Rafal Ferrer el primer religioso que se adentró. Podemos decir que con los años siguientes se realizaron varias expediciones, y si hubo enfrentamientos entre indígenas y los colonos que venían de diferentes partes, por llegar y observar lugares para su colonización. En el caso peruano la llegada de los conquistadores hacia el territorio peruano marca el inicio de un proceso de migración desde Europa. Los españoles que llegaron al Perú fueron descendientes de los visigodos. Los españoles que llegaron al Perú trajeron consigo la religión católica, y por consiguiente la institucionalización del matrimonio religioso, las festividades religiosas, los instrumentos de cuerda y la

tradición musical española, dando origen al mestizaje racial, musical, religioso.

Se concluye, para explicar el proceso de colonización, que la larga historia del contacto se ha tratado como historia externa, en archivos de expediciones científicas, relatos de viajeros y misiones religiosas, siendo trascendente, para entender el hecho de la presencia de los indígenas amazónicos (sobre todo de los peruanos, ubicados en la parte central y a la vez marginal, pedemontana de la gran cuenca) la información interna. Los procesos demográficos y culturales que experimenta esta población. Que se ha ido incrementado de alrededor de 23 000 en el año 1940, aproximadamente, hasta ser estimados en la actualidad en 213 000 pobladores, pese a las migraciones adversas (que continúan) y al “despoblamiento” oficial en virtud del cual se considera en disponibilidad para posibles colonizaciones sus tierras “despobladas”.

PROCESO DE ASENTAMIENTO DE LOS COLONOS EN LA ACTUALIDAD PERUANA

El asentamiento de colonización tiene tres etapas: una familia debido a su experiencia de los enganchados, los “mejoreros y los “contratistas”.

Ellos son propietarios de tierras, tanto en actividades que desarrollan, como el café, es por ello que, durante los primeros años no residen allí de forma permanente y por lo general dividen su tiempo entre el valle y la sierra en periodos de dos o tres meses aproximadamente, dependiendo del ciclo agrario en el lugar de origen, que la más de las veces, es de nueve meses. Y esto da inicio a dos sistemas económicos paralelos, uno de subsistencia y el otro proyectado hacia el mercado, pues este movimiento entre la sierra y selva, implica que ellos viajen de zona nativa a zona andina; y en el caso de la sierra las mujeres se dedican a cosechas y cultivos y los hombres comparten dicho rol, en el caso selva ellos están proyectados a comercializar productos como el café y el cacao. Plantar más árboles y no dejar la posibilidad de dejar tierras expuestas para invasiones futuras.

Se sabe que en el pasado, las tierra sin duda alguna siendo un gran problema en la selva central, pues el acceso a extensiones de tierras es limitado, existen tierras (como los suelos aluviales) que han sido ocupados desde hace muchos años por los primeros colonos que establecieron haciendas medianas. Y como consecuencia de la reforma agraria en 1969, algunas haciendas se han convertido en cooperativas, y otras se han subdividido para venta a los campesinos.

EL COLONO

EL SIGNIFICADO DE COLONO

Proviene del verbo latino, colo, colereque deriva de la palabra *colonus*, que significa cultiva y habitar.

- *Un colono, es aquella persona que trabajaba la tierra de otro para sí a cambio de pagar un alquiler.*
- *Persona que tiene arrendada una finca de labor y se encarga de cultivarla.*⁵⁶³
- *Habitante de una colonia, agricultor de tierras alquiladas.*⁵⁶⁴

Ellos, ya descendientes de los colonos que se establecieron en el periodo del auge de la extracción del caucho y nativos, como los *cocamillas* del Huallaga, han desarrollado su asentamiento de manera muy inteligente en la selva. Pues ellos se ubican a lo largo de los ríos, los pobladores viven en parcelas individuales. En las viviendas familiares desarrollan actividades agrícolas, la caza y pesca, el comercio, la pequeña ganadería y la extracción de madera.

Es por ello, que el tiempo de las colonias, la ganadería reemplazo a la agricultura. La tecnología que se utiliza para la crianza de ganado en la selva fue de gran importancia en las regiones que cuentan con praderas naturales. Obliga a los colonos a destruir árboles y abrir nuevos lugares para la crianza de ganado, y esta se convierte en una actividad itinerante por el empobrecimiento del suelo que se produce cuando las lluvias lo arrastran por estar desprotegido.

CONFLICTOS QUE SE HAN PRODUCIDO ENTRE COLONOS E INDÍGENAS

En la sociedad influyen ciertos factores que han afectado la construcción del desarrollo, y esta construcción implica no solo un encuentro de interés, que se puede dar de forma particular de concebir la vida, sino que además motiven de forma económica, social y cultural, política y ambiental en la forma de vivir. Es por ello que según el libro *Conflictos y amazonia (2012)*, señala dos grandes conflictos vertientes en el caso peruano, específicamente en la Amazonía.

Pues, ya hace algunos años atrás se han originado conflictos sociales,

563 Diccionario Manual de la Lengua Española Vox. © 2007 Larousse Editorial.

564 2013 K Dictionaries Ltd.

como es el de violencia y poder siendo dos categorías importantes que se han desarrollado, en la intervención como prevención, manejos y transformación de conflictos sociales. Se puede afirmar que es un proceso complejo de interacción pública entre actores que buscan influenciar en la organización de la vida social, y que su principal elemento es la percepción de confrontación de posiciones, de interés de objetivos valores o necesidades. Es por ello, que el estado siendo el elemento clave para su actuación es directamente cuestionado por el rol que cumple como garante de derechos. Además, podemos reafirmar que esta garantía se encuentra establecida en la Constitución de 1993, en el artículo 44 *“asignándole las funciones de garantizar la plena vigencia de derechos humanos, proteger la población de amenazas contra su seguridad y promover el bienestar que se fundamenta en la justicia y en el desarrollo equilibrado de la nación.* Y esto de suma importancia porque involucra a la sociedad conocer todo aquello que concierne a su sistema político, social, cultural o biodiversidad ecológica en específico en la Amazonía.

El gran conflicto ambiental se produjo debido a la explotación del caucho, debido a la tala indiscriminada de sus bosques y el avance incontrolado de la colonización. Posteriormente llegan las petroleras, mineras y en la zona colombiana la bonanza de la coca. Y durante la última década se han producido desequilibrios ecológicos, pues no les ha importado la biodiversidad ecológica ni los indígenas que habitan en esas zonas. Muchos de ellos ya están a punto de desaparecer.

Señala Jean Paul Lederach: “El conflicto es un proceso interactivo que se da en un contexto determinado. Es una construcción social, una creación humana, diferenciada de la violencia, que puede ser positivo o negativo, según como se aborde y termine, con posibilidades de ser conducido, transformado y superado por las mismas partes, suele ser producto de un antagonismo o incompatibilidad entre dos o más partes y se expresa en una insatisfacción o desacuerdo sobre cosas diversas”.

Hace más de cinco años atrás se han generado ciertos conflictos socioambientales entre indígenas y el Estado. Un claro ejemplo es el de Bagua ocurrido en junio de 2009, que generó un gran impacto en la opinión pública y en la sociedad. Pues esto se genera tras protestas por parte de los indígenas amazónicos frente a decretos legislativos promulgados por el gobierno, es que están afectaban:

- Condiciones de propiedad
- Uso de tierras y recursos naturales.

Luego de varios sucesos, los decretos fueron derogados y al mismo tiempo se genera cuestionamientos en las organizaciones sociales y en la promoción de extracción de los recursos naturales de la Amazonía. Y las entidades y empresas que promueven el desarrollo rural se planteó la posibilidad de que las comunidades indígenas tuvieran una participación igualitaria en beneficios de inversión y en la gestión sostenible de los recursos naturales.

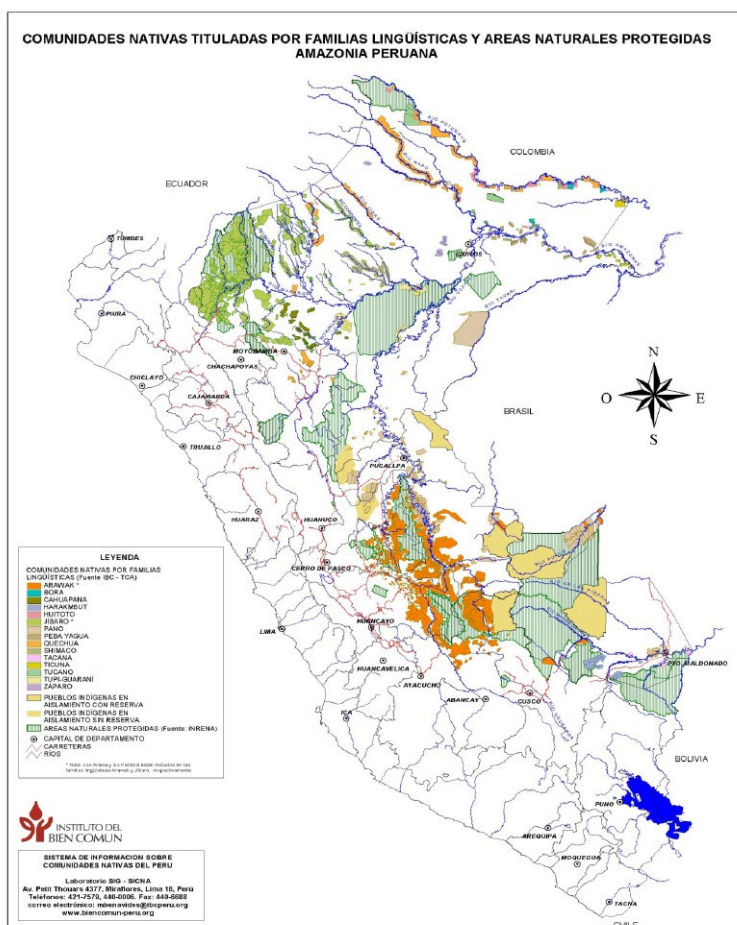
Tradicionalmente, existen varios conflictos con los pueblos indígenas, tal es el caso del pueblo Asháninka, existen ciertos enfoques tales como por el territorio, por presencia e inserción en las empresas extractivas, por el acceso al título de propiedad, y por la presencia de actividades ilegales.

Históricamente el pueblo Asháninka, controlaban la Selva Central, pero a partir de los noventa con construcciones de carreteras se incrementa la migración por parte de personas provenientes de los Andes. Es por ello, que el pueblo Asháninka ha perdido gran territorio y en muchos casos, se ha visto obligado a vivir con colonos andinos, en el distrito de Río Tambo. Los colonos andinos señalan que los indígenas tienen grandes extensiones de terrenos que no son trabajadas, no son aprovechados por los indígenas, a tal grado que los acusa de ser ociosos; es por ello que los colonos realizan cultivos o sembríos ilegales de coca que generan importantes ingresos, pero que también ha generado problemas. Es por ello, que ya en los últimos tiempo las comunidades de manera temporal, han tenido que dar en alquiler sus tierras a estas personas, pero eso es un problema para los indígenas pues al final lo que era temporal se termina convirtiendo pues ya los colonos no quieren devolver las tierras.

En la actualidad sigue siendo un problema, porque a partir de los años noventa se ha incrementado esta invasión de tierras por parte de colonos andinos, está causando niveles de tensión, pues de alguna manera u otra genera peligros, como el que pueda desencadenar violencia, como ya se produjo en los años noventa se tuvo que refugiar en comunidades seguras, dejando sus comunidades de origen. Cabe resaltar que el PAR (Programa de Apoyo al Repoblamiento), ha promovido el ingreso con apoyo del estado a territorio de Asháninkas. Y cuando ellos retomaron a sus comunidades, se encontraron con que los colonos andinos habían desarrollado actividades agrícolas, generando gran tensión entre ambos grupos sociales. Esto es sumamente grave llegando

incluso a amenazas de muerte entre ellos. Los colonos ubicados, en la cuenca del río Ene, ya desde hace varios años atrás se decían al cultivo de hoja de coca, por lo que el pueblo Asháninkas tienen la concepción de que pueda tener relación con los narcoterroristas ubicados a zonas aledañas a las comunidades.

Con todo ello, podemos llegar a la conclusión que no existe solo invasión por parte de los colonos en estos pueblos indígenas, sino un intento de apropiarse de manera legal de dichos territorios o una natural convivencia producto del sincretismo, sea por matrimonio, comercio o natural producción agraria.



MAPA DE RESERVAS TERRITORIALES



- RESERVA TERRITORIAL ISCONAHUA**
RDR 0201-98-CTARU/DRA-OAJ-T
Pueblos : Isconahua
Familia Lingüística : Pano
Extensión (Ha) : 275,665.00
- RESERVA TERRITORIAL MURUNAHUA**
RDR 0189-97-CTARU/DRA
Pueblos : Murunahua - Chitonahua
Familia Lingüística : Pano
Extensión (Ha) : 481,560.00
- RESERVA TERRITORIAL MASCHO PIRO**
RDR 0190-97-CTARU/DRA
Pueblos : Mashco Piro y Pueblos no identificados
Familia Lingüística : Arawak
Extensión (Ha) : 768,848.00
- RESERVA TERRITORIAL MADRE DE DIOS**
DRM 04276-2002-AG
Pueblos : Mascho Piro
Familia Lingüística : Arawak, Pano
Extensión (Ha) : 829,941.00
- RESERVA TERRITORIAL KUGAPAKORI, NAHUA, NANTI Y OTROS**
RM 046-90-AG/DGRAAR, DS 028-2003-AG
Pueblos : Kugapakori, Nahua, Nanti y otros.
Familia Lingüística : Arawak, Pano
Extensión : 456,672.75

<http://www.indepa.gob.pe/mapa1.html>



V

PROTOCOLO DE ACTUACIÓN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS

V

PROTOCOLO DE ACTUACIÓN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Se entiende como protocolo, los procedimientos básicos para orientar la actuación de una intervención de terceros en los pueblos indígenas, organizados en comunidades como en pueblos, según sea el caso. Su orientación es constituirse en un instrumento que sirva de guía y soporte del accionar de la academia y las entidades públicas en sus relacionamientos con los pueblos indígenas.

Del mismo modo, se propone que cualquier tipo de relacionamiento que se desarrolle con los pueblos indígenas debe basarse en la transparencia y en el compromiso mutuo de respeto por lo que son y por los acuerdos asumidos, generando un alto grado de responsabilidad y el menor nivel de riesgos sociales. Con este escenario, los más beneficiados serán las partes involucradas que fortalecerán sus acciones futuras.

1.- MARCO HISTÓRICO

Como hemos visto a la largo del libro, el relacionamiento entre el Estado y los pueblos indígenas es históricamente precario por la concepción de conquista de los territorios amazónicos. Esta situación puede observarse históricamente desde los fines correspondientes en el Incanato, durante la conquista española y, después de la República, como tarea pendiente.

En este escenario, los Incas deseaban prolongar su poderío, acceder a nuevos recursos y extender el territorio del Tahuantinsuyo. Esto nunca paso porque los pueblos indígenas se resistían a ser conquistados, aunque recientes investigaciones que hicimos documentalmente, dice de la presencia de la gran

cultura en gran parte de la Amazonia, lo que no quiere decir que tuvieran una relación simétrica.

Con los españoles y su búsqueda ansiosa por El Dorado se propició atropellos grandes contra poblaciones indígenas, lo que se cimentó con la presencia de los misioneros católicos a toda la cuenca amazónica del país, como está desarrollado en el primer capítulo. De este modo, los jesuitas, franciscanos, dominicos, entre otros; iniciaron su labor de evangelización estableciendo misiones en zonas indígenas y propiciando el nucleamiento de los indígenas. Fuera de las consecuencias de la evangelización, el nucleamiento de la población indígena propició que las enfermedades traídas por los mismos misioneros se transformaran en epidemias para los pueblos indígenas. Así, al no tener defensa alguna contra estos virus, la gripe o la viruela mató a miles de indígenas.

Ya con el Estado republicano se propuso un modelo de colonización de la Amazonía que se prolongó hasta los años 60 del siglo XX, siendo uno de los defensores más cercanos de esta política Fernando Belaúnde Terry, manifestaba que la Amazonía era un espacio vacío, poblado sólo por árboles y bosques y, por tanto, constituía una tierra sin gente para gente sin tierra.

Es en este proceso que surgen las primeras organizaciones indígenas, apoyados por el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS) en la selva central y en el norte del país para defender sus derechos sobre sus territorios. Es un momento crucial para los pueblos indígenas porque van construyendo líderes que han logrado defender su posición como pueblo y propietario de un espacio físico que contiene su historia y su existencia.

El último episodio de esta relación tormentosa entre el Estado y los pueblos indígenas es el conflicto ocurrido el 5 de junio de 2009, tristemente recordado como el “Baguazo”.⁵⁶⁵ Ahí nuevamente estaba en pugna, como hace 40 años, el factor sobrevivencia y por eso se reclamaba los derechos de la tierra y sus recursos naturales.

El fin de este episodio traumático no acabó con la muerte de policías e indígenas identificados el 5 de junio de 2009, sino se menguó con la Ley de consulta previa, Ley N° 29785, en el marco del Convenio 169 de la OIT; empero no ha cambiado la realidad conflictiva de el área amazónica.

⁵⁶⁵ Quien suscribe este libro ha ejercido la labor de asesor jurídico en este proceso.

2.- ELEMENTO CLAVE PARA GUIAR EL RELACIONAMIENTO CON EL PUEBLO AWAJÚN

El elemento clave para que cualquier tipo de relacionamiento sea exitoso es el profesional encargado para esa tarea. Su sapiencia y conocimiento de las formas de sus futuros interlocutores es vital para que su trabajo tenga un inicio y un final auspicioso.

Por ello, la persona encargada de llevar adelante un relacionamiento con los pueblos indígenas debe, partir de la buena intención de conocerlos, luego proponerse el trabajo de campo sólido vivencial. Solo así se puede conocer sus códigos y patrones de interrelación, que no necesariamente son iguales a los de la sociedad nacional; y, conocer a los líderes principales y las formas de su manejo personal e institucional.

Un aspecto crucial para el trabajo con pueblos indígenas, es la identificación del hablar performativo de las personas, es decir la capacidad de teatralizar su hablar y transmitir su mensaje a través del cuerpo. La antropología a ello lo denomina el lenguaje del cuerpo, como complemento de un habla que no es el nuestro.

El conjunto de estos aspectos señalados y la trayectoria de la persona encargada de llevar adelante el relacionamiento, definitivamente posibilitará una legitimización positiva frente a los líderes de los grupos étnicos. Este hecho resulta crucial para el devenir de las acciones futuras y los consensos que se pueden alcanzar con ellos.

3.- PRINCIPIOS PARA DESARROLLAR UN POSITIVO RELACIONAMIENTO

A parte del conocimiento que debe tener la persona encargada del relacionamiento con el pueblo indígena, ésta debe manifestar y sostener principios específicos que fortalezcan los encuentros y acuerdos, antes que desaten riñas o desavenencias por posiciones o ideas distintas.

Entre los principios que deben tener la persona que se encargue del relacionamiento, podemos mencionar:

3.1.- VOLUNTARIEDAD

Es necesario reconocer que sólo el conocimiento sobre la realidad de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana no basta para entablar una buena relación con ellos. Un factor primordial para los procesos de relacionamiento es la voluntad de la persona encargada para iniciar la relación, así como su capacidad de observación para identificar la voluntad de las personas con quien va a tratar.

Sin este principio básico, la tarea de cualquier persona que busca interactuar e iniciar un tipo de relacionamiento con cualquier grupo, siempre será cuesta arriba por las dificultades que se presentan para trazar acciones y acuerdos conjuntos para un mejor entendimiento.

3.2.- CONFIDENCIALIDAD

En cualquier proceso de relacionamiento, la persona encargada de llevar adelante el caso debe guardar confidencialidad de los avances, tropiezos y retrocesos que se presenten. Por ello, la confidencialidad es absoluta y transmite de forma performativa un vínculo tácito de confianza para el otro. De esta manera, el silencio se incluye como un instrumento de afianzamiento de la relación.

Para el pueblo indígena, las formas del discurso oral performativo son básicas para mantener una buena relación con sus interlocutores. Por ello, en todos los procesos conocidos de diálogo de conflictos o de intervención de algún proyecto de desarrollo en su zona, de conversar y dialogar de *apu a apu*, es decir entre jefes decisores que saben guardar las formas hasta que se concluyan en acuerdos consolidados.

3.3.- RESPETO

Se refiere a aceptar enfoques, ideas o creencias distintas a las nuestras. En muchos procesos de relacionamiento, este principio se ha obviado no respetando las diferencias existentes entre las partes encargadas de relacionarse. Debe tomarse en cuenta que somos los Otros, por lo que debemos priorizar la atención con aquellos.

Este principio vela por el respeto individual y colectivo, es decir el derecho a expresarnos con libertad teniendo sólo como límite el respeto hacia los demás, pero también teniendo conocimiento y sopesando la importancia del bagaje

cultural y social que representan las personas en un proceso de relacionamiento.

Solo el desconocimiento de lo que son las personas con las que se va a relacionar causa un “no respetar” al individuo ni a su colectivo. En el caso indígena, este “no respeto” ha venido sucediéndose casi de forma constante, por ejemplo en la década de los años 60 del siglo XX con el proyecto de colonización Alto Maraón, la imposición de una educación castellanizante o los luctuosos sucesos del 05 de junio de 2009. Son ellos los que tienen sus códigos a los que hay que acercarse.

3.4.- TOLERANCIA

La tolerancia está estrechamente vinculada al principio de respeto que toda persona debe tener al momento de relacionarse con personas de diferentes culturales, espacios culturales y regiones.

La persona que posee tolerancia es porque tiene la capacidad de escuchar, aceptar y comprender desde la realidad o percepción de la otra persona, planteamientos distintos a los nuestros.

Para el éxito de cualquier proceso de relacionamiento, la tolerancia es un pilar primordial que muestra apertura y entendimiento sobre lo que significa la interacción de personas distintas en espacios de diálogo que desean confluir en deseos y acuerdos comunes.

3.5.- COOPERACIÓN

Un principio bastante olvidado en los procesos de relacionamiento con poblaciones indígenas es la cooperación que debe existir para avanzar en entendimientos comunes y resultados de corto, mediano y largo plazo. No es difícil saber que cualquier tipo de relacionamiento se centra en el interés que tienen las partes, en que ambas se beneficien de la mayor manera y en que exista una relación de *beneficiados-beneficiados*.

De este modo, la obligación de actuar de acuerdo con las exigencias de la buena fe es imprescindible, porque sólo así van a llegar a alcanzar un comportamiento cooperador y la convicción de que han llegado a este proceso porque realmente desean iniciar un relacionamiento adecuado y efectivo que beneficie a las partes.

Cuando ambas partes están dispuestas a cooperar para que la relación sea positiva y pueda fluir de forma armónica, este tipo de proceso trasciende la individualidad y logra instalarse en la *esfera colectiva intra pueblo*, de ayuda mutua, que beneficia a todos integrantes de su pueblo; así como en la esfera colectiva *inter pueblo*; es decir que trasciende las fronteras de su pueblo y colabora con personas de otras culturas, de otros pueblos. En este escenario, ambas partes que se relacionan deben ser coherentes con lo que dice y con lo que se hace durante el proceso de relacionamiento.

3.6.- CREATIVIDAD

La creatividad es esencial para cualquier tipo de proceso de relacionamiento porque el encargado de llevar a cabo esta tarea debe actuar proactivamente en la búsqueda de soluciones, debe ser un generador de ideas nuevas, de enfoques novedosos, de formas de comunicarse concretas que permitan abrir su mente y reconocer todas las realidades posibles.

Para sostener un proceso de relacionamiento con los pueblos indígenas es necesario poseer creatividad para expresar las ideas, los posicionamientos de instancias mayores a las nuestras y, principalmente, articular la forma oral con los estilos performativos del cuerpo, es decir el movimiento del cuerpo, los gestos, la gesticulación y la vocalización.

Si queremos tener éxito en el proceso de relacionamiento, la creatividad es muy importante ya que nos permite ampliar nuestras percepciones y pensar en relación de beneficio mutuo.

3.7.- INTERCULTURALIDAD.

Significa desterrar el paternalismo. Casi todos los interventores creen que son ellos los que deben dar las pautas de la conversación, de la investigación o de la intervención, cuando en realidad debe ser al revés, dado que son ellos los protagonistas principales, en tanto se trata de conocerlos.

La interculturalidad es una intervención consciente en el que se pone al mismo nivel de diálogo los saberes, los patrones, las instituciones y los objetivos, tanto de los pueblos indígenas, como de los interventores como los de la Academia.

4.- PROCESOS DE COMUNICACIÓN

La comunicación puede contribuir a devolver transparencia a cualquier relación a través de una concepción y una práctica comunicacional que pueda distanciarse de la simple difusión y, desde luego, del ocultamiento. Un acercamiento maduro de la comunicación, no intenta mostrarse como una herramienta de poder hegemónico, para ejercer el dominio de la información y poder desinformar a la mayor cantidad de personas; tal aproximación sólo exaltaría el *status quo* de la aprehensión general de las comunidades.⁵⁶⁶

El rol de la comunicación tiene un papel fundamental en los cambios e interacciones que propician la construcción de un universo consensuado y reenvía a los sujetos hacia los fenómenos de influencia y de pertenencia social, decisivos en la elaboración de sistemas intelectuales y sus formas prácticas en la vida cotidiana.

Por eso, “... también en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones”.⁵⁶⁷

En ese sentido, el relacionamiento con el pueblo indígena debe basarse en la comunicación y, como ésta se transforma en el instrumento vital para iniciar y fortalecer una relación vital que coadyuve a beneficios mutuos.

Para tener un relacionamiento exitoso se debe tener en cuenta tres niveles de intervención distintos, pero vinculados con el posicionamiento de los pueblos indígenas en la agenda pública del Estado:

NIVEL I: ORGANIZACIONES INDÍGENAS NACIONALES

Conocido es que en el Perú existen dos organizaciones indígenas nacionales que aglutinan, una más que la otra, a las federaciones regionales y locales, así como a las diferentes comunidades indígenas de la Amazonía peruana. Ellas

566 Para mayor referencia ver: Moscovici (1979), Quiroz (2003) y Sánchez-Ruiz (2004).

567 Cita de Hans-Georg Gadamer en El proceso didáctico como proceso de comunicación. Para mayor información ver: www.tecnologiaedu.us.es/bibliovir/pdf/316

son la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) y la Confederación de Nacionalidad Amazónicas del Perú (CONAP).

De este modo, ante cualquier intento de iniciar un relacionamiento, visita o coordinaciones previas para entablar diálogo con el pueblo indígena es necesario comunicarse con estas instancias nacionales de los pueblos indígenas.

Para ello, se deben seguir los siguientes pasos:

a.- Identificar a la instancia o las instancias nacionales pertinentes de las organizaciones indígenas de la zona de interés.

Luego de ello es necesario identificar con qué sector se va a trabajar, para luego identificar con cuál de las organizaciones nacionales se debe iniciar el diálogo para el relacionamiento. Debe tomarse en cuenta que este tipo de relacionamiento organizaciones es por cuencas ribereñas.

Por ejemplo, si la prioridad es trabajar con todo el Alto Marañón se tendrá que mantener comunicación directa con AIDESEP y CONAP. Si es el Bajo Ucayali con los pueblos Shipibo, será con ORAU, Organización Regional AIDESEP de Ucayali, considerado del tercer nivel; una forma peculiar de catalogar su propio desarrollo institucional.

b.- Enviar una carta explicando las necesidades del inicio de un relacionamiento con el pueblo indígena a trabajar.

Esta misiva tiene carácter informativo y permite que la instancia nacional de los pueblos indígenas tenga conocimiento de la tarea a desarrollar con el pueblo indígena a intervenir.

En esta misma carta se solicita una reunión de coordinación para explicar los objetivos que se persiguen y escuchar las recomendaciones o sugerencias que podrían ofrecer los dirigentes de AIDESEP o CONAP.

En este encuentro es necesario saludar con un apretón de manos y transmitir un mensaje adecuado, claro y conciso de lo que se desea hacer con el relacionamiento, así como es imprescindible derrochar conocimiento sobre el tema indígena para que las miradas y preguntas inquisidoras no dañen la presentación. Debe tomarse en cuenta que los líderes de estas organizaciones

son personas de vasta experiencia gremial, tanto a nivel nacional como internacional.

Muchas de las veces estos encuentros sirven a los dirigentes indígenas nacionales para conocer el nivel de conocimiento de sus interlocutores y establecer un vínculo formal de respeto por las instancias organizativas de los pueblos indígenas.

NIVEL 2: ORGANIZACIONES REGIONALES

Después de entablar comunicación con las instancias nacionales, se debe proceder a contactar a las instancias regionales, como la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte (ORPIAN)⁵⁶⁸, porque muchas veces los acuerdos asumidos con AIDSESEP o CONAP no son formalmente comunicados. Esta situación produce incertidumbre, dudas y desconfianzas que sólo podrían entorpecer cualquier proceso de relacionamiento.

Por eso se deben seguir los siguientes pasos:

a.- Identificar a la instancia regional pertinente de las organizaciones indígenas de la zona de interés.

Por ejemplo, para el caso del pueblo Awajún del Alto Marañón es ORPIAN.⁵⁶⁹ Para el caso del pueblo Asháninka, OARA; Organización Asháninka del Río Apurímac, entre otros.

b.- Enviar una carta explicando las necesidades del inicio de un relacionamiento con el pueblo Awajún. El documento escrito es un símbolo de respeto y aceptación. Algunos investigadores a ello, lo llaman el poder del acuerdo del papel.

Esta misiva tiene carácter informativo y permite que la instancia nacional de los pueblos indígenas tenga conocimiento de la tarea a desarrollar con el pueblo que se interviene.

⁵⁶⁸ ORPIAN es una instancia regional de AIDSESEP para la zona del Alto Marañón.

⁵⁶⁹ Aunque CONAP tiene presencia en la zona, su nivel de *copamiento* político del territorio Awajún es mínimo y liderado desde Lima.

En esta misma carta se solicita una reunión de coordinación para explicar los objetivos que se persiguen y escuchar las recomendaciones o sugerencias que podrían ofrecer los dirigentes de ORPIAN.

En este nivel de interacción, es necesario todavía aplicar la misma fórmula de relacionamiento que con la instancia nacional; así debemos saludar con un apretón de manos y transmitir un mensaje sucinto y esclarecedor de lo que se desea obtener con el relacionamiento, así como es importante evidenciar conocer acerca del tema indígena.

c.- Las formas discursivas de los dirigentes regionales

A este nivel de organización, los dirigentes indígenas tienden a localizar el conocimiento y si se desconoce lo que sucede en sus territorios, intentan prefigurar un papel de colaborador, asumiéndose como *la puerta al mundo indígena*. Justamente esta situación es de vital importancia reconocerla para evitar malos entendidos sobre los fines y objetivos del relacionamiento y el rol que juega en este proceso la organización regional o los mismos dirigentes indígenas.⁵⁷⁰

Del mismo modo, los dirigentes indígenas nacionales y regionales, generalmente, aceptan las propuestas de proyectos o relacionamientos con objetivos definidos y claros, pero casi siempre mencionan la siguiente frase “*que las bases decidan*”; con lo que abren el espacio para trabajar con los líderes de las organizaciones indígenas de base y las comunidades indígenas. El desarrollo de esta etapa es clave para decidir el éxito o no del proceso de relacionamiento.

NIVEL 3: COMUNIDADES INDÍGENAS

Si los dirigentes nacionales y regionales manifiestan que el accionar para el relacionamiento debe ser “revisado, aceptado o aprobado por las bases” y, plantean la necesidad de visitar la cuenca sobre la que ejercen poder y jurisdicción, y realizar asambleas en diferentes lugares para discutir el tema; generalmente las personas que desconocen la realidad de los pueblos indígenas de la Amazonía confían en la estructura organizativa de AIDSEP o CONAP para desarrollar

⁵⁷⁰ Muchas veces, los dirigentes indígenas son mal vistos por sus bases debido a que logran pocos beneficios para sus comunidades o no tiene presencia en su jurisdicción por falta de recursos económicos.

las reuniones e inician su labor sin estar preparados para ella y sin conocer el entorno.

El resultado de este proceso es un fracaso rotundo porque, como en muchas ocasiones, la forma poco acertada de convocar a los líderes, de emitir el mensaje, la desinformación y la tergiversación de los objetivos o fines del relacionamiento (dada, en algunos casos, por los propios dirigentes indígenas), puede desencadenar un escenario conflictuado por lo áspero y lo emotivo, que muchas veces es confundido con violencia.

En este sentido, es imprescindible reconocer que para los indígenas, dependiendo de los grupos étnicos, la elaboración y verbalización del discurso constituye una continua y repetida aportación de material para formar representaciones sociales, ya que se trata de un continuo flujo de imágenes, valores, opiniones, juicios, informaciones, que impactan sobre los interlocutores sin que ni siquiera se dé uno cuenta de ello. Es ahí donde se producen significados y se construyen sentidos vía señales y mensajes para formar bandos y fortalecer posiciones.

En ese sentido, los indígenas, unos más que otros, observan y extienden su visión tradicional de conflicto y guerra desde los escenarios del bosque hacia los espacios dialógicos de las Asambleas, donde prolongan el conflicto con la construcción de un enemigo común, que es a la vez local, nacional e internacional. Teniendo entre sus armas más letales su habla, el discurso que logra calar en sus interlocutores y confluir presupuestos en una Asamblea.

En este escenario, los indígenas idealizan el liderazgo individual del hombre por el manejo ritualizado de su habla dialógica y el conocimiento y la sabiduría que posee de la situación de su pueblo. Así, *sabiduría es poder y poder es sabiduría*, por ello están estrechamente interconectados y, a la vez, en ciertos contextos son idénticos. De manera semejante, para ellos pensar bien es actuar bien. En su cosmovisión no hay mucho lugar para separar conocimiento y práctica entre ortodoxia y ortopraxis.

Por ello, si los indígenas logran “hablar bien y convencer”, es decir tener la posibilidad de transmitir “*mensajes performativos*” o “*discursos acción*”, donde la palabra y el movimiento del cuerpo cumplen una función orientadora para hacer comprensible cualquier información; posibilita que se hagan conocidos en su entorno local y tienen la capacidad extraordinaria de movilizar a otros

paisanos suyos para apoyar objetivos colectivos o individuales. De esta manera, el prestigio de los líderes en las cuencas respectivas se ve así asegurado, no como parte de un sistema de posiciones sociales fijas, sino más bien por reconocimiento social que alcanzan en sus entornos locales.

Por ello, es necesario asumir las siguientes pautas:

a.- Asumir las formas de decidir del pueblo indígena.

Los dirigentes siempre van a derivar cualquier tipo de decisión a una Asamblea de líderes⁵⁷¹ por lo que debemos decidir si estos encuentros se realizan en un solo espacio, como la ciudad metrópoli al que tienen acceso. Casi siempre los líderes quieren legitimar sus acuerdos en las ciudades o centros poblados al que subjetivamente le otorgan poder. Lo pueden hacer en Bagua, cuando se trata de los Awajún, Pucallpa, cuando se trata de los Shipibos, Satipo cuando se interviene con los Asháninkas, entre otros lugares. Sin embargo, previamente, lo más sensato es realizar asambleas en cada distrito: Santiago, El Cenepa, Nieva e Imaza, cuando se trate de los Awajún. De cada una de ellas es necesario tener Actas de Acuerdo donde se especifique los concesos alcanzados.

b.- Contactar a los líderes de las organizaciones o federaciones locales y apoyarse en ellos para desarrollar con éxito las Asambleas

Para realizar las asambleas comunales e iniciar el relacionamiento es primordial identificar y mantener comunicación con los líderes de las organizaciones y federaciones locales porque son los nexos primarios con las comunidades indígenas y son clave para la organización de cualquier actividad en sus entornos locales.

Son estos personajes los que pueden realmente apoyar para que las asambleas puedan llevarse a cabo con legitimidad, con la mayor cantidad de personas, sin sobresaltos ni problemas de tergiversaciones sobre el motivo del relacionamiento.

Con este fin, es necesario contar con una persona de confianza, de experiencia y conocimiento del trabajo con pueblos indígenas y sus ámbitos territoriales,

571 Instancia máxima donde los líderes Awajún de las comunidades indígenas deciden formas distintas de actuar en beneficio de su pueblo.

que supervise el accionar de los líderes locales. La función de esta persona sería asegurar la distribución adecuada de las invitaciones, la difusión de la invitación vía radiofonía, el despliegue de la logística para el éxito de las asambleas y el manejo del presupuesto.

c.- En el desarrollo de las Asambleas es necesario mantener la serenidad y exponer de forma clara y ordenada los objetivos.

El momento más importante es la realización de la Asamblea con los líderes de las diferentes comunidades indígenas, es ahí donde la persona encargada de iniciar el relacionamiento debe seguir las siguientes pautas:

- Saludar cordialmente a los líderes de las organizaciones y federaciones indígenas locales, así como a los representantes de las comunidades que se encuentran en la mesa principal dirigiendo la Asamblea. En todas las veces, es necesario un apretón de manos y siempre con la mirada a los ojos del saludado. Es importante tomar en cuenta que el cuerpo para ellos tiene mayor sacralidad que la cultura andina, por lo que debe mantenerse cautela en cuanto a abrazos o gestos de afecto corporal.
- En el momento que la persona encargada del relacionamiento tome la palabra, debe proceder a saludar a todos los asistentes y agradecer por el espacio y el tiempo que le están ofreciendo para explicar su tarea.
- En esta etapa es necesario contar con un traductor que ayude al expositor a conocer cuál es la reacción de las personas sobre su discurso. En la actualidad el Ministerio de Cultura, cuenta con traductores oficiales para este cometido.
- Esta persona debe tener experiencia en traducción, pero también debe poseer la cualidad de asumir la posición de su “traducido” cuando los oyentes discuten en idioma de cada grupo étnico sobre las posibles respuestas acerca de las propuestas expuestas por el expositor.
- Es imprescindible, que la persona encargada del relacionamiento tenga la capacidad de la empatía, es decir la posibilidad cognitiva de percibir en un contexto común lo que otra persona puede sentir. Esta capacidad de la persona puede lograr respuestas inmediatas a ese sentir de los indígenas y, por tanto, adelantarse a sus discursos; ocasionando comentarios positivos acerca del que emite el mensaje.
- Asimismo, hay que añadir que durante la emisión del discurso los comportamientos no verbales juegan un papel importante para que el mensaje se consolide en los interlocutores, así se debe tener atención a

las posturas al hablar, el movimiento de los brazos y piernas, los gestos, la calidad de la voz, el énfasis en algunas palabras, la vestimenta⁵⁷², los silencios, las pausas y el manejo del espacio.

- Cuando la persona encargada del relacionamiento exponga el mensaje y escuche a sus interlocutores, debe mantener una mente amplia y flexible, abierta a pequeñas o grandes formas diferentes de reunir las mismas cosas o agrupar la mayoría de asuntos en un mismo tema.
- Evitar enmarcar el tema de la presentación como un asunto de principio. De hecho, si la persona encargada del relacionamiento formula el problema como “una cuestión de auto-determinación”, esto impide la discusión sobre los intereses de ambas partes por satisfacer las necesidades por autodeterminación. Reformular los asuntos no niega la importancia del principio, sólo lo divide en partes más manejables para ser tratadas.
- La persona encargada del relacionamiento debe mantenerse sensitivo a lo que sus interlocutores están tratando de comunicar, ya que pueden estar usando gestos o formulaciones indirectas para proveer información importante. En esta tarea es de vital importancia el apoyo del traductor para pensar respuestas y adelantar propuestas antes que los interlocutores indígenas, que las más de las veces acuden a la palabra del profesor de la comunidad.
- Durante toda la Asamblea, es necesario que la persona encargada del relacionamiento se mantenga hablando, asuma recesos si es necesario, siempre conversando con los que dirigen la mesa principal durante la Asamblea. El contacto continuo con ellos, reflejará, a los asistentes, una relación cercana y, por tanto, de respeto hacia los líderes indígenas.
- La paciencia es una herramienta que debe utilizarse para evitar desesperarse frente a las múltiples reclamaciones que los líderes o miembros de la comunidad expresan. Generalmente lo hacen en una Asamblea o los recordatorios de acontecimientos pasados (ejemplos: como los proyectos de colonización en su zona, la no titulación de algunas comunidades, el “Baguazo”, el abandono del Estado, la consulta previa, la intervención de las empresas hidrocarburíferas, entre otras) que vuelven a plantearse y buscan cuestionar en esencia el relacionamiento.

572 Un ejemplo a tomar en cuenta, es la referencia Awajún a la vestimenta. Con ellos es básica y, bastante moderna, contenida en una camisa, un pantalón y zapatos (aunque en el caso de visitas a comunidades es recomendable utilizar zapatillas outdoor). Esta referencia viene de la imagen de sus dirigentes nacionales, regionales y locales, así como de los profesores con experiencia urbana, para quienes la vestimenta es símbolo de prestigio.

- En esta situación, no es recomendable intentar acelerar ningún proceso porque puede culminar en concesiones innecesarias e imposible de cumplir o simplemente en la ruptura de las relaciones hasta el momento bien cultivadas.
- Es imprescindible resistir la tentación de trabajar bajo limitaciones de tiempo, por lo que nuestros interlocutores tengan la posibilidad de decidir según sus propios ritmos. Si se logra un acuerdo y la satisfacción mutua del proceso de relacionamiento, es posible que hayamos logrado las bases para una fuerte relación de trabajo y de cooperación en un futuro cercano.

5.- PLAN DE CRISIS

Una crisis es un acontecimiento aleatorio, no deseado, pero bastante frecuente de lo que en principio podría pensarse. Así, la crisis puede tener efectos que oscilen dentro de un amplio margen que va desde el descrédito más absoluto de la persona encargada del relacionamiento a la superación de la misma hasta el punto de obtener mayores ventajas para llegar a acuerdos positivos para ambas partes,

Para estos momentos de crisis, toda instancia pública y privada debe tener un plan de crisis, que básicamente es un programa normativo que determina pautas ante una emergencia y establece los principios generales de la gestión de la crisis.

Desde un criterio funcional, las acciones que deben llevarse a cabo para gestionar una crisis, deben ser principalmente cinco: la identificación de la crisis, la constitución de un comité de crisis, un plan de manejo de crisis, la difusión y la gestión pos-crisis.

a.- Identificación de la crisis

En esta sección se debe establecer las causas, los riesgos existentes y los posibles, así como detectar si se pueden desarrollar nuevos conflictos a partir del primero. También, es importante aclarar las responsabilidades sobre el inicio del conflicto, lo que beneficiará para trabajar el plan de crisis.

Si fuera el caso, es necesario evaluar los daños y el número de afectados de la crisis, así como las consecuencias que ésta puede derivar. Esto podría traer una

visibilidad mediática muy grande que debe ser manejada en los niveles formales de los medios de comunicación.

El punto crucial en esta etapa es la definición de un discurso de espera que permita ganar tiempo, tomar medidas y discernir entre la información a utilizar y la que hay que preservar. Con lo cual, también aprovechamos para reunir de forma urgente a las partes involucradas para iniciar la resolución de la crisis y tener en cuenta a los interlocutores válidos para continuar con el proceso de entendimiento.

b.- Constituir un Comité de Crisis

Para la tarea de relacionamiento con una crisis en ebullición, es necesario conformar un Comité de Crisis, que puede reunir un conjunto de profesionales que tengan experiencia de trabajo con pueblos indígenas y, que proyecten una imagen positiva de liderazgo hacia los espacios indígenas y nacionales.

Este comité tendrá que tener reuniones periódicas de nivel informativo y de evaluación, así como tendrá a disposición los medios de comunicación necesarios para desempeñar su comunicación. Del mismo modo, este comité mantendrá reuniones con los interlocutores válidos involucrados en la crisis.

c.- Plan de manejo de crisis

El plan de manejo de crisis tiene como objetivo resolver el conflicto, por lo que se debe elaborar información documental sobre lo sucedido al momento y con un discurso serio y conciso que permita ser entendido por profesionales o no especialistas en el tema indígena. En este proceso ayuda mucho, recoger experiencias pasadas sobre este tipo de crisis para conocer las formas de resolución que tuvieron y cómo conocer las posiciones de las partes involucradas.

Del mismo modo, este plan debe contener el mensaje que va a manejar el comité de crisis y sus voceros para fortalecer la línea de intervención del Comité de Crisis. Es de imperiosa necesidad que los miembros del comité no rompan los sentidos del mensaje ya establecido, porque eso contribuiría a agudizar más los conflictos.

En este plan se debe incluir la identificación de los actores principales (en caso de los Awajún los dirigentes de las instancias locales, regionales y hasta

nacionales de sus instancias sociopolíticas) con quiénes se debe interactuar para solucionar el impase y, las formas consensuadas que se van a establecer para resolver la crisis.

d.- Difusión

La difusión de la crisis debe comenzar inmediatamente después de identificarse, tomando la iniciativa para informar al exterior de la manera más concisa y directa acerca de la crisis. Así, se evita malas interpretaciones que sólo llevan a confundir a la opinión pública y a fortalecer las autodeterminaciones de los implicados en el conflicto.

Esta difusión de la información puede darse vía rueda de prensa, publicación de comunicados en medios escritos, radiales o televisivos.

En el nivel interno, la información debe ser manejada con amplitud entre los miembros del Comité de Crisis y sus superiores para asumir las decisiones más adecuadas y resolver la crisis.

e.- Gestión pos-crisis

Al resolverse positivamente una crisis, es posible que nuevas oportunidades y ventajas se presenten a los bandos enfrentados. De este modo, la resolución positiva de una crisis posibilita la consolidación de los líderes o el surgimiento de nuevos actores que ostentan liderazgo, permite adoptar nuevos enfoques y realizar análisis innovadores para fortalecer el relacionamiento, así como configura las formas de discernir entre la posibilidad de lo que se puede conseguir dialogando y buscando consensos frente a la obstinación de prolongar los conflictos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADELAAR, Willem. 2004. *The language of the Andes*. Cambridge University Press.
- AIDSESEP y Fundación Telefónica. 2004. *El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima.
- AIKHENVALD, Alexandra Yurievna. 1999. «The Arawak language family», Dixon & Aikhenvald (eds.) *The amazonian languages*, pp. 65-106. Cambridge University Press.
- ÁLVAREZ, Alex. 2008. «Los Harakmbut, el Estado y la Reserva Comunal Amarakaeri: entre la economía y la ecología de un área natural protegida, Perú», ponencia: Jornadas *Entre néolibéralisme, troisième voie et néopopulisme: diagnostic du virage politique en Amérique latine*, Universidad de Friburgo/ Sociedad Suiza de Americanistas.
- ÁLVAREZ ALONSO, José. 1997. «Estado actual de la fauna silvestre en la propuesta Reserva Comunal de Pucacuro», en Tula G. Fang, Richard E. Bodmer, Rolando Aquino & Michael H. Valqui (ed.) *Manejo de fauna silvestre en la Amazonía*, pp. 93-103, La Paz: Instituto de Ecología UNAP/Univ. de La Florida/UNDP-GEF.
http://comfauna.org/wp-content/uploads/2012/PDFs-ManejoFaunaSilvestre/Iquitos-1995/jalvarez_EstadoActualFaunaSilvestreReservaComunal.pdf
- ÁLVAREZ LOBO, Ricardo; TORRALBA, Adolfo y Joaquín BARRIALES. 2010. *Pueblos amazónicos de Madre de Dios, Urubamba y Purús*. Lima: Centro Cultural José Pío Apaza, Misioneros Dominicanos.

- ÁLVAREZ LOBO, Ricardo. 1996. *Sepahua II: fundación de una misión católica en el Bajo Urubamba*. Lima: Enotria.
- ÁLVAREZ LOBO, Ricardo. 1984. *Tsla, estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Salamanca: Ed. San Esteban.
- ÁLVAREZ LOBO, Ricardo. 1960. *Los Piros; leyendas, mitos, cuentos*, Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza, 247 p.
- AMICH, José. 1975 (1854). *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa, Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangelicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú*. Lima: Editorial Milla Batres.
- ARNALOT, José 1978. *Lo que los achuar me han enseñado*. Quito: Sucúa: Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar, Ed. Mundo Shuar.
- AROCA, M., Javier & Luis MAURY P. 1993. «El pueblo Asháninka de la selva central. Estado, derecho y pueblos indígenas. *América Indígena*: LIII, 4: 11-32.
- ALEXIADES, Miguel N. 2000. «El Eyámikekwa y el Ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja», *Amazonía Peruana*: 27, 193-212.
- BACA DE LAS CASAS, Jorge Luis. sf. *Kené: diseño del pueblo shipibo-konibo*, en Colectivo de Artistas Shipibo-Konibo.
<http://barinbababo.wordpress.com/kene/>.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique. 2006. *Tradición oral peruana; literaturas ancestrales y populares*. Lima: PUCP, 2 vol.
- BARCLAY, Frederica. 1989. *La colonia del Perené; capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, serie Debate Amazónico, 4.
- . 1980. «La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la Amazonía», Lima: PUCP, tesis de licenciatura en antropología.

- BARCLAY, Frederica y Pedro GARCÍA HIERRO. 2014. «La batalla por los nanti», Lima: Perú Equidad, Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos.
- BELAUNDE TERRY, Fernando. 1959. *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Minerva.
- BELAUNDE OLSCHWSKY, Luisa Elvira. 2012. «Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del *kené* shipibo-konibo y de la ayahwasca en el Perú», En: *Mundo Amazónico*: 3, 123-146 (Leticia: Universidad Nacional de Colombia).
- BELAUNDE OLSCHWSKY, Luisa Elvira. 2009. Kené: arte, ciencia y tradición en diseño; fotografías de Carole Liogier. Lima: INC, 88 p.
- BELAUNDE OLSCHWSKY, Luisa Elvira (org.). 2007 «De seres y perspectivas», *Amazonía Peruana*: 30 (Lima) [número especial].
- BELAUNDE OLSCHWSKY, Luisa Elvira. 2001. Viviendo bien, género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía peruana. Lima: CAAAP.
- BELAUNDE OLSCHWSKY, Luisa Elvira. 2000. «The convivial self and the fear of anger amongst the Airo Pai of Amazonian Peru», *The anthropology of love and anger*. London: Routledge, Joanna Overing y Alan Passes (ed.), pp. 209-220.
- BELLIER, Irene. 1986. *La part des femmes: essai sur les rapports entre les hommes et les femmes Mai huna (Amazonie péruvienne)*. Thèse de Doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris: 672p.
- BENAVIDES, Margarita. 1986. «La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: misioneros, herramientas y mesianismo», *Amazonía Indígena*: 6, 22:30-35.
- BIEDMA, Manuel. 1989 (1687). *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, Iquitos: CETA, Heras y Tibesar (ed.), Monumenta Amazonica, vol. 5, 292 p.
- . 1979/1980. «Informe del padre Manuel Biedma al virrey del Perú, marqués de La Palata [1682]», *Amazonía Peruana*: primera parte 2.4: 165-189; segunda parte: 3, 5: 143-175 (Lima: CAAAP).

- BRACK EGG, Antonio. 1997. «Comunidades indígenas amazónicas: centros de conocimientos tradicionales», en Brack & Yáñez (eds.), *Amazonia peruana comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas: atlas y base de datos*, pp. 201-255. Lima: GEF (Global Environment Facility)/PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo)/ONOPS.
- CALIXTO MÉNDEZ, Luis. 1987. «La organización social matsés y su sistema de valores creencias», *Aspectos socioculturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matsés*. mss. inéd., Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP, Iquitos).
- CALIXTO MÉNDEZ, Luis. 1977. «Evolución étnica del Ucayali central», *Congreso de Americanistas El Hombre y la Cultura Andina, Lima*: vol. 3.
- CAMINO DIEZCANSECO, Alejandro. 1984. «Pasado y presente de las estrategias de subsistencia indígena en la Amazonía peruana; problemas y posibilidades», *Amazonía Peruana*: vol. 1, N° 2, pp. 53-74 [vol. 5, 10; pp. 79-89] (Lima: CAAAP).
- CAMPANARIO, Y & Doyle, C. 2017. *El daño no se olvida. Impactos socioambientales en los pueblos indígenas de la Amazonía Norperuana afectados por las operaciones de la empresa Pluspetrol*. Lima: Equidad.
- CARNEIRO, Robert. Leonard. 1987. «Culturas indígenas de la cuenca del Amazonas», en Antonio Perez (dir.), *Culturas indígenas de la Amazonía*, Madrid, p. 61-71. Madrid: Comisión Quinto Centenario, Biblioteca Quinto Centenario.
- CARNEIRO, Robert. Leonard. 1979. «El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del este del Perú», en *Etnicidad y ecología*, Lima: CIPA, pp. 27-40.
- CARNEIRO, Robert. Leonard. 1969. «Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the peruvian Montaña», *Ethnology*: 9, 4: 331-341 [también en *Native south americans; ethnology of least know continent*, Berkeley: University of California, Lyon (ed., 1974), pp. 122-131].
- CARNEIRO, Robert. Leonard. 1964^a. «The Amahuaca and the spirit world», *Ethnology*: 3, 6-11 (Pittsburgh).

- CARNEIRO, Robert. Leonard. 1964^b. «Loggin and the patrón system among the Amahuaca of Eastern Peru», *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*: vol. 3, pp. 323-327 (México, 1962).
- CARNEIRO, Robert. Leonard. 1961. 1961. «Little known tribes of the Peruvian Montaña», en *Acts of the 34th International Congress of Americanists*, p. 58-63, Viena.
- CARVAJAL, Gaspar de. 1555 (1542). *Relación* [que escribió fr. ~, fraile de la orden de Santo Domingo de Guzmán] *del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande* [que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y siete hombres que trajo consigo y se echó a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán se le llamó el río de Orellana] *de las Amazonas*, México: Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana. Serie Cronistas de Indias, 28.
- CASANOVA, Jorge. 2005. «Parentesco, mito y espacio territorial *aido pai* (secoya)», Lima: IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología.
- CASANOVA, Jorge. 1980. «Estudios sobre el cultivo de corte y quema en la Amazonía peruana», *Consulta científica subregional del bosque tropical*, pp. 201-235. Iquitos: Comité Nacional del Programa Hombre y Biósfera (MAB).
- CASEMENT, Roger *et al.* 1913. *British Bluebook. Correspondence Respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District. (Presented to both houses of Parliament by command of His Majesty, July, 1912)*, en *Slavery in Peru*, pp. 215-443. United States Congress, House Document No. 1366, 62 Congress, 3 sess., Serial 6369. Washington.
- CASEMENT, Roger. 1912. "The Putumayo Indians". *The Contemporary Review*: N° 561, pp. 317-328.
- CASTELNAU, Francis LAPORTE de. 1850. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para: exécutée par ordre du gouvernement Français pendant les années 1843 à 1847*. París: Bertrand, 1850-1857.

- CHANG AQUIJE, Sergio y César SARASARA ANDREA. 1987. *Organizaciones sociales y económicas en las comunidades etnolingüísticas aguarunas, t. 1*. Lima: Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas/Proyecto Especial Alto Mayo.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. 1984. *Entre el zoo y la esclavitud; los Yagua del Oriente peruano en su situación actual*. Copenhagen: Documento IWGIA, 3.
- CHAUMEIL, Jean Pierre; Alexandre SURRALLÉS, Pierre DÉLÉAGE & Philippe ERIKSON (eds.). 2016. *En el Río del Maíz (Madre de Dios); homenaje a Bernard Lelong*, Quito: Institut Francais d'Études Andines, 267 p. (Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines: 45, 1).
- CHIRIF, Alberto. 2011. «El auge del caucho o el juego de las apariencias», en Manuel Cornejo Chaparro y Alejandro Parellada (eds.), *Libro Azul Británico; Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, pp. 8-25.
- CHIRIF TIRADO, Alberto & Manuel CORNEJO CHAPARRO (eds.) 2009a. *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP/IWGIA/UCP.
- CHIRIF TIRADO, Alberto. 2009b. “Imaginario sobre el indígena en la época del caucho”, en Alberto Chirif y Manuel Cornejo (eds.), *La defensa de los caucheros*, pp. 9-35. Iquitos: Monumenta Amazónica/CETA.
- CHIRIF TIRADO, Alberto. 2005, “Presentación”, en Carlos Rey de Castro *et al.* 2005. *La defensa de los caucheros*, pp. 51-72. Iquitos: Monumenta Amazonica/CETA.
- CHIRIF TIRADO, Alberto. 2004a. “Introducción”, en Carlos A. Valcárcel *El Proceso del Putumayo*, pp. 15-77. Iquitos: Monumenta Amazonica/CETA. 2a ed.
- CHIRIF TIRADO, Alberto. 2004b. “Ocupación territorial de la Amazonía y marginación de la población nativa”. *América Indígena*: Instituto Indigenista Interamericano. XXXV/2, pp. 265-295 (México).
- CHIRIF TIRADO, Alberto. 1984. «Ocupación territorial de la Amazonía y

marginación de la población nativa», *América Indígena*: 35 (México: Instituto Indigenista Interamericano)

CHIRIF TIRADO, Alberto. 1983. *Saqueo amazónico*. Iquitos: CETA, 201 p.

CHIRIF TIRADO, Alberto. 1979. «Salud y nutrición en sociedades nativas», Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

CHIRIF TIRADO, Alberto & Carlos MORA. 1976. *Atlas de comunidades nativas*. Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS).

CHIRIF TIRADO, Alberto; Pedro GARCÍA y Richard Chase SMITH. 1991. *El indígena y su territorio son uno solo*. Lima: OXFAM América/Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA.

CHUMAP LUCÍA, Aurelio y GARCÍA-RENDUELES, Manuel. 1979. *Duikmúun; universo mítico de los aguaruna*, Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, t. 1: 463 p.; t. 2: 866 p.

CIPOLLETTI, Susana María. 1988. «El tráfico de curare en la cuenca amazónica (siglos XVII y XIX)», *Anthropos*: 83, 4-6; 527-540 (Friburgo).

CIPOLLETTI, Susana María (ed.). 1997^a. *Resistencia y adaptación en las tierras bajas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 36, 222 pp.

CIPOLLETTI, Susana María. 1997^b. «Die Westtukano Amazoniens (1637-1993)», Münster: U. Münster, 374 pp. (25 mapas, 35 fotos). LIT-Verlag (Habilitationsschrift)

CIPOLLETTI, Susana María. 2000. «Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible», *Un reino en la frontera*. Lima: PUC, Sandra Negro y Manuel M. Marzal, pp. 153-184.

COLLIER, Richard. 1981. *Jaque al barón, la historia del caucho en la Amazonia*. Lima: CAAAP.

CORNEJO CHAPARRO, Manuel & Alejandro PARELLADA (eds.), *Libro Azul Británico; Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*.

- CRUZ GARCÍA, Álvaro. 2008. «Vida y costumbres de los pueblos del Caribe y la Amazonia», *Iberoamericana*: 31-32 [Úrsula Thiemer-Sachse, Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín)].
- DAIMI PERÚ. 2008. «Investigación interdisciplinaria antropológica en torno a los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. Propuesta de la reserva territorial Napo, Tigre y Curaray», Iquitos: Informe de la Consultora Daimi Perú SAC.
[Comentado: <http://www.indepa.gob.pe/PDF/transparencia/Acceso/INFORME/CONSULTORIA/DAIMI/PERU.PDF>]
- DANDLER, Jorge. 1998. *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT/HIVOS/PNUD.
- D'ANS, Marcel-André. 1975. *La verdadera Biblia de los Cashinahua*. Lima: Mosca Azul.
- D'ANS, Marcel-André. 1973^a. *L'Amazonie peruvienne indigène. Anthropologie, ecologie, methnohistoire*, París: Payot.
- D'ANS, Marcel-André. 1973^b. *Estudio glotocronológico sobre nueve lenguas pano*, Lima: UNMSM, Centro de Lingüística Aplicada, documento de trabajo 17.
- D'ANS, Marcel-André. 1972. «Les tribus indigènes du Parc National du Manu», *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 95-107. Lima.
- DEGREGORI, Carlos I. (ed.). 2009. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: IEP/Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Dixon, R.M.W. y Alexandra Y. Aikhenvald (eds.). 1999. *The Amazonian languages*. Cambridge University Press, Cambridge, ISBN 0-521-57021-2.1
- DOLE, Gertrude. 1998. «Los amahuaca», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III, p. 125-274. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales/IFEA. Santos y Barclay (eds.).

- DOLE, Gertrude. 1998. «Los amahuaca», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales/IFEA. Santos y Barclay (eds.).
- DOUROJEANNI, Marc. 1990. *Amazonía, ¿qué hacer?*, Iquitos: CETA, 444 p.
- DRADI, María Pía. 1987. *La mujer chayabuita, ¿un destino de marginación?: análisis de la condición femenina peruana*. Lima: IEP/Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- DOUROJEANNI, Marc. 1990. *Amazonía, ¿qué hacer?*, Iquitos: CETA, 444 p.
- DRADI, María Pía. 1987. *La mujer chayabuita, ¿un destino de marginación?: análisis de la en una sociedad indígena de la Amazonía*. Lima: Instituto Nacional de Planificación, 162 p.
- ESPINOSA DE RIVERO, Óscar. 2016. «Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho», en *En el río del Maíz (Madre de Dios); homenaje a Bernard Lelong*, Bulletin de l'Institut français d'études andines: 45 (1), (Quito).
- ESPINOSA DE RIVERO, Óscar. 2022. *El nudo amazónico. El Perú y sus pueblos indígenas*. Lima: Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú, serie Nudos de la República. <https://bicentenario.gob.pe/biblioteca/detalle-libro/nudoamazonico>
- ESPINOSA PÉREZ, Lucas. 1935. *Los tupís del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Madrid: 137-155 Imp. Hernando.
- ESPINOZA PÉREZ, Lucas. 1955. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Bernardino de Sahagún.
- ESPINOZA PÉREZ, Lucas. 1955. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: Publicaciones del Instituto Bernardino de Sahagún, vol. 1.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. 1988. «La sociedad andina colonial y republicana (siglos XVI-XIX)», *Nueva historia general del Perú*, Lima: Mosca Azul.

- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. 1973. *Historia del departamento de Junín*. Huancayo: Enrique Chipoco Tovar (ed.), 395 pp.
- ERIKSON, Philippe. 1994. «Los mayoruna», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, vol II*. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales/IFEA, Santos & Barclay (ed.).
- FABRE, Alain. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos* (en línea).
Disponible en: <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic.pdf>
- FERNÁNDEZ, Eduardo. 1991. «El científico ante los problemas de la Amazonía», *Culturas indígenas de la Amazonía*, pp. 51-59. Madrid: Comisión Quinto Centenario.
- FIEDLER, Arkady. 2023 [1935]. *Los peces cantan en el Ucayali*. Lima: Argos / IIDA Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino, 274 p.
- FINER, Matt *et al.* 2008. «Los proyectos petroleros y gasíferos en la Amazonía occidental: amenazas a la vida silvestre, biodiversidad y pueblos indígenas». PLoS ONE en Internet.
<http://servindi.org/actualidad/4469>
- FRANK, Erwin. 1994. «Las comunidades nativas Uni», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Quito: Flacso, Fernando Santos & Frederica Barclay (eds.), volumen II, pp. 129-237.
- GADE, Daniel W. 1972. «Comercio y colonización entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Perú», *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, vol. 4*. Lima: pp. 207-221.
- GAMBOA BALBÍN, César & Asunta SANTILLÁN BARTRA. 2006. Régimen Especial Transectorial de Protección a Favor de Pueblos Indígenas en Aislamiento y en Contacto Inicial. DAR Derecho Ambiente y Recursos Naturales. Lima.
- GAMBOA BALBÍN, Aída Mercedes. 2012. «Movimientos indígenas amazónicos y acción colectiva en conflictos socioambientales: los casos de la Reserva Comunal Amarakaeri y la cuenca del río Curaray», Lima: tesis de licenciatura

en Política y Gobierno, Pontificia Universidad Católica del Perú.
http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/123456789/5341/GAMBOA_BALBIN_AIDA_MERCEDES.pdf?sequence=2

GARCÍA, Lorenzo. 1985. *Historia de las misiones en la amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo. 2011 Impacto social del ecoturismo entre pueblos indígenas de Madre de Dios. II Congreso Nacional de ecoturismo. Cultura e Identidad. Puerto Maldonado. UNAMAD (mss.).

GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo. 2003. «Madre de Dios, procesos de ocupación humana y configuración del espacio regional», *Los pueblos indígenas de Madre de Dios, historia, etnografía y coyuntura*. Lima: Tarea, FENAMAD/IWGIA, Beatriz Huertas & Alfredo Altamirano (eds.), pp. 18-35.

GASCHÉ, Jüerg. 1980. «El estudio comparativo de los sistemas de cultivo y su impacto en el bosque amazónico», en *Consulta científica subregional del bosque tropical*. Iquitos: Programa Hombre y Biosfera, Comité Nacional MAB, pp. 61-73.

GIRARD, Rafael. 1958. *Indios selváticos de la Amazonía peruana*, México: Libro Mex.

GRAY, G. 1953. «Bolívar Odicio, el cashibo civilizador», *Perú Indígena*: 4, 9 (Lima, Instituto Indigenista del Perú).

GOULARD, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e inmortales; el ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima: IFEA/CAAAP, 458 p.

GRAY, Andrew. 2002. *El último chamán: cambio en una comunidad amazónica*. Quito: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)/ Programa para los Pueblos de los Bosques (tr. Alberto Chirif).

GRAY, Andrew. 1998. «Demarcating development: titling indigenous territories in Peru», *Liberation through land rights in the peruvian Amazon*, pp. 163-215. Copenhagen: Parellada y Hvalkof (ed.)

GRAY, Andrew. 1996. *The Arakmbut of Amazonian Peru; mythology, spirituality*

- and history in an amazonian community*. Providence (Rhode Island): Berghahn Books.
- GRAY, Andrew. 1984. «Los Amarakaeri: una noción de estructura social», *Amazonía peruana*: 5, 10.
- GREENBERG, Joseph H. 1959. «Linguistic classification of South America», *Native peoples of South America*. Nueva York: McGraw Hill, Steward y Faron (ed.).
- GREENE, S. 2009. *Caminos y carreteras. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima. IEP.
- Grupo Ambiente y Ecología. 2007. *Conflicto Socioambiental en el Río Corrientes. Pluspetrol Norte y Comunidades Nativas Achuar. Informe Parlamentario*. Comisión de pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, ambiente y ecología del Congreso de la República. Lima.
- GORDON, Flávio. 2006. «O Kulina do sudoeste amazônico, historia e socialidade», Río de Janeiro: tesis de grado.
- GUALLART, José María. 1989. *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- HARRINGTON, S. 1992. *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- HELBERG CHÁVEZ, Heinrich. 1996. *M'baisik en la penumbra del atardecer: literatura oral del pueblo harakbut*. Lima: CAAAP.
- HOCQUENGHEM, Anne María. 1998. *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes: raíces en el bosque seco y en la selva alta, horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima: CNRS/IFEA/INCAH, 445 p.
- HOCQUENGHEM, Anne María. 1989. *Los guayacundos de Caxas y la sierra piurana, siglo XV y XVI*. Lima: CIPCA/IFEA.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie & Irene BELLIER. 1987. «Des Andes à l'Amazonie; une représentation évolutive de l'outre. Actes de la table ronde Amazand», París: 21 mars, Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines: 20, 1. (Lima).

- HUERTAS CASTILLO, Beatriz. 2010. *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento, Contacto Esporádico y Contacto Inicial de la Amazonía Peruana*. Lima: IWGIA Informe 9. Alejandro Parellada (ed.).
- HUERTAS CASTILLO, Beatriz. 2002. *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.
- HUGUET POLO, Andrés. 2013. «Reseña de *pueblos indígenas amazónicos e industrias extractivas* de Alberto Chirif». Lima: CAAAP/CEAS, 2011. <http://servindi.org/actualidad/90720>
- HVALKOF, Søren. 1998. «From slavery to democracy: the indigenous process of Upper Ucayali and Gran Pajonal», *Liberation through land rights in the peruvian Amazon*, pp. 81-162. Copenhagen: Parellada y Hvalkof (eds.).
- HVALKOF, Søren. 1992. «La naturaleza del desarrollo: nativos y colonos del Gran Pajonal», *Amazonía Peruana*: 21, 145-174 /Lima: CAAAP).
- HVALKOF, Søren. 1987. «El drama actual del Gran Pajonal: violencia y colonización (segunda parte)», *Amazonía Indígena*:13,
- HVALKOF, Søren. 1986. «El drama actual del Gran Pajonal: recursos, historia, población y producción asháninka (primera parte)», *Amazonía Indígena*: 12, 22-30.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO, ILV. 2006. *Pueblos del Perú*. Lima. [Adaptación de *People of Peru*, 1999, reed. 2007].
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, INEI. 2007. *Censo Nacional 2007 (XI de Población y VI de Vivienda). Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía 2007*. Lima.
- Instituto Nacional de Estadística E Informática. 2017. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades nativas y comunidades campesinas. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).
- FUENTES, Aldo. 1988. *Porque las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los*

chayahuita del Alto Amazonas. Lima: CAAAP.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo. 1940. "Cartografía colonial, acuarelas mandadas hacer por Baltazar J. Martínez Compañón y Bujanda". *Cuadernos del Cocodrilo*: N° 5 [México]/ 3: N° 5 [Lima].

JORDANA LAGUNA, José Luis. 1974. *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón*. Lima: Retablo de Papel.

KRAMER, Betty Jo. 1979. «La agricultura de los urarina», Lima: CIPA, Alberto Chirif (comp.), pp. 131-136.

LA MARCA, Juan Bautista de. 1985 (1733). «El descubrimiento del Gran Pajonal (crónicas)», *Amazonía Peruana*: 11, 134-158 (Lima: CAAAP).

LA TORRE LÓPEZ, Lily & Beatriz HUERTAS CASTILLO. 1998. ¡Sólo queremos vivir en paz!: experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana. Copenhague: IWGIA, documento 25.

LANDERMAN, Peter. 1973. *Vocabulario quechua del Pastaza*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, 114 pp.

LATHRAP, Donald W. 2010 (1970). *Alto Amazonas*, Lima/Iquitos: Instituto Cultural Runa.

LATHRAP, Donald W 2013 (1973) «La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio de larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina», en Aldo Bolaños (ed.) *Amazonas, ruta milenaria*. Lima: Copé. / *World Archaeology*: 5 (2): 170-186.

LATHRAP, Donald W 1971. «The tropical forest and the cultural context of Chavín», *Dumbarton Oaks Conference on Chavín*. Wáshington: Harvard University.

LATHRAP, Donald W 1968. «The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective», *Man the hunter*. Chicago: Aldine, Lee y De Vore (ed.), pp. 23-29.

LEHM ARDAYA, Zulema. 2012. «Los takanas: representaciones de los sistemas

- de organización sociopolítica (1986-2010)», en Diego Villar & Isabelle Combès *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, 177-200. Santa Cruz de la Sierra: El País, Colección Ciencias Sociales de El País N° 29.
- LEQUANDA, José Ignacio de. 1792. «Descripción geográfica de la provincia de Chachapoyas». *Mercurio Peruano*: 2-5 ago, ff. 214-229 (Lima: Sociedad Amantes del País).
- LUDESCHER, Monika. 1999. «Estado e indígenas en el Perú: un análisis del marco legal y su aplicación», *Law & Anthropology*: 10: 122-264 (La Haya: Kluwer Law International, Kuppe y Potz, eds.).
- LUDESCHER, Monika. 2001. «Hidrocarburos, medio ambiente y derechos indígenas en la Amazonía peruana», *Derecho y Ambiente*: pp. 281-318 (Lima: Instituto de Estudios Ambientales/Pontificia Universidad Católica del Perú IDEA-PUCP, Foy, ed.).
- LYON, Patricia Jean. 1970 (ms.). «Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios», *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima: vol. 5, pp. 185-207.
- MACERA, Pablo; Arturo JIMÉNEZ BORJA & Irma FRANCKE. 1997. *Trujillo del Perú, Baltazar Jaime Martínez Compañón, acuarelas. Siglo XVIII*. Lima: Fundación del Banco Continental, 254 p.
- MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltazar Jaime. 1978, 1985 y 1995. *Trujillo del Perú, a fines del s. XVIII, dibujos y acuareñas que mandó hacer el obispo don Baltazar Jaime Martínez Compañón*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 9 t., 3 apénd.
- MARONI, Pablo. 1889-1892 (1738). «Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río. Escribíalas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía y las publica ahora por primera vez Marcos Jiménez de la Espada», *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*: t. XXVI-XXXIII.
- [pub.1986, 1988, Iquitos: IIAP/CETA, Colec. Monumenta Amazonica, t.

- B4, 565 p., y relaciones de viaje de los padres Zárate y J. Magnin (1735-1740)]
- MARZAL, Manuel. 1984. «Las reducciones indígenas en la Amazonía del virreinato peruano», *Amazonía Peruana*: 5, 10: 7-45 (Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP).
- MASON, John Alden. 1950. «The languages of South American indians», *Handbook of South American Indians*: 6, 157-317.
- MASSON, Peter (ed.). 2010. «Lengua, nación e identidad; la regulación del plurilingüismo en España y América Latina», *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*: 8, 1 (15) [*El español en contacto con otras lenguas en Hispanoamérica*, Kirsten Süselbeck, Ulrike Mühlshlegel, Peter Masson, pp. 285-286 [Bibliotheca Ibero Americana, 122].
- MEGERS, Betty Jane. 1992. «Reconstrução do comportamento locacional pré-histórico na Amazônia», *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi (Serie Antropologia)*: 6: 183-203.
- MEGERS, Betty Jane. 1976. *Amazonía, un paraíso ilusorio*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- MEGERS, Betty Jane. 1971. *Amazonia; man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago/Nueva York: Aldine.
- MEGERS, Betty Jane. 1957. «Environment and culture in the Amazon Basin; an appraisal of the theory of environmental determinism», *Studies in human ecology*, pp. 71-89. Washington: Panamerican Union, Social Science Monographs, III.
- MELO, Sebastián FRANCO de. 2012 (c. 1760). «Diario histórico», en Karen Spalding (ed.) *El diario histórico de ~, el levantamiento de Huarochirí de 1750*. Lima: Centro Peruano de Estudios Culturales.
- MERTENS, Walter. 1986. «Políticas poblacionales en la Amazonía peruana», *Amazonía Peruana*: VII, 13: pp. 35-65.
- MEYER J.; Laure DENTEL & F. SEIFART. 2012. «A methodology for the study

of rhythm in drummed forms of languages: application to Bora Manguaré of Amazon», *Interspeech*: 9-13, sept., pp. 687-690 (Portland/Grenoble: International Speech Communication Association).

MEYERS, Rodica. 2002. *Cuando el Sol caminaba por la Tierra; orígenes de la intermediación Kallawayá*. La Paz: Plural.

Ministerio de Educación del Perú. 2012. Tsame ayotero sankenapatotantsi. Lima: Ministerio de Educación.

Ministerio de Educación del Perú. 2013. Documento Nacional de Lenguas Originarias. Lima: Ministerio de Educación.

Ministerio de Educación del Perú. 2018. Lenguas Originarias del Perú. Lima: Ministerio de Educación.

MONTOYA, Rodrigo, Hernando BURGOS y Martín PAREDES. 2001. «En la selva sí hay estrellas, entrevista realizada al doctor Stéfano Varese», *Quehacer*: 128 (Lima: Desco).

MONTOYA, Rodrigo, 2009^a. Perú: evangelio capitalista en la Amazonía, según Hernando de Soto. <http://servindi.org/actualidad/opinion/17056>

MONTOYA, Rodrigo, 2009^b. *Con los rostros pintados. Tercera Rebelión Amazónica en el Perú (agosto 2008-junio 2009)*. Lima: Ediciones Lucha Indígena.

MOORE, Thomas. 1981. «SIL and a new-found tribe: the Amarakaeri experience», en Søren Hvalkov, Peter Aaby, (eds.). *Is God american?; an anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*, pp. 133-132. Copenhagen, Londres: IWGIA, Survival International.

MORA, Carlos y Alonso ZARZAR. 1997. «Información sobre familias lingüísticas y etnias en la Amazonía peruana», Antonio Brack (ed.) *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas; atlas y base de datos*. Lima: GEF/PNUD/UNOPS.

MORÍN, Françoise. 1998. *Los Shipibo Conibo*. Institut français d'études andines, <http://books.openedition.org/ifea/2811?lang=es>

- MUÑOZ GARMENDÍA, Félix. 2004. *La botánica al servicio de la Corona. La expedición de Ruiz, Pavón y Dombey al virreinato del Perú (1777-1831)*, Barcelona: Lunwerg.
- MURGUIZO, Elías. 1974. "Mitología machiguenga". *En Amazonia. ¿Liberación o esclavitud?* Ediciones Paulinas.
- MURPHY, Robert Francis. 1958. *Headhunter's heritage; social and economic change among the Mundurucú Indians*. Berkeley: University of California.
- NACIONES UNIDAS. 2009. «Proyecto de directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica y el gran chaco», Informe preparado por la Secretaría de la Asamblea General del Consejo de Derechos Humanos, Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Segundo período de sesiones (10 a 14 de agosto).
- NAVARRO, M. 1924. *La tribu amuesha*. Lima.
- OCHOA SIGUAS, Nancy. 2008 (1999). Niimúhe: tradición oral de los bora de la Amazonía peruana. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, ed. ilust., 309 p.
- OCHOA SIGUAS, Nancy. 1990. «Tradition et modernité chez les Chayahuita d'Amazonie peruvienne». Diplôme d'Études Approfondies, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 84 p.
- O'LEARY, Timothy J. 1970. «Ethnographic bibliographies; South America», en Varroll y Cohen (ed.). *An handbook of method in cultural anthropology*. Nueva York: Garden City,
- O'SÍOCHÁIN, Séamas. 2008. *Roger Casement: Imperialist, Rebel, Revolutionary*. Dublín: Lilliput Press.
- ORTIZ, Dionisio. 1984. *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy*, Lima: Edit. Apostólica, t. I (1557-1945), t. II (1945-1986).
- ORTIZ, Dionisio. 1980. *Monografía del Purús*, Lima: Gráfica 30.

- ORTIZ, Dionisio. 1978. *El Perené: reseña histórica de una importante región de la selva peruana*. Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
- ORTIZ, Dionisio. 1974. *El Pachitea y el Alto Ucayali: visión histórica de dos importantes regiones de la selva peruana*, vol. I, Lima: Edit. San Antonio, 943 p.
- ORTIZ, Dionisio. 1961^a. *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Lima: Editorial San Antonio.
- ORTIZ, Dionisio. 1961^b. *Satipo, Pangoa, Gran Pajonal (1673-1960)*, Lima: Ed. Salesiana.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. 2001. *Manual de etnografía amazónica*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PARELLADA, Alejandro & Søren HVALKOF. 1998. *Liberation through land rights in the peruvian Amazon* (Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú). Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA, 90.
- PINO VENERO, Neptalí N. 2012. «Los dos cuerpos de una persona; construcción social del cuerpo culina madijá del Purús, en el sudeste amazónico peruano», Cuzco: Universidad San Antonio Abad, tesis de licenciatura.
- QUIJANO, Aníbal. 2014. «'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder», en *Descolonialidad y Bien Vivir: Un nuevo debate en América Latina*, pp. 19-33. Lima: Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria. Antropología, 178 p.
- PRINZ, Ulrike. 1997. «Los Omagua, entre resistencia y adaptación (1742-1778)», en Susana María Cipoletti (ed.). *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, pp. 77-105. Quito: Abya Yala
- RASCHIO, Giancarlo y Christian CONTRERAS. 2013. *Análisis de los impactos ecológicos del modelo de hidrocarburos sin carreteras*. Ecosystem Services LLC.
- <http://www.spde.org/documentos/publicaciones/Analisis-de-los-Impactos-Ecologicos-del-Modelo-Hidrocarburos-sin-carreteras.pdf>

- REGAN MAINVILLE, James. 2010. «Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política», *Investigaciones Sociales*:14, 24, pp.19-35 [Lima: UNMSM/IIHS].
- REGAN MAINVILLE, James. 1993. *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: CAAAP/CETA/IIAP.
- RENARD CASEVITZ, France-Marie. 1993. «Guerriers du sel, sauniers de la paix», La remontée del'Amazon. *L'Homme*:XXXIII, *Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*:126-128.
- REY DE CASTRO, Carlos; Carlos LARRABURE Y CORREA, Pablo ZUMAETA & Julio César ARANA DEL ÁGUILA, 2005, *La defensa de los caucheros*. Iquitos: Monumenta Amazonica, CETA/IWGIA.
- RIBEIRO, Darcy. 1973. *Fronteras indígenas de la civilización*. Tr. Julio Rossiello, 419 pp.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os indios e a civilização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy. 1956. «Convívio e contaminação; efeitos dissociativos da população provocada por epidemias em grupos indígenas», *Sociologia*: XVIII, 1: 3-50 (São Paulo).
- RIBEIRO, Darcy & Mary Ruth WISE. 1978. *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano.
- RIVA HERRERA, Martín de la. 2004. *La conquista de los motilones, tabalosos, maynas y jíbaros*. Compilación, edición crítica e introducción de Fernando Santos Granero (Serie Conquistadores, t. II). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía CETA, 418 p.
- ROSENGREN, Dan. 2005. «Matsigenka corporeality, a non biological reality; on notions of consciousness and the constitution of identity», *Tipiti*: 4, 1-2:81-102 (Göteborg University, *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2006).
- ROSENGREN, Dan. 2002. «Cultivating spirits; on Matsigenka notions of

shamanism and medicine (and the resilience of an indigenous system of knowledge)», *Anales*: 5, 85-108 (época nueva).

<http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1026&context=tipiti>

ROUSE, Benjamín Irving. 1948. «The Arawak», en J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 4, *The Circum-Caribbean tribes*, Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin: 143.

ROUSE, Benjamín Irving. 1951. «Areas and periods of culture in the Greater Antilles», *Southwestern Journal of Anthropology*: 7, 3: 248-265.

ROUSE, Benjamín Irving. 1985. «Arawakan phylogeny, caribbean chronology, and their implications for the study of population movement», en *La esfera de interacción de la cuenca del Orinoco: Festschrift a Marshall Durbin*, Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas IVIC.

ROUSE, Benjamín Irving. 1992. *The Tainos: rise and decline of the people who greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press.

RÜF, Isabelle. 1972. «Le dutsee tui chez les indiens culina du Perou», *Société Suisse des Américanistes*: bulletin, 36.

RUMMENHOELLER, Klaus. s/f. *Historia del Purús* (mss.).

SAAVEDRA, J. & SEJEKAM, C. 2013. *Diagnóstico situacional del nivel organizativo de las federaciones y organizaciones indígenas locales en las provincias de Bagua y Condorcanqui, Región Amazonas*. Lima, GIZ-CBC.

SÁIZ, Odorico. 1989. «San Francisco Solano, fundador de Los Descalzos de Lima, cuna de grandes misioneros del Perú», *III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII) La Rábida, 1989*, Madrid: Universidad Internacional de Andalucía.

SALINAS LOYOLA, Juan de. 1965 [1558]. «Descubrimientos, conquistas y poblaciones», *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, editor, tomo IV. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

- Samanez y Ocampo, J. 1980. *Exploración de los ríos peruanos. Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba. Diario de la expedición y anexos*. Lima: Tipografía OFFSET
- SAN ROMÁN, Jesús Víctor. 1994 (1975). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, 278 p.
- SAN ROMÁN, Jesús Víctor. 1977. «Pautas de asentamiento en la Selva», *Amazonía Peruana*: I, 2: 29-52.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 2004. «Yánesha», *Guía etnográfica de la alta Amazonía, t. IV*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, Santos y Barclay (eds.), pp. 159-368.
- Santos, F. 1991. Integración económica, identidad y estrategias en la Amazonía. En: *SEPLA III, Perú: El problema agrario en debate*. Lima: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas-SEPIA.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1988. «Avances y limitaciones de la historiografía amazónica: 1950-1988», en *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía*, pp. 89-127. Iquitos: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CETA y otros.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1987. «Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Yánesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII», *Histórica*: II, I.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1986. «Bohórquez y la conquista espúrea de Cerro de la Sal; tres versiones, una historia», *Amazonía Peruana*: 7, 13: 119-134 (Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1985 «Crónica breve de un etnocidio o la génesis del gran vacío amazónico», *Amazonía Peruana*: VI, 11: 9-38.
- SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY (eds.). 2005. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. I-V. Lima: Instituto Smithsonian de

Investigaciones Tropicales / IFEA.

SERVICIO NACIONAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS, SERNANP. 2012. *Reserva Comunal Machiguenga: diagnóstico del proceso de elaboración del plan maestro 2009-2013*. Lima.

SEIFART, Frank; Julien MEYER, Sven GRAWUNDER & Laure DENTEL. 2018. «Reducing language to rhythm: Amazonian Bora drummed language exploits speech rhythm for long-distance communication» *The Royal Society. Collection*. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.c.4058798.v2>

SEBASTIÁN, Ruth. 2022. *Cambios en los patrones de alimentación en la comunidad matsigenka de Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco)*. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/19174/>

SEYMOUR SMITH, Charlotte. 1988. «Shiwiari: identidad étnica y cambio en el río Corrientes, Cayambe-Ecuador», Quito: Abya-Yala/CAAAP.

SHEPARD, Glenn. 2003. «Los yora/yaminahua», *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Lima: FENAMAD, IWGIA, Huertas y García (eds.).

SHEPARD, Glenny Douglas YU. 2012. *Camisea ve desaparecer sus peces*.

<http://www.oeco.com.br/es/glenn-shepard-lista/25734-camisea-ve-desaparecer-seus-peixes> (obtenida el 13 de marzo del 2013).

SHINAI. 2004. *Kamyeti notimaigzi aka. Aquí vivimos bien. Territorio y uso de recursos de los pueblos indígenas de la Reserva Kugapakori Nahua*. Lima: Shinai, Recordar y Amar.

SMITH, Richard Chase. 2013. «¿Un sustrato Arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural Yánesha», 233- 260, en Aldo Bolaños (ed.) *Amazonas, ruta milenaria*. Lima: Copé.

SMITH, Richard Chase. 1983a. *Las comunidades nativas y el mito del Gran Vacío Amazónico*, Lima: AIDSEP, Documentos, 1.

SMITH, Richard Chase. 1983b. «Hierarchy and equality in the peruvian lowlands: some aspects of the social and religious organization of the

Amuesha», Cambridge.

SMITH, Richard Chase. 1977. «Deliverance from chaos for a song: A social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music», Ithaca: Cornell University, PhD dissertation.

SOLÍS FONSECA, Gustavo. 2009. «Perú amazónico», *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina, t. 1*. Cochabamba: edición de UNICEF/AECID/FUNPROEIB Andes, pp. 302-332.

SOLÍS FONSECA, Gustavo. 1999. «Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú», *Letras*: 97-98 (Lima: UNMSM, Fac. de Letras y Ciencias Humanas).

SOLÍS, Gustavo. 2009. «Perú amazónico». En: *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina*. Tomo 1. Cochabamba: UNICEF, AECID, FUNPROEIB Andes.

SPENCE, Hartzell. 1947. *La sombra que pasa*. Buenos Aires: Diana, 464 p.

SURALLÉS, Alexandre y Pedro GARCIA HIERRO. 2004. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA, Documento N° 39, Copenhague.

SURALLÉS, Alexandre. 2009. Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*:38, 1.

THIESEN, W. 1969. «The Bora signal drums». *Lore*: 19, pp. 101-103.

TESSMANN, Günter. 1999. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala.

TOURNON, Jacques. 2002. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*, Lima: CAAAP.

TOVAR, Antonio 1966. Genealogía léxico-estadística y tipología en la comparación de las lenguas americanas. *Actas del 36o CIA*, vol.2: 229-238.

TOWNSLEY, Graham. 1994. «Los yaminahua», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, vol. II*. Quito: FLACSO/IFEA, Santos y Barclay (ed.).

- URIARTE, Luis M. 2007. «Los achuar», *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. VI. Lima: Instit. Smithson.de Investigaciones Tropicales/IFEA, Santos y Barclay (eds.).
- [Balboa/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Smithsonian Tropical Research Institute, pp. 2-241].
- URIARTE, Luis M. 1985. «Los nativos y su territorio, el caso de los Jívaro Avhuara en la Amazonía Peruana», *Amazonía Peruana*: VI, 11, pp. 39-64.
- URIARTE, Luis M. 1976. «Poblaciones nativas de la Amazonía peruana», *Amazonía*: 1, 1, 9-58.
- VARGAS LLOSA, Mario. 2010. *El sueño del Celta*. Barcelona: Alfaguara.
- VARESE, Stefano. 2006 (1968). *La sal de los cerros*, Lima: Congreso del Perú, 4ª ed., 362 p.
- VARESE, Stefano. 1982. «Restoring multiplicity: indianities and the civilizing project in Latin America», *Latin American Perspectives*: 9, 2.
- VARESE, Stefano. 1972. *The forest indians in the present political situation of Peru*, Copenhagen: Internat. Work Group for Indigenous Affairs, 8, 28 p.
- VARESE, Stefano. 2023. *El bosque civilizado; ensayos amazónicos, las plantas maestras y trueques cósmicos*. Lima: Crítica. 132 p.
- VEIGL, F. X. 2005 [1785]. *Noticias detalladas sobre el estado de la provincial de Maynas en América meridional hasta el año de 1768*. Iquitos: CETA.
- VELASCO, Juan de. 1946 (obra escrita en 1767, editada en 1841). *Historia del reino de Quito*. Quito: El Comercio, t. III.
- VILCAPOMA, José Carlos. 2022. *Asháninkas. Entre la historia y el mito*. UNALM.
- VILCAPOMA, José Carlos. 2023. *Los Incas. En la ruta del Antisuyo y el Atlántico*. IIDA.
- VILLA, Humberto & Oscar MEDINA. 1991. *Pioneros de Ucayali*. Pucallpa: Río

Amazonas Editores.

VILLA, Humberto & Oscar MEDINA. 2012. *Historia de Pucallpa*, Pucallpa: Municipalidad Coronel Portillo.

VRIESENDORP, Corine *et al.* 2006. «Perú: Matsés», *Rapid Inventories Biological and Social, Report 16*. Chicago, Illinois: The Field Museum.

WEISS, Gerald. 1972. «Campa cosmology», *Ethnology*: 11, 157-172 [también en *Native south americans; ethnology of least know continent*, Berkeley: University of California, Lyon (ed., 1974), 251-265].

WISE, Mary Ruth. 1976. «Apuntes sobre la influencia inca entre los amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma», *Revista del Museo Nacional*: 42: 355-66.

ZARZAR, Alonso. 2000. *Tras las huellas de un antiguo presente. La problemática de los pueblos indígenas amazónicos en aislamiento y en contacto inicial. Recomendaciones para su supervivencia y bienestar*, Lima: Defensoría del Pueblo. Serie Documentos de Trabajo N° 3.

---. 1987. «Radiografía de un contacto: los Nahua y la sociedad nacional», *Amazonía Peruana*: vol. VIII, 14 (Lima, CAAAP).

WEB-GRAFÍA

- <http://bdpi.cultura.gob.pe/familia/arawak>
- <http://bdpi.cultura.gob.pe/familia/arawak>
- <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/ashaninka>
- <http://claveverde.org/index.php/noticias/516-peru-pronunciamiento-de-la-familia-arawak-.html>
- <http://culturacolombiana.wikispaces.com/cultura+arawak>
- http://docsetools.com/articulos-enciclopedicos/article_85292.html
- http://enhancedwiki.altervista.org/es.wikipedia.php?title=Lenguas_macroarahuacanas
- <http://erikaparedesmanrique.blogspot.com/2010/02/los-arakmbut-o-harakmbut-primera-parte.html>
- <http://es.wikipedia.org/wiki/Arahuaco>
- <http://pueblosoriginarios.com/lenguas/arawak.html>

- <http://pueblosoriginarios.com/lenguas/arawak.html>
- http://pueblosoriginarios.com/lenguas/tupi_guarani.php
- <http://servindi.org/actualidad/1228>
- http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/mapa.htm#CONTENIDO_MAPA
- <http://www.ecured.cu/index.php/Arawacos>
- <http://www.finanzaspersonales.tk/2012/04/36-etnias-de-bolivia-etnia-los-tacana.html>
- <http://www.monografias.com/trabajos93/comunidad-garifuna/comunidad-garifuna.shtml>
- <http://www.monografias.com/trabajos96/pueblos-indigenas-sistemas-creencias/pueblos-indigenas-sistemas-creencias.shtml>
- <http://www.oas.org/DSD/publications/Unit/oea81s/ch09.htm>
- http://www.peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica_jibaro-huitoto
- http://www.peruecologico.com.pe/etnias_chayahuita.htm
- http://www.peruecologico.com.pe/etnias_jibaro.htm
- <http://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-arawak-o-maipurean/>
- <http://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-arawak-o-maipurean/>
- <http://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-cahuapananes/>
- <http://www-01.sil.org/americas/peru/pubs/spn-pop.pdf>
- <https://espanol.answers.yahoo.com/question/index?qid=20120623095136AAEv3wA>



JOSÉ CARLOS VILCAPOMA

Antropólogo, abogado e historiador reconocido por su amplia labor en el estudio de la cultura andina, los pueblos indígenas y los mitos del Perú. Se formó en la Universidad Nacional del Centro de Huancayo, cursó estudios de posgrado en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú y obtuvo una maestría en Historia por la Universidad Internacional de Andalucía (España).

Es docente de la Universidad Nacional Agraria La Molina desde 1998. Dirigió el Museo de Antropología y Agricultura Precolombina - MUNABA. Fue el primer Viceministro de Interculturalidad del Perú.

Autor de más de treinta libros, entre ellos *Asháninkas: entre la historia y el mito* (2022) y *Los Incas. En la ruta del Antisuyo y el Atlántico* (2023).



Fondo Editorial
Universidad Nacional Agraria La Molina

ISBN: 978-612-5086-60-0



9 786125 086600