

ISBN: 978-612-46303-3-0



Articulando la Amazonía - Una mirada al mundo rural amazónico

ARTICULANDO LA AMAZONÍA

Una mirada al
mundo rural amazónico



AECID - PERÚ

Av. Jorge Basadre 460, San Isidro. Telf.: 202-7000 Fax: 221-2301
Correo Electrónico: otc@aacid.pe <http://www.aacid.pe>



ARTICULANDO LA AMAZONÍA

Una mirada al
mundo rural amazónico

Programa de Cooperación Hispano Peruano
Agencia Española de Cooperación Internacional para el desarrollo

Lima, 2012



- © Programa de Cooperación Hispano Peruano.
- © Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
Oficina Técnica de Cooperación.

Avenida Jorge Basadre 460 / Lima – Perú
Telef.: (0051) (01) 202 7000
Correo electrónico: otc@aecid.pe

Las opiniones expresadas en esta publicación son exclusivamente de los autores. En ningún caso representan la opinión de la AECID, ni de su Oficina Técnica de Cooperación en Perú.

Articulistas:

José Alvarez Alonso
Vanessa Ingar Elliot
Joaquín García Sánchez
Jorge Gasché Sues
Alberto Chirif Tirado
Frederica Barclay Rey de Castro
Pedro García Hierro
Elena Burga Cabrera
Julián Taish Maanchi
José Barletti Pasquale
Mónica Quiroz Niño

Agradecemos su colaboración desinteresada a esta publicación.

Cuidado de la edición y preparación de la obra:

Manolo Martín Brañas.
mmartin@aecid.pe

Diseño de carátula y páginas interiores:

Romy Kanashiro.

Impreso en:

FINISHING SAC.
Jr. La maquinaria 160. Urbanización la Villa Chorillos.
Lima-Perú. Telf: 2517191

ISBN:

978-612-46303-3-0
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Peru N° 2012-15819

Primera edición, diciembre 2012.



INDICE

PRESENTACIÓN	5
JOSÉ ÁLVAREZ ALONSO Conservación productiva y gestión comunal de la biodiversidad en la Amazonía peruana.	7
VANESSA INGAR ELLIOT Biocomercio: Oportunidad para el desarrollo sostenible de la Amazonía.	39
JOAQUÍN GARCÍA SÁNCHEZ La Amazonía riqueza del Perú.	53
JORGE GASCHÉ SUESS La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neo-liberal y dieta bosquesina.	83
ALBERTO CHIRIF TIRADO Cuando la historia oculta.	119
FREDERICA BARCLAY REY DE CASTRO Economía extractiva y seducción en la Amazonía. Ensayo sobre la continuidad de los métodos empresariales en la Amazonía peruana.	137
PEDRO GARCÍA HIERRO Territorios indígenas: costos internos de los procesos de integración.	151



4 Una mirada al mundo rural amazónico

ELENA BURGA CABRERA

169

Reflexiones y desafíos a la educación intercultural bilingüe desde los pueblos indígenas amazónicos.

JULIÁN TAISH MAANCHI

193

Tâjîmat Pujut a través de la Educación Intercultural Bilingüe: un breve recorrido por la historia de la educación del pueblo Tâjîmat Âents y una propuesta a futuro.

JOSÉ BARLETTI PASQUALE

221

El origen de las relaciones entre las ciudades de la Amazonía peruana y sus entornos rurales.

MÓNICA QUIROZ NIÑO

257

Hechas de cabeza, agua y tierra...Una mirada a las mujeres indígenas de la Amazonía peruana.



Presentación

La importancia y significado que la Amazonía tiene para el planeta es incuestionable. Gracias a los avances científicos, hoy conocemos el papel regulador que este inmenso territorio tiene sobre el clima global de la Tierra. Al constituirse como el mayor reservorio de agua dulce del globo, su relevancia es aún mayor, sobre todo si tenemos en cuenta las poco optimistas previsiones de acceso al agua dulce realizadas por la comunidad científica. Su heterogeneidad ecológica y diversidad de hábitats la proveen además de una extraordinaria biodiversidad que asociada a los conocimientos, innovaciones y prácticas de los pueblos originarios que la habitan la convierten en una región única, irrepetible, de importancia vital para todos los que habitamos este “pequeño punto azul pálido” llamado Tierra.

Sin duda, estos son argumentos de peso, al igual que muchos otros que han sido expuestos por miembros de la comunidad científica e intelectuales a lo largo y ancho de la región y el planeta. Su simple enunciado debería ser suficiente para convencernos de la relevancia que la Amazonía tiene a nivel local, regional y mundial. No obstante, en la práctica diaria nos damos cuenta de que no solo pasan desapercibidos, sino que además son rebatidos por las políticas “desarrollistas” que de forma persistente y continuada se diseñan para la región.

La aplicación de estas políticas, basadas en estereotipos o mitos infundados sobre la Amazonía, alimentados a su vez por el desconocimiento de la realidad socio-económica y cultural de la región, está teniendo un impacto enorme sobre los ecosistemas y la biodiversidad amazónica, también sobre su gente. Los modelos de desarrollo actuales se nutren de una serie de ideas preconcebidas y erróneas sobre la Amazonía, generalmente tienen un marcado sesgo urbano y son ajenos a la realidad rural de las comunidades amazónicas. El desconocimiento en el que se fundan no es exclusivo de los ámbitos “capitalinos”, sino que también se ha entretelado como una maraña



6 Una mirada al mundo rural amazónico

en los ámbitos regionales y locales, constituyéndose en uno de los principales frenos para lograr la integración real de esta megadiversa región con el resto del país.

Ha sido este fenómeno y la constatación de que se amplía y ramifica preocupantemente en diversos sectores de la población, lo que ha motivado la presente publicación. Con ella y con la estimable ayuda de una serie de destacadas y destacados conocedores de la región amazónica, acercaremos a la lectora y al lector a su realidad y a los procesos dinámicos que la rigen, proporcionando referentes ideológicos claros que permitan comprender este vasto territorio.

Con el título hemos querido jugar con dos acepciones del verbo “articular”, válidas tanto para referirse a la estructura básica de la publicación, como para profundizar en el sentido de la obra y en el alcance que el editor quiere dar a la misma.

Con la primera acepción aludimos a la recopilación de los artículos que contiene y le dan forma, escritos desde diferentes ángulos de visión, pero con bagajes personales y laborales íntimamente ligados a la zona rural amazónica. Con la segunda acepción denotamos la acción de unir o enlazar dos o más piezas para lograr un conjunto ordenado y coherente que nos permita transmitir una visión global y real de la zona rural amazónica.

La articulación se convierte así en el motor ideológico que mueve la obra, ya que entendemos que en la práctica, sin ella, no será posible ni la conservación de los ecosistemas amazónicos, ni el mantenimiento o mejora de la calidad de vida de sus pobladores rurales.

Espero que esta *“silva de varia lección”* cumpla con sus objetivos, permitiéndonos articular los conocimientos que en ella se presentan para posteriormente poder aplicarlos adecuadamente a la región amazónica. Como de costumbre nuestro trabajo se alegra con esta elegante esperanza.

Manolo Martín Brañas
AECID-Perú



1 Conservación productiva y gestión comunal de la biodiversidad en la Amazonía peruana

José Álvarez Alonso

• Nacido en España, vive en la Amazonía peruana desde 1983. Tiene
• la nacionalidad peruana desde el 2000. Realizó estudios de filosofía
• y teología en España, obtuvo su título de biólogo en la Universidad
• Nacional de la Amazonía Peruana en 1995, y el grado de Master en
• Ciencias por la Universidad de Louisiana, EE.UU, en 2002. Se ha
• especializado en conservación, manejo y aprovechamiento sostenible
• de la biodiversidad amazónica, con énfasis en fauna silvestre y en
• ornitología, así como en manejo comunal de recursos naturales y en
• áreas protegidas. Es conocido por haber descubierto y descrito, junto
• con B. Whitney, cinco especies de aves nuevas para la ciencia. Entre
• 1996 y 2012 trabajó como investigador y consultor en manejo de fauna
• silvestre en el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
• Actualmente se desempeña como Director General de Diversidad
• Biológica del Ministerio del Ambiente. En 2006 recibió la Medalla de
• la Ciudad de Iquitos y el Premio Parker-Gentry, del Field Museum
• de Chicago, por su contribución a la ciencia y a la conservación
• en la Amazonía peruana, y su papel en la creación de varias áreas
• protegidas; también ha recibido varios premios de periodismo por
• sus artículos sobre biodiversidad amazónica y comunidades locales.



Cuando los primeros exploradores españoles visitaron la Amazonía quedaron asombrados por la abundancia de recursos de que disponían las poblaciones indígenas y de lo bien alimentados que estaban, en comparación con las sociedades europeas. Los cronistas que acompañaron las expediciones de Orellana (1542) y de Pedro de Ursúa (1560) por la cuenca del Amazonas describen una realidad muy diferente a la actual, en que la desnutrición crónica afecta a casi la mitad de los niños en zonas rurales de la Amazonía. Cuenta Fray Gaspar De Carvajal, cronista de la expedición de Orellana, que en todos los pueblos en que desembarcaban podían encontrar comida abundante para los expedicionarios, especialmente maíz, yuca, pescado y carne de monte. Por ejemplo, describe así los presentes de un jefe indígena que visitó a los expedicionarios: *“Saltó el señor a tierra (...) y mandó sacar de sus canoas mucha cantidad de comida, así de tortugas, como manatís y otros pescados y perdices y gatos monos asados”*. En un solo pueblo del “País de Omagua” (en el Loreto actual, en algún lugar del bajo Napo), según De Carvajal *“había muy gran cantidad de comida, así de tortugas, en corrales y albergues de agua, y mucha carne y pescado y bizcocho, y esto tanto en abundancia, que había para comer un real de mil hombres un año”* y que los soldados embarcaron “más de mil tortugas” para rancho en sus bergantines [De Carvajal 1543, pp. 59 y 71].

En 1560, Fray Pedro Simón, uno de los cronistas de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre, describe un pueblo a orillas del Amazonas, cercano a la boca del Napo, en el que los expedicionarios se alojaron por unas horas. La abundancia de alimentos que encontraron en las casas que utilizaron para alojamiento (apenas una sección del pueblo) queda reflejada en el siguiente párrafo: *“Sacó luego nuestra gente aquí el vientre de mal año (como dicen) con la mucha comida que hallaron de maíz, frisoles y otras raíces de tierra, con muchas tortugas e hicoteas que tenían los indios en unas lagunillas arrimadas a sus casas, cercadas de empalizadas, que al parecer de los soldados echaron tanteo que eran las que hallaron vivas, sino otras que estaban recién muertas para comer, más de seis o siete mil, en que metieron las manos...”* [Simón 1542, p. 33]

Era tal la abundancia de recursos a disposición de los indígenas que el historiador peruano Antonio de León Pinelo, en su obra “El Paraíso en



el Nuevo Mundo” (1656), no dudó en colocar al paraíso terrenal en la confluencia de los ríos Ucayali y Marañón, en lo que hoy es la Reserva Nacional Pacaya – Samiria.

El escenario actual en Amazonía se aleja bastante de la visión paradisíaca de hace unos siglos. Más bien, se parece cada vez más a un ‘purgatorio’: mientras la Costa del Perú y ciertas zonas del Ande –incluyendo sectores de la Selva Alta– prosperan sostenidamente gracias a la diversificación de la producción agrícola y a la exportación de productos tradicionales y no tradicionales –sin citar la minería y las pesquerías del mar–, la Selva Baja del Perú sigue sumida en un subdesarrollo crónico. Al mismo tiempo proliferan diversas actividades –incluyendo cultivos ilícitos, junto con tala y caza ilegales– que causan la degradación progresiva de los ecosistemas, contribuyendo a profundizar la pobreza de las comunidades.

La población rural amazónica está enredada en un círculo vicioso de pobreza – degradación de los recursos – más pobreza. La situación económica empeora día a día, y no se avizoran cambios en un futuro cercano más que para peor. La visión del futuro entre los pobladores locales es más que pesimista, y casi sin excepción califican al pasado como ‘tiempos mejores’, al contrario de lo que ocurre en otras zonas del Perú, donde las poblaciones han mejorado substancialmente su economía familiar en la última década.

La razón del deterioro creciente en la calidad de vida de la gente y de la agudización de la pobreza está, entre otras causas, en la creciente escasez de los recursos naturales silvestres (flora y fauna) que constituyen la principal fuente alimenticia y de ingresos para las poblaciones locales; en algunas zonas donde se ha realizado estudios se ha llegado a determinar que más del 70 % de los ingresos económicos percibidos por familias locales provienen del aprovechamiento y comercialización de recursos del bosque y del río (Pyhälä 2003). En zonas más remotas y alejadas de los mercados de las grandes ciudades, el porcentaje se eleva a más del 90 %, dado que no tienen mercado para los productos agrícolas perecibles. Cualquier mal manejo de estos recursos silvestres tiene un impacto directo, por tanto, en la economía



y en la calidad de vida de la población, y en una amenaza para su futuro, ya que los recursos de la biodiversidad representan su principal capital.

Los pobladores amazónicos viven hoy influenciados todavía por la inercia de una 'cultura de abundancia', memoria de un pasado mejor en que la naturaleza proveía de todo, en un presente de creciente escasez, y carecen de estrategias e instrumentos adecuados para enfrentar esta nueva realidad. Siguen pensando que la escasez es transitoria, que los animales están "más al centro" (alejados) en el bosque y los peces en *cochas* (lagos) internas, alejadas de la orilla del río, y que un día volverán. Por miles de años, los pueblos indígenas han usado patrones de intervención sobre el ambiente que llamaríamos "benignos" para la biodiversidad. Este sistema ha colapsado y se requieren nuevas estrategias frente a la creciente escasez de recursos y frente a las nuevas amenazas (Dufour 1990; Alcord 1993).

Mientras que la mayoría de los recursos eran tan abundantes que no tenía sentido tomar ninguna medida para racionar su aprovechamiento, para los más susceptibles a la sobre explotación, especialmente la fauna silvestre, existían algunos mecanismos de control. Algunos antropólogos hablan de un "manejo implícito" de los recursos naturales por parte de los indígenas (Gasché & Vela 2012.), que constituye un modelo que podríamos llamar "sostenible" de acuerdo a la terminología moderna. Los pueblos indígenas han enfrentado los riesgos de la sobre explotación de los recursos escasos y de los ecosistemas frágiles de la Amazonía con mecanismos varios, como controles culturales de las actividades de caza y pesca (rituales estrictos para acceder a estos recursos, y límites estrictos para el volumen a ser extraído; Reichel-Dolmatoff 1976; Gasché & Vela 2012), prácticas de nomadismo y migración estacional, para evitar la sobre explotación en determinadas zonas, control poblacional, y otros, incluyendo guerras tribales para controlar el exceso de población (Chagnon & Hames 1979; Hames & Vickers 1983; Roosevelt 1989; Smith et al. 1995; Janzen 1997).

No todos han visto de forma positiva esta forma de enfrentarse con el mundo amazónico. El modelo indígena de relacionarse con su medio ambiente fue calificado despectivamente por los recién llegados (y todavía hoy) como "inmediatismo", o "cortoplacismo". El indígena



fue visto como primitivo, torpe, haragán, incapaz de involucrarse en el proyecto “desarrollista” de los occidentales. Hasta sabios como La Condamine, que en 1743 visitó a los indígenas Awajún del alto Marañón, se dejó llevar por el etnocentrismo y escribió lo siguiente: *“Carácter de los indios.- (...) Enemigos del trabajo; indiferentes a todo estímulo de gloria, de honor o de reconocimiento; preocupados únicamente del presente y siempre supeditados a él; sin inquietud por el porvenir; incapaces de previsión y de reflexión”* (La Condamine 1954, pp. 40-41).

Sin embargo, este modelo ha sido probablemente no sólo más sostenible, sino el más ventajoso o ‘adaptativo’ (evolutivamente hablando) para sobrevivir en el ecosistema amazónico, donde es innecesario, y hasta contraproducente, tratar de planificar a largo plazo, por ejemplo almacenando alimentos muy perecibles, o tratando de transformar para fines agrícolas un medio ambiente cambiante y frágil. Tampoco es adaptativa, por cierto, la transformación del paisaje amazónico con infraestructuras costosas (que ha ocurrido en otros ecosistemas, como los valles interandinos o los desiertos costeros del Perú), cuando la pobreza de los suelos obligaba al semi-nomadismo, o la migración lateral de los ríos obligaba a cambiar de lugar a los asentamientos en zonas aluviales más fértiles. Y tampoco es adaptativa la acumulación de bienes perecibles en una realidad en que la naturaleza provee en el momento (aunque frecuentemente de forma impredecible) todo lo necesario para sobrevivir, ni es adaptativo el individualismo y el estímulo al lucro individual que caracteriza las sociedades occidentales, donde existen formas y mecanismos de acumulación de capital que no eran posibles en sociedades indígenas tradicionales.

Los amazónicos, en cambio, enfrentaron el reto de la seguridad alimentaria con mecanismos como la reciprocidad y los grupos de solidaridad (Gasché & Vela 2012): un indígena no puede cazar todos los días un tapir, por ejemplo, ni puede preservar en el calor tropical su carne para disponer de ella por varios meses –ni siquiera por varios días–, como pensaría un cazador nórdico que cace, por ejemplo, un alce para conservar su carne por todo el invierno. La estrategia amazónica para disponer de una fuente más confiable de carne es distribuyendo el mismo día la carne del animal cazado entre parientes y amigos; el día que otra persona de su “círculo de solidaridad” cace un tapir u otro



animal grande, será él quien reciba su ración de carne sin esfuerzo, de forma que en términos prácticos la carne de 'su' tapir la recibe espaciada en un largo lapso de tiempo.

Breve historia de una catástrofe

Algunos se han atrevido a afirmar que las sociedades amazónicas tradicionales son uno de los mejores modelos conocidos de sostenibilidad (Dufour 1990). Sin embargo, hace años que fue cuestionado el mito del "noble salvaje" (Alvard 1993). Sea como fuere, es obvio que este modelo chocó violentamente con el mundo occidental. El problema surgió especialmente cuando estas culturas indígenas semi-nómadas se han tenido que enfrentar a nuevas situaciones, como el incremento de la población, el asentamiento permanente en torno a lugares con servicios básicos provistos por el Estado (escuelas, postas médicas, luz eléctrica, etc.), el incremento de la demanda por parte de los mercados de las grandes ciudades o el mercado internacional, el uso creciente de instrumentos y herramientas modernas (armas de caza mucho más eficientes que las tradicionales, motores y botes para acceso a áreas alejadas o para comercialización en mercados urbanos, motosierras, tractores forestales, grandes redes de pesca, etc., etc.), y, sobre todo, el colapso de los sistemas tradicionales de control del territorio y de los recursos de los indígenas por culpa de su apropiación por parte del Estado y por la pérdida de un conjunto de valores inherentes a su cosmovisión (controles sociales para evitar la sobre explotación de recursos).

Con el advenimiento de la República peruana, los bosques y ríos amazónicos fueron declarados propiedad estatal, y por tanto, de libre acceso para todos los peruanos, e incluso para colonos y empresas extractivas extranjeras, apoyados activamente por el Estado para aprovechar las riquezas y "desarrollar la Amazonía". Al mismo tiempo, el contacto con una cultura occidental dominante que considera a la naturaleza simplemente como un bien aprovechable y subordinado totalmente al ser humano, debilitó la relación armónica, respetuosa y de reciprocidad que tenían los indígenas con la naturaleza.



La imposición del modelo extractivo-mercantil, junto con la apropiación de los recursos naturales por parte del ineficiente Estado peruano, provocó en la práctica una situación de vacío de poder que ha sido la causa principal de la sobre explotación y depredación que sufre hoy la Amazonía peruana. La gente considera que lo que es del Estado es de todos, y lo que es de todos, no es cuidado ni manejado por nadie, y cualquiera se cree con derecho a explotar cuanto, donde y como le viene en gana. Es lo que se ha dado en llamar “la tragedia de los bienes comunes”: la sobreexplotación de recursos comunes limitados por los individuos que actúan independientemente, buscando competitivamente el beneficio individual, a costa del bien común de la comunidad actual y de las futuras generaciones (Hardin 1968).

Por otro lado, el Estado peruano ha impulsado (al igual que otros estados amazónicos) la conquista y colonización de la selva bajo premisas equivocadas: los conocidos “mitos sobre la Amazonía” (CADMA 1992): la Amazonía no es ni una tierra ubérrima y apta para la agricultura y ganadería como creyeron los desarrollistas, que llegaron a calificarla como “el granero del Perú” (mito de la fertilidad), ni es tan uniforme como para replicar proyectos agrícolas y modelos de desarrollo de uno a otro lugar (mito de la uniformidad), ni está vacía de gente y lista para ser colonizada (mito del vacío amazónico), ni los indígenas y ribereños amazónicos son unos haraganes que se oponen al desarrollo (mito del indígena como freno del desarrollo). En pleno siglo XX, el Gobierno de Belaúnde llegó a promover activamente la colonización de la Amazonía bajo el lema “una tierra sin gente para gente sin tierra”, y visionaba el desarrollo amazónico con la frase: “arroz con bistec” (CIAM 2011).

De este modo, pueblos soberanos y autónomos por miles de años vieron sus territorios y recursos usurpados por un Estado que, o bien los ignoró, o bien los consideró salvajes, freno al desarrollo, “perros del hortelano”¹ y, por tanto, prescindibles o, en el mejor de los casos, *esclavizables*. Esto no sólo ocurrió en el pasado: aún hoy, el modelo de concesiones forestales ha sido aplicado tan indiscriminadamente que

¹ En referencia al refrán castellano del perro del hortelano, que ni come (no come las verduras del amo) ni las deja comer (porque no deja que otros se las coman). La serie de artículos “El síndrome del perro del hortelano” del ex presidente Alan García en el 2009 fue considerada como un insulto por los amazónicos y estuvo en la raíz de las protestas indígenas que desembocaron en los sangrientos hechos de Bagua.



territorios y recursos forestales usados por siglos por las poblaciones locales, que incluyen a veces centros poblados completos, han sido entregados en concesión a empresas privadas por 40 años renovables, como si de bienes sin dueño se tratase.

La Amazonía, como consecuencia, ha sufrido en los últimos 150 años el peor saqueo de toda su historia. Diversas olas colonizadoras y extractivas han asolado y siguen asolando la región, dejando un reguero de depredación y de miseria creciente a su paso. Estas olas extractivas se iniciaron en la segunda mitad del siglo XIX con la zarzaparrilla, la piassaba y el aceite de huevo de la tortuga charapa, y fueron seguidas por el boom del caucho y otros látex, las pieles de animales, los animales vivos, las maderas finas, y otros muchos productos, y en las últimas décadas, el oro y el petróleo. Su impacto afectó gravemente tanto a los ecosistemas amazónicos, como a los sistemas de vida de las poblaciones indígenas.

Bosques, ríos y lagos enfermos

Pese a lo que podría pensarse, la deforestación no es ni mucho menos la mayor amenaza para la biodiversidad en selva baja (al contrario de lo que ocurre en muchas zonas de la selva alta), ya que afecta a menos del 4 % de los bosques por debajo de los 200 msnm, y se concentra en torno a algunas ciudades y ejes carreteros. En cambio, la degradación de los ecosistemas por la extracción selectiva (aunque a veces masiva) de algunos recursos forestales y de fauna silvestre es mucho menos aparatosa pero más perniciosa, pues está extendida virtualmente por todo el territorio amazónico. Dado que la extracción selectiva no destruye aparentemente la estructura del bosque, la industria maderera suele alardear del “bajo” impacto que de sus actividades, cosa que es más que discutible, pues la extracción de 20-40 m³/ha de madera se traduce en una destrucción efectiva de entre el 20 y el 40 % de la cobertura del dosel del bosque, y tiene impactos muy serios en la fauna silvestre (Thiollay 1992; Quevedo 2003).

Millones de animales y plantas silvestres y sus subproductos fueron exportados, para beneficio de unos pocos y en desmedro de las



mayorías. Solamente entre 1965 y 1973 fueron exportados desde Iquitos 1'958,000 animales vivos, especialmente primates y loros. Entre 1946 – 1973 fueron exportadas 5'500,000 pieles de animales silvestres, principalmente pecaríes (sajinos y huanganas), de jaguar, ocelote y lobo de río, y de caimanes. Se calcula, sin embargo, que la mortalidad de animales (tanto entre los que fueron exportados vivos como en los cazados por su cuero) fue dos o tres veces la cantidad exportada. El valor de todas estas pieles exportadas fue, paradójicamente, bastante irrisorio: 12'106,200 US\$ (Bodmer 1993, Bodmer et al. 1988), aunque le costó a la Amazonía peruana la defaunación virtual de la mayoría de sus bosques.

Con la aparición de los extractores profesionales y comerciantes, que talan, pescan, cazan o extraen para abastecer la demanda de las ciudades amazónicas o para la exportación, se dispararon los antiguos niveles de extracción y, en muchos casos, se sobrepasó la capacidad de carga (máximo límite de aprovechamiento sostenible) de algunos ecosistemas y especies (Browder 1992; Terborgh 1999). Por ser personas no residentes, los extractores profesionales no tienen en principio el interés de los indígenas en realizar un aprovechamiento sostenible, y en su mayoría están movidos por el lucro a corto plazo.

La excesiva caza de animales silvestres es tan grave y extendida que está amenazando la funcionalidad de los ecosistemas y la composición florística de los bosques (Terborgh et al. 2008). El hecho ha sido bautizado como el "síndrome del bosque vacío", donde faltan los grandes animales, la mayoría de los cuales cumplen importantes funciones ecológicas como dispersores de semillas o controladores de vegetación (Redford 1992). La creciente escasez de animales silvestres terrestres y de peces es uno de los factores determinantes de las altas tasas de desnutrición que sufren las poblaciones indígenas y mestizas ribereñas (que afecta a más del 40 % de los niños en comunidades rurales), para quienes estos recursos son la principal fuente de proteína (UNICEF 2009; Álvarez 2007).

Hoy tenemos ecosistemas aparentemente íntegros pero profundamente enfermos en gran parte del territorio amazónico. En el caso de los ecosistemas terrestres, la mayor parte son bosques "descremados"



(en los que faltan las maderas más valiosas para el mercado), y “defaunados” (en los que faltan los animales grandes cazados hasta el exterminio). La sobre explotación de recursos forestales y de fauna silvestre, que representan los principales medios de subsistencia y la principal fuente de ingresos de las poblaciones amazónicas, está afectando no sólo a la economía de la gente sino a la sostenibilidad del mismo ecosistema. La mayor parte del bosque amazónico está enfermo, aunque no sabemos bien hasta qué punto (Dirzo & Miranda 1990; Terborgh 1999; Peres 2000; Terborgh et al. 2008).

Un escenario similar ocurre en los ecosistemas acuáticos. Tomemos como ejemplo el bosque inundable por los ríos de agua blanca con nacientes en los Andes (las llamadas “várzeas”), uno de los ecosistemas más productivos de la Amazonía, dado que los sedimentos de origen andino y ricos en nutrientes fertilizan anualmente el bosque y los lagos de la llanura inundable. En este ecosistema prosperaron las poblaciones indígenas más numerosas y mejor alimentadas antes de la llegada de los europeos, gracias a la abundancia de pescado y fauna silvestre, como hemos visto más arriba. Hoy no puede alimentar a su gente. Actualmente su productividad está desperdiciada, ya que faltan gran parte de los peces, primates, ungulados, roedores, aves, quelonios acuáticos y otros animales que un día se alimentaron de sus frutos, de su vegetación y de la productividad de sus aguas, y sirvieron de fuente de alimento confiable para los indígenas. Mientras tanto, las comunidades ribereñas pasan hambre, algo inconcebible en este ubérrimo ecosistema.

Si algunos recursos silvestres (maderas, animales) no han sido explotados hasta la extinción fue no por una decisión consciente y razonada de los saqueadores, sino debido a la rentabilidad: han llegado a ser tan escasos y a estar reducidos a zonas tan remotas que ya no es rentable extraerlos. Eso ocurrió y está ocurriendo con especies forestales y animales, comenzando con la charapa (*Podocnemis expansa*, virtualmente extirpada de la mayor parte de la Amazonía luego de un siglo de explotación desenfrenada de sus huevos para extraer aceite para exportación, y de su carne para alimentación), especie que constituía una de las principales fuentes de proteína para la población de las riberas de los grandes ríos amazónicos, y acabando con la caoba (*Swietenia macrophylla*), llevada al borde de la extinción en



pleno siglo XXI delante de las narices de instituciones, poderosas ONG conservacionistas, y 'perfectas' y prolijas leyes protectoras. A estas especies se suman el palo de rosa (*Aniba rosaeodora*), el cedro (*Cedrela odorata*), la lupuna (*Ceiba pentandra*), el manatí (*Trichechus inunguis*), el lobo de río (*Pteronura brasiliensis*), el caimán negro (*Melanosuchus niger*), los grandes monos (especialmente los maquisapas, *Ateles paniscus* y *A. belzebuth*) y una lista interminable de otros seres animales y vegetales amazónicos (Redford 1992; Peres 1994).

Es cierto que en el Perú existen leyes muy avanzadas, que exigen planes de manejo y establecen medidas muy estrictas para mantener el aprovechamiento de recursos naturales en niveles supuestamente "sostenibles". Sin embargo, la debilidad del Estado y sus instituciones (sea por corruptelas o por llana ineptitud) es tal que la ley nunca o casi nunca es aplicada en la selva, especialmente en lugares de difícil acceso (que son la mayoría), en lo que a aprovechamiento de recursos naturales se refiere. A las zonas donde se realizan las actividades extractivas nunca llega un policía ecológico, o un funcionario de la autoridad forestal o del Ministerio de Pesquería. En la ciudad, sin embargo, los productos, sean madera o pescado, aparecen "blanqueados", con papeles en regla que supuestamente certifican que fueron aprovechados con planes de manejo en las áreas determinadas por el Estado para ello.

Después de más de siglo y medio de explotación comercial irrestricta de los recursos naturales renovables de la Amazonía, favorecida por el Estado bajo el llamado "modelo extractivista - mercantil", hoy la región está en trance de sufrir un auténtico descalabro ecológico y económico. La mayor parte de los indicadores socioeconómicos en la selva baja peruana, y especialmente en Loreto, siguen estancados o en algunos casos han retrocedido, a diferencia de otras regiones del país, donde han mejorado substancialmente en la última década (INEI 2011). La economía de la región se basa en los recursos naturales, renovables y no renovables (petróleo), y estos se están o depredando (la flora y la fauna silvestres) o agotando (combustibles fósiles), sin que se haya impulsado industrias de transformación que le den valor agregado a los recursos y ayuden a disminuir la presión sobre el bosque y los ecosistemas acuáticos.



¿Qué hacer?

La pregunta surge apremiante: ¿Qué hacer para revertir los procesos de degradación de la Amazonía, y de empobrecimiento imparable de la población por causa de la escasez creciente de recursos de flora y fauna, y por falta de alternativas productivas, rentables y sostenibles?

Ha habido muchos intentos en las últimas décadas, tanto por parte del Estado como de organizaciones no gubernamentales, de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones rurales. Los fracasos estrepitosos han sido tan frecuentes, que algunos analistas consideran a la Amazonía como un auténtico “cementerio de proyectos”. En buena medida, los fracasos se deben al desconocimiento de las potencialidades y limitaciones del territorio amazónico, y de las sociedades amazónicas o “bosquesinas”, bastante diferentes en su cultura, formas de organización y producción a las andinas o costeñas (Gasché & Vela 2012). También los esfuerzos “conservacionistas” y “desarrollistas” de muchas ONG y del Estado han ignorado esto, con consecuencias catastróficas tanto para las poblaciones rurales como para la biodiversidad.

La mayor parte de los esfuerzos del sector público y de las organizaciones de cooperación internacional se han centrado en promover actividades económicas productivas (o, peor aún, en construir infraestructuras no productivas) ajenas a la realidad ecológica y sociocultural de la Amazonía, que en vez de promover desarrollo han conducido a agravar la erosión del capital natural y cultural de las poblaciones locales. Se puede decir que los promotores del desarrollo se han dedicado a ‘mirar el suelo’, promoviendo alternativas agropecuarias traídas de la Costa o del Ande, cuando la mayoría de los suelos amazónicos tienen muy baja aptitud agrícola o limitaciones por inundación o drenaje, y la verdadera riqueza está en el bosque y ecosistemas asociados.

Adicionalmente, los indígenas y ribereños (“bosquesinos”) no son tanto ‘agricultores’ como ‘manejadores de bosques y de cochas’, y su visión del desarrollo no es muy acorde con el monocultivo comercial o la ganadería estilo europeo (Gasché & Vela 2012). Además, la selva amazónica (que como hemos dicho cubre todavía más del 95% de la



selva baja peruana) posee todavía ingentes recursos, muchos de ellos sub-utilizados, cuyos posibles usos, potencial productivo y de mercado están todavía en buena medida por investigar y desarrollar. Cabe resaltar que los monocultivos comerciales que algunos promueven, además del gran impacto ambiental que conllevan, no contribuyen a mejorar la vida de la gente local, porque terminan ocupando mano de obra importada (de los Andes o la Costa) y promoviendo mayor emigración a la selva, con todos los problemas y conflictos que esto ha conllevado y conlleva (incluyendo los cultivos ilícitos, la minería ilegal, y otras actividades sumamente destructivas de los ecosistemas; Dammert et al. 2012). Más bien, la agricultura tradicional, que ha tenido un impacto muy limitado en la cobertura vegetal, es vista como una aliada de la conservación de la biodiversidad (Sunderland 2011).

Debemos aprender de las lecciones del pasado. Cualquier intento de revertir o mitigar los procesos de degradación de los ecosistemas amazónicos, y el consiguiente empobrecimiento de las poblaciones locales que viven de los recursos silvestres, debe entender y respetar los patrones socioculturales de la población y tratar de intervenir sobre las causas de esta degradación, buscando soluciones viables, sostenibles, incluyentes, realistas y aplicables en la práctica, y no importadas de otras realidades o respondiendo a problemas imaginarios o imaginados por los “cooperantes” o por las agencias del Gobierno (Tang 2002; Ágreda 2003; Gasché & Vela 2012). En buena medida, se trata de recuperar en un nuevo escenario y con actores nuevos la antigua relación amigable del hombre amazónico con su entorno, los elementos de la cultura y práctica tradicionales que permitieron la coexistencia armoniosa y próspera de las culturas indígenas con el ambiente amazónico.

Territorio y co-gestión comunal: Aprendiendo del pasado

Ya hemos visto que la ausencia de derechos claros de acceso o propiedad sobre los recursos, derivada del vago concepto de ‘propiedad pública’ (que en la práctica se traduce en un régimen de “libre acceso de facto” a los mismos) conduce casi inexorablemente a la “tragedia de los bienes comunes”, o tragedia de los recursos públicos o de libre acceso;



esto es, a la sobreexplotación y al mal manejo. Está demostrado que dejar al criterio individual las decisiones de manejo de los recursos no soluciona el problema de la sobre explotación: mientras haya un beneficio personal por el aprovechamiento excesivo o destructivo de un recurso determinado que sobrepase al perjuicio (el que normalmente se reparte en la población de toda la región o del país), la tentación del individuo por beneficiarse personalmente a costa del común será muy fuerte. En el otro extremo está la competencia de intereses en un escenario de propiedades individuales (la llamada 'tragedia de lo anticomún' (Heller 1998)), una alternativa a la que se resisten los amazónicos, donde los bosques y cuerpos de agua han sido de uso común por las comunidades desde tiempos inmemoriales.

Sabemos que el individuo, sea indígena o mestizo, puede ser bastante eficiente depredando sus propios recursos, sobre todo en el escenario amazónico actual en que se enfrentan con la economía de mercado, globalización y descontrol por parte del Estado. La lógica de su complicidad con la sobre-explotación de algunos recursos vitales para su economía es también 'adaptativa': "Si de todos modos un bosque o un lago van a ser depredados por otros, al menos trataré de tener parte en el beneficio".

Ni la privatización de todos los recursos silvestres de la Amazonía es viable, ni ha resultado el régimen de propiedad pública y el control del Estado, ejercido de forma muy ineficiente desde lejanas oficinas, con frecuencia a cientos o miles de kilómetros del recurso. Sin embargo, la comunidad típica tradicional de la Amazonía (constituida por unas pocas decenas de familias) se convierte en una instancia intermedia entre el individuo egoísta y el Estado centralista e ineficiente, creando un espacio donde es posible el control social sobre el uso de los recursos (Pinkerton 1987).

La mayoría de las comunidades locales amazónicas, indígenas y campesinas, tienen el tamaño ideal para que sea factible un control local de los recursos frente al "individuo egoísta", el extractor que sólo piensa en el corto plazo y en sí mismo, y con un poco de apoyo pueden revertir en relativamente corto tiempo los procesos de degradación de los ecosistemas. Por eso, la comunidad organizada y empoderada (a



través de grupos de interés organizados para establecer reglas que especifican derechos y deberes de cada uno de los miembros sobre el uso de recursos comunes, que monitorean y sancionan a quienes no cumplen) puede convertirse en el contrapeso contra las tendencias individualistas y cortoplacistas, a favor de un uso más sostenible y de una visión de más largo plazo (McGrath 2000; Ostrom 2001; Oliveira 2002; Pinedo et al. 2002; Álvarez et al. 2007).

El reto es, por tanto, enfrentar la 'tragedia de los bienes comunes' no a través de la privatización, ni a través de mecanismos más estrictos y caros de control estatal (poco efectivos en las inmensas e bastante inaccesibles cuencas amazónicas), sino a través del control de las organizaciones locales y el conocimiento y la capacidad de las comunidades locales, como sugiere la Premio Nobel en Economía E. Ostrom con lo que denomina "gobernanza policéntrica"² (Ostrom 1990). En el Mundo existen muchos ejemplos de éxito en el manejo de recursos comunes involucra a grupos pequeños a medianos y a organizaciones e instituciones "anidadas" a diversas escalas (Ostrom et al. 1999), algo muy similar a lo que está ocurriendo hoy con un número de comunidades en la Amazonía. Para ello, conservar la diversidad institucional o capital social (relaciones compartidas, normas, conocimiento y comprensión local) es tan importante como conservar el capital natural, y de hecho, una condición para lograr efectivamente la conservación de este en muchos casos. El control de los recursos por lejanos burócratas estatales con frecuencia produce un efecto peor que un débil control local (Tierney 2009).

La comunidad local, sea indígena o campesina, tiene también ventajas indudables sobre las instituciones públicas del Estado en la gestión de los recursos: 1) es autónoma y puede realizar un control efectivo del individuo (todos se conocen en una comunidad y conocen las actividades extractivas de cada uno de los vecinos, y están presentes cada día del año en el lugar de los hechos); 2) tiene un interés directo

2 "La fuerza de los sistemas de gobernanza policéntrica está en que cada una de las subunidades tiene considerable autonomía para experimentar con diversas reglas para un tipo particular de sistema de recursos y con diferentes capacidades de respuesta a las presiones externas. Al experimentar con combinaciones de normas dentro de las unidades a menor escala en un sistema policéntrico, los ciudadanos y los funcionarios públicos tienen acceso al conocimiento local, obteniendo una retroalimentación rápida de sus propios cambios de política, y pueden aprender de la experiencia de otras unidades paralelas" (en Tierney 2009).



en el uso sostenible de recursos, ya que éstos constituyen sus principales medios de subsistencia (al contrario del funcionario urbano que gestiona recursos desde un escritorio, cuyos ingresos provienen de un presupuesto estatal); 3) su acción de control sobre los recursos es sostenible y no depende de presupuestos estatales inseguros o de decisiones políticas en los centros de poder estatal (está comprobado que los grupos autónomos tienen costos de organización mucho más bajos; Ostrom 1999); y 4) tiene presencia permanente en todo el territorio, hasta los lugares más apartados. Además, en el Perú las comunidades campesinas e indígenas tienen atribuciones legales para normar los asuntos internos y los relativos al uso de recursos comunes, y castigar hasta ciertos límites a los infractores de las normas.

La gestión comunal del territorio (entendiendo por comunidad a la “familia extensa” que constituía en muchos pueblos indígenas amazónicos la forma típica de asentamiento) fue la forma en que los pueblos indígenas originarios de la Amazonía manejaron sus recursos por milenios de una forma bastante sostenible. Hoy día la mayoría de las comunidades tiene un tamaño y unas estructuras sociales diferentes a los tradicionales, pues muchas familias de distinto origen y grado de afinidad o parentesco se han reunido en torno a una escuela. La mayoría de las comunidades han sufrido un proceso incontenible de aculturación, y han perdido o están perdiendo de forma acelerada las estructuras tradicionales de organización y control social relativas al control y uso del territorio y sus recursos (Pérez Llorente 2012). Esto está provocando también conflictos y celos entre familias y con comunidades vecinas, dando lugar a que se produzcan situaciones de descontrol y cierta anarquía en el uso de los recursos. Es necesario buscar, entonces, estrategias también para enfrentar estas nuevas situaciones.

Si bien la “comunidad” indígena o campesina amazónica actual no es una “unidad social de producción”, como ocurre en algunas comunidades tradicionales en el Ande y ocurría con la “familia indígena extensa” del pasado, sí posee y administra recursos comunes (Gasché 2004; Gasché & Vela 2012). En la Amazonía, los recursos silvestres (los que se desarrollan espontáneamente en el bosque, en el río y sus lagos) siempre han sido ‘comunales’ o de uso común hasta que son



extraídos, y sólo los animales criados en la casa y las plantas cultivadas en chacras son considerados privados.

Para evitar los riesgos de “la tragedia de los bienes comunes” en el nivel comunal, es conveniente organizar *comités* o *grupos de manejo* de recursos, conformados por familias interesadas en una determinada actividad, y frecuentemente vinculadas entre sí por lazos de parentesco o afinidad (Tang 2002; Álvarez 2004). Estos grupos de manejo, sin embargo, deben tener el aval formal de la comunidad para que su gestión sea “legal” y “efectiva”, ya que la comunidad es, titularmente, la propietaria de los recursos silvestres del territorio común. Con el aval de la comunidad (que debe constar como acuerdo de la Asamblea Comunal en el libro de actas, para que tenga valor legal), un grupo de manejo puede diseñar y hacer cumplir los acuerdos y normas de manejo, que a veces no son del gusto de todos los moradores.

Es cierto que las comunidades indígenas y campesinas hoy día son bastante débiles y están frecuentemente desorganizadas. Lo mismo suele ocurrir con las organizaciones intercomunitarias y federaciones. Para que el manejo comunal funcione es necesario, por tanto, un gran esfuerzo de capacitación y fortalecimiento de las comunidades locales y sus organizaciones intracomunitarias (grupos o comités de manejo) e ínter comunitarias (federaciones, comités de gestión, etc.).

Pero ‘fortalecimiento’ no sólo debe significar capacitación y asistencia técnica a la organización: para el manejo y el control del territorio y los recursos amazónicos se requiere también de instrumentos legales y físicos, como titulación de sus territorios ancestrales, y por supuesto, logística (medios de transporte y comunicación), entre otros. Y para la transformación y comercialización de recursos se requiere de conocimientos, medios físicos y conexiones de los que hoy carecen las comunidades. Para esto es indispensable el apoyo externo, sea de ONG o de entidades estatales o paraestatales. Es oportuno resaltar de nuevo, sin embargo, que si no existe el control comunal efectivo del territorio y de los recursos naturales que contienen, ningún proyecto que intente promover el desarrollo sobre la base del aprovechamiento y transformación de los recursos naturales tiene posibilidades de éxito



a mediano y largo plazo. Muchos proyectos han fracasado por olvidar esto.

El control social del aprovechamiento de los recursos naturales lo pueden realizar, por tanto, las comunidades indígenas y campesinas organizadas, con su autoridad máxima -la Asamblea Comunal- como institución normativa y correctiva por excelencia, con capacidad real de hacer cumplir leyes y reglamentos, y los grupos de manejo o de gestión como entidad ejecutiva. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a controlar y manejar sus territorios ha sido propuesto formalmente como política para conservar los bosques tropicales por la Alianza Internacional de los Pueblos Indígenas-Tribales a través de "The Forest Peoples Charter" en 1992 (Alcorn 1993).

En algunos casos particulares se ha experimentado el manejo familiar de recursos, como por ejemplo en los 'aguajales' (bosque de la palmera 'aguaje', *Mauritia flexuosa*) del Caño Parinari, en la Reserva Nacional Pacaya - Samiria. Las familias de "aguajeros" (extractores profesionales de aguaje) han delimitado y se han repartido, con el aval de la comunidad, parcelas de aguajal de varias decenas de hectáreas, de modo que el único beneficiario de la "inversión" en manejo de una parcela es la familia titular (Bejarano & Piana 2002). Este modelo no es aplicable probablemente para muchos recursos, como los pesqueros, que no pueden ser parcelados, pero sí podría aplicarse eventualmente en formaciones vegetales de alto interés y que ocurren de forma concentrada, como los irapayales (formaciones densas de la palmera irapay, *Lepidocaryum tenue*).

Existen experiencias muy promisorias en este sentido. Varias áreas de conservación y manejo comunal han sido impulsadas en los últimos años a iniciativa de comunidades locales de la Amazonía peruana y en otros países amazónicos, las que buscan proteger de forma más eficiente sus recursos y usarlos sosteniblemente bajo el modelo de "co-manejo" (TNC 1997). En particular en las regiones de Loreto y Ucayali (Amazonía peruana), existen numerosas experiencias de comunidades que administran sus bosques y los recursos pesqueros de sus cochás (lagos) aplicando acuerdos de manejo ("reglamentos internos") y sistemas de cuotas de cosecha, así como de vigilancia y



control comunal. En los casos más exitosos, como el de las cochas El Dorado y San Antonio, en la Reserva Nacional Pacaya – Samiria, no es la comunidad en su totalidad la que maneja el recurso, sino un grupo organizado (“Los Yacutaita” en el primer caso, y “Los Lobos” en el segundo) constituido por pescadores y reconocido por la comunidad y por la Jefatura de la Reserva (Piana & Tang 2003).

En las áreas de conservación regional Alto Nanay-Pintuyacu-Chambira, Comunal Tamshiyacu-Tahuayo y Maijunas, donde las comunidades son bastante pequeñas, toda la asamblea comunal, con sus dirigentes a la cabeza, supervisa el cumplimiento de los acuerdos de manejo, contando con el acompañamiento técnico de representantes del Estado o de organizaciones no gubernamentales (Álvarez 2004). En estas cuencas las comunidades manejan una diversidad de recursos: fauna silvestre, palmeras (incluyendo chambira *Astrocaryum chambira* para artesanías, irapay para techado de casas, aguaje y ungurahui *Oenocarpus bataua* para cosecha de frutos), fruta de camu camu *Myrciaria dubia*, peces y otros recursos forestales no maderables. Algunas comunidades del Nanay también están manejando madera.

En estas zonas las comunidades, con sus comités de gestión y grupos de manejo, han logrado lo que no pudo lograr el Estado con el empleo de ingentes recursos humanos y materiales: reducir casi al mínimo las actividades extractivas ilegales (tala, caza y pesca, principalmente) y reducir significativamente las prácticas de cosecha destructiva (como la tala de árboles para cosechar frutos, la tala de palmeras para cosechar hojas, la pesca con tóxicos, o aparejos de pesca no selectivos, la caza de animales protegidos o amenazados (como primates, felinos o loros) o la sobreexplotación de animales comunes de caza, como ungalados o roedores (Álvarez & Shany 2012). Y esto no solo en el interior de las áreas protegidas, sino también en su área de influencia, en los territorios donde viven las comunidades colindantes. Existen numerosas experiencias en este sentido, tanto en Amazonía como en otros continentes (Lewis et al. 1990).

Donde más ha avanzado el modelo de co-gestión comunal es en el Área de Conservación Regional Comunal Tamshiyacu-Tahuayo - ACRCTT (antes conocida como Reserva Comunal Tamshiyacu-



Tahuayo). Desde hace más de dos décadas, y gracias al apoyo de diversos investigadores y organizaciones, las comunidades locales han fortalecido sus capacidades y organización para el manejo de recursos silvestres, y hoy son reconocidas como un modelo para toda la Amazonía, imitado en varias otras reservas en Perú, Brasil y otros países. El modelo de manejo de fauna silvestre del ACRCTT, en particular, ha sido reconocido como uno de los más destacados de los trópicos, y ha sido objeto de numerosos estudios que demuestran su viabilidad, eficiencia y sostenibilidad (Bodmer et al. 1988; Bodmer 1993; Bodmer et al. 1997).

Las áreas de conservación regional – ACR- se han convertido en áreas “fuente” de recursos, zonas de reserva donde la fauna, el pescado y la flora son cuidados con más esmero y se reproducen con tranquilidad, permitiendo un flujo de recursos hacia las zonas donde se produce la mayor presión extractiva por parte de los comuneros, o zonas “sumidero”, principalmente en el área de amortiguamiento de las ACR. Las comunidades ahora gozan de una provisión de recursos básicos de subsistencia más segura y abundante, incluyendo carne de monte y pescado, las fuentes principales de proteína para las poblaciones rurales amazónicas. Este modelo de “fuente-sumidero” se ha demostrado que es el más viable, efectivo y sostenible para gestión de recursos silvestres en la Amazonía (Bodmer 1999; Bodmer et al. 1999).

Adicionalmente, cientos de familias se están beneficiando económicamente con actividades productivas sostenibles, principalmente ecoturismo y elaboración de artesanías con base en recursos del bosque. La experiencia más notoria es la de las artesanas de la empresa comunal “Mi Esperanza”, más de un centenar, que han logrado mejorar sus condiciones económicas de forma espectacular, y salir de la pobreza, gracias a la elaboración y exportación a Estados Unidos de artesanías de fibra de la palmera chambira (Álvarez et al. 2010). Actualmente están buscando diversificar su producción con otros recursos del bosque.



La conservación productiva y el manejo comunal

A continuación proponemos, como síntesis, algunas directrices que pueden ayudar a orientar futuros esfuerzos para salir de la crisis amazónica actual. En realidad son lecciones aprendidas de las experiencias del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana – IIAP, y de otras organizaciones de cooperación, incluyendo a Naturaleza y Cultura Internacional – NCI, y a Wildlife Conservation Society – WCS, que han ejecutado en los últimos años diversos proyectos de conservación y desarrollo en la Amazonía norperuana.

1) El enfoque de **“conservación productiva”** y el **co-manejo comunal** o **co-gestión** de los recursos naturales se convierten en el escenario amazónico en una alternativa viable para compatibilizar la conservación de la diversidad biológica y el desarrollo de la población local. En la Amazonía, la conservación de la diversidad biológica no se va a concretar o a hacer realidad, y por añadidura no va a ser sostenible, mientras no la impulsen los mismos pobladores locales con apoyo de los técnicos y los representantes del Estado. Por otro lado, la gente sólo va a impulsar la conservación si obtiene un beneficio de ella, que en última instancia, aunque no exclusivamente, debe ser económico (esto es, debe asegurar su subsistencia). Este beneficio económico se debe derivar, de preferencia, de las actividades productivas sostenibles con base en recursos del bosque en pie, que tienen que realizarse bajo ciertos condicionamientos, especialmente ecológicos y socioculturales, dados por el medio en que se van a desarrollar. Las actividades productivas deben enmarcarse en una estrategia que garantice la sostenibilidad ecológica, social y económica, para lo cual debe incluir los siguientes principios, que podrían caracterizar lo que aquí llamamos “conservación productiva”:

1. El mantenimiento de las funciones y los ciclos vitales esenciales en los ecosistemas (bosques en pie, y cuerpos de agua sanos);
2. La reserva estratégica de los recursos de la biodiversidad para el presente y el futuro en las zonas priorizadas para ello, bajo el modelo de “fuente-sumidero”;



3. El mantenimiento de la diversidad biológica y sus componentes sobre la base del ordenamiento territorial y los principios del aprovechamiento sostenible;
4. La seguridad de la inversión en las actividades de manejo, que implica derechos de uso exclusivo de recursos para quienes los manejan o, lo que es lo mismo, control del territorio por las comunidades locales;
5. La rentabilidad de las actividades económicas sostenibles basadas en el aprovechamiento y agregación de valor a los recursos silvestres del bosque en pie, incluyendo cadenas productivas completas, desde el manejo de recursos, hasta la transformación y la comercialización;
6. La distribución equitativa de los beneficios y la equidad de género.

En Amazonía el respeto por la naturaleza y el medio ambiente no es un asunto romántico o de conservacionistas del opulento norte, sino una estrategia de supervivencia de su gente: en la selva la población vive de los recursos naturales renovables, fauna y flora (tanto la población rural como la urbana), y cualquier mal manejo o sobre explotación repercutirá directamente en su desarrollo futuro. En una realidad como la de la Amazonía del siglo XXI no es realista hablar de que la educación ambiental por sí sola logrará el cambio. No se puede esperar que personas que padecen hambre sean muy receptivas a mensajes “conservacionistas” tradicionales, que hacen hincapié en los valores intrínsecos de la naturaleza (sean éticos o estéticos). El estómago vacío no entiende de razones éticas ni estéticas. El enfoque de los valores de la conservación debe estar centrado en el bien de la persona, en la satisfacción de sus necesidades básicas.

Lejos del enfoque tradicional de conservación en islas de hábitat vacías de gente (el concepto de “parque” protegido por guardaparques profesionales, que frecuentemente se convierten en una farsa, los llamados “parques de papel”), en este enfoque la población local es la protagonista de la conservación, pues son los más interesados en la conservación y el aprovechamiento sostenible de los recursos de la biodiversidad, y en mantener sanos y funcionales los ecosistemas que son la base de su economía. Con apoyo adecuado para controlar



las distorsiones del mercado, la sobre explotación de algunos recursos y las prácticas destructivas de cosecha que hoy son las mayores causas de pérdida y de erosión de la biodiversidad en la Amazonía, las poblaciones locales pueden gestionar grandes territorios y mantener las funciones y componentes esenciales de los ecosistemas mientras aprovechan los recursos con tecnologías tradicionales de bajo impacto.

- 2) **Manejo adaptativo:** la normatividad nacional actual, y las corrientes de presión internacionales, imponen hoy a la población local amazónica exigencias muy altas para sus capacidades cuando se trata de aprovechar los recursos naturales en el frágil y megadiverso ecosistema amazónico. Se exigen planes de manejo y medidas de conservación de la biodiversidad complicadas y ajenas a su cultura y prácticas tradicionales. Exigencias tales no han sido impuestas a otras poblaciones rurales en otras latitudes en sus procesos de desarrollo socioeconómico. En la Amazonía, como en el resto del planeta, 'lo mejor es enemigo de lo bueno', según reza el antiguo adagio castellano. Mientras se exija prolijos planes de manejo con inventarios exhaustivos, cuotas de cosecha y estudios de capacidad de carga, entre otras medidas del "manejo" moderno, nadie manejará efectivamente la biodiversidad amazónica, como ocurre ahora, en que los planes de manejo "oficiales" de la biodiversidad se aplican en un puñado de comunidades de las más de 4 000 que habitan la Amazonía. Hay que buscar soluciones prácticas, baratas y sencillas ahora, y no complejas, caras y nunca. La implementación de "planes de manejo adaptativo" (aquéllos que buscan aplicar de forma progresiva medidas de manejo, comenzando con las más sencillas y adaptadas al momento, las que son corregidas y mejoradas en el tiempo de acuerdo a los resultados del monitoreo comunitario) permite intervenir de forma inmediata sobre las causas más graves de degradación de la biodiversidad, y pueden ayudar a revertir en corto periodo de tiempo estos procesos.
- 3) **Control efectivo del territorio y los recursos naturales:** La experiencia reciente demuestra que, por un lado, la escasez de medios y las dificultades inherentes al ecosistema tropical limitan enormemente la capacidad del Estado para manejar los recursos



naturales en general y de las áreas naturales protegidas en particular y, por otro, que las comunidades locales, cuando se las motiva, capacita, apoya y acompaña de forma adecuada, y ven el beneficio económico del uso sostenible de los recursos naturales, son los mejores aliados de la conservación de la diversidad biológica, y son sumamente eficientes en el uso sostenible de los recursos naturales. Además, la co-gestión de los recursos naturales se sustenta en prácticas ancestrales de uso que no son en absoluto extrañas a las poblaciones amazónicas (y son, por tanto, más fáciles de impulsar y son más sostenibles); esta gestión está, adicionalmente, respaldada por convenios internacionales como el 169 de la OIT, y por la legislación nacional peruana (Ley de Comunidades Nativas y Ley de Comunidades Campesinas). Sin embargo, para que la gestión comunal o local de los recursos sea efectiva tiene que haber un marco legal claro, reglas claras de acceso a los recursos, que pasan por titulación de las comunidades de sus territorios tradicionales— hoy entregados al saqueo de terceros gracias al régimen de libre acceso. Hoy hay más de 4 000 comunidades sin título en la Amazonía peruana. Y, para que sea sostenible el aprovechamiento de recursos silvestres de flora y fauna en el frágil ecosistema amazónico, los territorios deben ser suficientemente extensos, entre 500 y 1000 ha. por persona como mínimo (Vickers 1988). Dado que los territorios titulados a las comunidades no son suficientes para cumplir este requerimiento y garantizar la existencia de áreas “fuente” donde se conserven más efectivamente la flora y la fauna, se plantea la creación de reservas comunales o áreas de conservación regional en las zonas de cabecera contiguas a los territorios comunales, de modo que se garantice el uso exclusivo y manejo de un territorio suficientemente extenso bajo el modelo de “fuente – sumidero”.

- 4) **Diversificación de actividades productivas:** Actualmente son muy escasas las alternativas productivas validadas, que sean viables y sostenibles en Amazonía, y son muy escasos también los conocimientos sobre las potencialidades y limitaciones de los ecosistemas en general, y de los recursos de interés económico en particular. Metodologías participativas de investigación aplicada y de monitoreo (para diversificar la producción), y la aplicación cuidadosa de planes de manejo adaptativo con las comunidades



locales apoyadas por expertos, pueden ayudar significativamente a desarrollar alternativas productivas realmente sostenibles, a mejorar las condiciones de vida de la población, y a mitigar y eventualmente revertir los procesos de pérdida y erosión de la diversidad biológica y de degradación de los ecosistemas amazónicos.

- 5) **Apoyo técnico y acompañamiento:** es muy poco probable que las comunidades salgan por sí solas del círculo vicioso de la pobreza – sobre explotación y degradación de los recursos naturales – más pobreza. La influencia creciente de la globalización y las presiones del mercado obligan a la gente a buscar recursos económicos al costo que sea, y con frecuencia sólo se puede revertir estas fuerzas y promover alternativas productivas sostenibles con apoyo externo. Varios proyectos implementados en Loreto por el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana – IIAP (como los proyectos Nanay, Pucacuro, BIODAMAZ, In Situ, Focal Bosques), incluyendo proyectos co-ejecutados en alianza con Naturaleza y Cultura Internacional – NCI en apoyo a la creación y gestión de áreas de conservación regional en Loreto, y algunas ONG como Pronaturaleza, CARE, WWF (Proyecto Pacaya-Samiria, WWF – AIF/DK) y Wildlife Conservation Society – WCS han logrado mejorar significativamente la conservación de la diversidad biológica y la calidad de vida de la gente a través del co-manejo comunal de los recursos naturales y la búsqueda de alternativas productivas económica, social y ambientalmente viables.

Recapitulación

La experiencia reciente demuestra que la co-gestión o co-manejo comunal de los recursos de la biodiversidad es una alternativa viable de conservación 'productiva' de la diversidad biológica en el escenario Amazónico, y que a través de la recuperación de prácticas y tecnologías tradicionales de manejo de recursos, la recuperación del control comunal sobre los recursos y los territorios tradicionales, la introducción de innovaciones cuidadosamente adaptadas a la realidad local de cada zona, el empoderamiento de las estructuras organizativas locales y el acompañamiento constante por parte de técnicos debidamente



capacitados y motivados, se puede mejorar significativamente la gestión de los recursos de la biodiversidad y la calidad de vida de la población amazónica. Sin embargo, no se puede revertir actitudes y procesos arraigados durante generaciones en pocos años de trabajo y con intervenciones localizadas, y la cooperación internacional debe comprender que son necesarios proyectos de largo aliento, tanto en espacio como en tiempo, para cambiar el alarmante escenario actual de la Amazonía.

Por otro lado, es justo proponer que los costos de la conservación de la diversidad biológica no sean cargados exclusivamente sobre las empobrecidas poblaciones locales amazónicas: deben ser compartidos por las comunidades nacional e internacional, que son también por cierto beneficiarias de esta diversidad biológica y de los servicios ecosistémicos que proveen los bosques y los cuerpos de agua de la Amazonía.

Referencias bibliográficas

Ágreda, V. 2003. *Fondos rotatorios en Pacaya – Samiria*. Serie Estudios y evaluaciones, Junglevagt for Amazonas WWF – AIF/DK. Ed. CETA, Iquitos, Perú. 91 pp.

Alcorn, J. B. 1993. *Indigenous peoples and conservation*. Conservation Biology 7(2): 424-426.

Alvard, M. S. 1993. *Testing the “Ecologically Noble Savage” Hypothesis: Interspecific prey choice by Piro Hunters of Amazonian Peru*. Human Ecology 21(4): 355 – 387.

Álvarez, J. 1994. *Gestión comunal y territorio: lecciones aprendidas de la cuenca del Nanay (Amazonía peruana) para el manejo de la fauna silvestre amazónica*. IV Congreso Internacional de manejo de fauna silvestre en la Amazonía y Latinoamérica. Iquitos, Perú.

Álvarez, J. 2007. *Comunidades locales, conservación de la avifauna y de la biodiversidad en la Amazonía peruana*. Rev. Peru. Biol. 14(1): 151-158.



Álvarez, J.; Rojas, F ; Araujo, A.J. 2007. *Sistematización de las experiencias de manejo de recursos en las comunidades locales de la Reserva Nacional Allpahuayo – Mishana*. Informe Técnico N° 12, Proyecto BIODAMAZ II Fase.

Álvarez, J.; Montoya, J; Shany, N; García-Vilacorta, R. 2010. *Loreto, el bosque y su gente*. 2010. Proyecto Apoyo al PROCREL (GOREL, IIAP, NCI). Wust Ediciones, Lima.

Álvarez, J.; Shany, N. 2012. *Una experiencia de gestión participativa de la biodiversidad con comunidades amazónicas*. Rev. Per. de Biol. 19(1) (In press).

Bejarano, P.; Piana, R. 2002. *Plan de manejo de los aguajales aledaños al caño Parinari*. Junglevagt for Amazonas WWF – AIF/DK. Ed. CETA, Iquitos, Perú. 84 pp.

Bodmer, R. 1993. *Manejo de fauna Silvestre con las comunidades locales: el caso de la Reserva Comunal Tamshiyacu-Tahuayo*. Manuscrito, caso de estudio 12b, Univ. de Florida.

Bodmer, R.E. 1999. *Uso sustentable de los ungulados Amazonicos: Implicaciones para las areas protegidas comunales*. En T.G. Fang, O.L. Montenegro and R.E. Bodmer (eds.) *Manejo y Conservación de Fauna Silvestre en América Latina*. Instituto de Ecología, La Paz, Bolivia. Pp. 51-58.

Bodmer, R. E.; Fang, T. G.; Moya, I. 1988. *Ungulate management and conservation in the Peruvian Amazon*. Biol. Conservation 45: 303-310.

Bodmer, R. E.; Penn, J.W; Puertas, P.E; Moya, L.I; Fang, T.G. 1997. *Linking Conservation and Local People through Sustainable Use of Natural Resources: Community-Based Management in the Peruvian Amazon*. Pp. 315-358 In: Curtis H. Freese (ed.), *Harvesting Wild Species: Implications for Biodiversity Conservation*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.



Bodmer, R.E.; Allen, C.M.; Penn, J.W.; Aquino, R.; Reyes, C. 1999. *Evaluación del uso sostenible de la fauna silvestre en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria*. America Verdi, No.4b., pp. 36.

Bricklin, D. 2006. *The Cornucopia of the Commons: How to get volunteer labor*. bricklin.com. <http://bricklin.com/cornucopia.htm>. Acceso 10.07.12.

Browder, J. O. 1992. *The limits of extractivism*. BioScience 42(3): 175-182.

CADMA. 1992. *Amazonía sin mitos*. Comisión Andina de Desarrollo y Medio Ambiente. Ed. Banco Interamericano de Desarrollo/PNUD/TCA.

Chagnon, N.; Hames, R.B. 1979. *Protein deficiency and tribal warfare in Amazonia: new data*. Science 208: 910-913.

CIAM. 2011. *La Amazonía vale un Perú*. Consejo Interregional Amazónico – CIAM, documento técnico. Lima.

Dammert, J.L.; Cárdenas, C; Canziani, E. 2012. *Potenciales impactos ambientales y sociales del establecimiento de cultivos de la palma aceitera en el Departamento de Loreto*. Cuaderno de Investigación N° 8, Sociedad Peruana de Derecho Ambiental, Lima. 134 pp.

De Carvajal, G. 1543. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*. Edición de J. Hernández Millares, Ed. Fondo de cultura económica. México, 1955.

Dirzo, R.; Miranda, A. 1990. *Contemporary neotropical defaunation and forest structure, function and diversity – A sequel to John Terborgh*. Conservation Biology 4(4): 444-447.

Dufour, D. L. 1990. *Use of tropical rainforests by native amazonians*. BioScience 40: 652-659.

Gasché, J. 2004. *Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo rural en la Amazonía*. En Crítica de proyectos y proyectos



críticos de desarrollo. Una reflexión latinoamericana con énfasis en Amazonía, ed. J. Gasché. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana – IIAP. Iquitos. Pp. 105 – 118.

Gasché, J.; Vela, N. 2012. *Sociedad Bosquesina*, Tomo I. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana - IIAP, Iquitos. 292 pp.

Hames, R. B.; Vickers, W.T. (Eds.) 1983. *Adaptive responses of native Amazonians*. Academic Press, New York. 516 pp.

Hardin, G. 1968. *The Tragedy of the Commons*. Science 162: 1243–1248.

Heller, M. 1998. *The Tragedy of the Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets*. Working Paper N° 40. W. Davidson Institute - University of Michigan <http://www.wdi.umich.edu/files/Publications/WorkingPapers/wp40.pdf>. Acceso 11.07.12.

INEI – Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2011. Encuesta Nacional de Hogares 2010–2011. <http://inei.inei.gob.pe/inei/IneiCifras/>. Acceso 12.07.12

Janzen, D. H. 1997. *Wildland Biodiversity Management in the Tropics*. In M. L. Reaka-Kuola, D. E. Wilson & E. O. Wilson (eds.) *Biodiversity II: Understanding and protecting our biological resources*. J. Henry Press, Washington D. C. Pp. 411–431.

La Condamine, C. M. 1954. *Viaje a la América Meridional*. Tercera Edición. Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires. 164 pp.

Lewis, D.; Kaweche, G.B; Mwenya, A. 1990. *Wildlife Conservation Outside Protected Areas – Lessons from an Experiment in Zambia*. Conservation Biology 4(2): 171–180.

McGrath, D.G. 2000. *Avoiding the Tragedy of the Commons: Recent Developments in the Management of Amazonian Fisheries*. En *Amazonia at the Crossroads: The Challenge of Sustainable Development*. Anthony Hall, eds., pp. 171–187. Londres: Institute of Latin American Studies.



Oliveira, A. C.; Cunha, L.H. 2002. *Manejo comunitario de lagos en la planicie inundable de la cuenca media del rio Solimoes, Brasil.* En El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonia. R. C. Smith & D. Pinedo, eds., pp. 244-271. Lima: Instituto del Bien Comun e Instituto de Estudios Peruanos.

Ostrom, E. 1990. *Governing the commons: evolution of institutions for collective action.* Cambridge, Cambridge University Press.

Ostrom, E.; Burger, J; Field, C.B; Norgaard, R.B; Policansky, D. 1999. *Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges.* Science, Vol. 284: 278-282.

Ostrom, E. 2001. *Reformulating the commons.* En J. Burger, E. Ostrom, R. Norgaard, D. Policansky y B. Goldstein (eds.), *Protecting the commons: a framework for resource management in the Americas*, Washington, D. C., Island Press, 2001, pp. 17-41.

Peres, C. 1994. *Indigenous reserves and nature conservation in Amazonian forests.* Conservation Biology 8(2): 586-588.

Peres, C. 2000. *Evaluating the impact and sustainability of subsistence hunting at multiple Amazonian forest sites.* Pp. 31-56 en J. Robinson and E. Bennett (Eds.) *Hunting for Sustainability in Tropical Forests.* Columbia University Press, New York.

Pérez, I. 2012. *Indigenous people's acculturation and landscape physical attributes: What are the links? An empirical study from the Bolivian Amazon.* Ms. Thesis, ICTA - Universitat Autònoma de Barcelona, 34 pp.

Piana, R.; Tang, M. 2002. *Plan de manejo de Santa Clara.* Junglevagt for Amazonas WWF – AIF/DK. Ed. CETA, Iquitos, Perú. 87 pp.

Pinkerton, E.W. 1987. *Intercepting the State: Dramatic Processes in the Assertion of Local Comanagement Rights.* En *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources.* Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds., pp. 344-369. Tucson: The University of Arizona Press.



Pinedo, D.; Summers, P.M; Smith, R.C; Almeyda, A. 2002. *Manejo comunitario de recursos naturales como un proceso no lineal: un estudio de caso en la llanura de inundación de la Amazonia peruana.* En El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonia. R. C. Smith & D. Pinedo, eds., pp. 185-225. Lima: Instituto del Bien Común e Instituto de Estudios Peruanos.

Pyhälä, A. 2003. *Productive Conservation in Amazonia: Institutions, Participation and Markets.* PhD Thesis submitted to the School of Development Studies, University of East Anglia, U.K.

Quevedo, A. 2003. *Barreras o causas que obstaculizan la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica en los bosques de Loreto.* Informe para el Grupo Regional de Manejo de Bosques de Loreto, 49 pp. Iquitos.

Redford, K. H. 1992. *The empty forest.* *BioScience* 42(6): 413-422.

Reichel-Dolmatoff, G. 1976. *Cosmology as ecological analysis: a view from the forest.* *Man* 11: 307-318.

Rose, C.M. 1986. "The Comedy of the Commons: Commerce, Custom, and Inherently Public Property". *Faculty Scholarship Series: Paper 1828.* http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/1828/. Acceso 10.07.2012.

Roosevelt, A. C. 1989. *Resource management before the conquest.* *Advances in Economic Botany* 7: 30-62.

Simón, P. 1542. *Historial de la expedición de Pedro de Ursúa al Marañón y de las aventuras de Lope de Aguirre.* Ed. Biblioteca Cultura Peruana (SAN MARTI Y CIA. S.A.), Lima 1942.

Smith, N.J.H.; Serrao, E.A.S; Alvim, P.T; Falesi, I.C. 1995. *Amazonia: Resiliency and dynamism of the land and its people.* United Nations University Press. New York, 253 pp.



Smith, N. J. H.; Serrao, E.A.S; Alvim, P.T; Falesi, I.C. (1995). *Amazonia: Resiliency and dynamism of the land and its people.* United Nations University Press. New York, 253 pp.

Sunderland, T. 2011. *Food security: Why is biodiversity important?* International Forestry Review Vol.13(3): 265 – 274.

Tang, M. 2002. *Plan de manejo de recursos pesqueros, Comité de San Martín de Tipishca, río Samiria.* Junglevagt for Amazonas WWF – AIF/DK. Ed. CETA, Iquitos, Perú. 92 pp.

Terborgh, J. 1999. *Requiem for Nature.* Island Press, Washington, DC, USA.

Terborgh, J.; Nuñez-Iturri, G; Pitman, N.C.A; Cornejo, F.H; Alvarez, P; Swamy, V; Pringlle, E.G; Timothy, C.E. 2008. *Tree recruitment in an empty forest.* Ecology, 89(6): 1757–1768

Thiollay, J. 1992. *Influence of selective logging on bird species diversity in a Guianan rain forest.* Conservation Biology 6(1): 47-63.

Tierney, J. 2009. *The Non-Tragedy of the Commons.* The New York Times, 12.07.2009.

TNC - The Nature Conservancy. 1997. *La conservación participativa: lecciones del Estudio PALOMAP en la Reserva Ecológica Cayambe – Coca, Ecuador.* Doc. de trabajo N° 1, 44 pp.

UNICEF. 2009. *Hoja de datos: Día de los Pueblos Indígenas del Mundo,* United Nations, New York, p. 1. Accesible en: www.unicef.org/lac/Hoja_de_datos_30julio%281%29.pdf.

Vickers, W. T. 1988. *Game depletion hypothesis of Amazonian adaptation : data from a native community.* Science 239: 1521-1522.



2 Biocomercio: Oportunidad para el desarrollo sostenible de la Amazonía

Vanessa Ingar Elliot

· Nacida en Perú. Realizó estudios de zootecnia en la Universidad
· Nacional Agraria La Molina y estudios de postgrado en Gestión
· de Espacios Naturales Protegidos con la Fundación Fernando
· González Bernáldez en España. Así mismo, desarrolló estudios de
· especialización en Manejo de Áreas Silvestres Tropicales con la
· Organización de Estudios Tropicales en Costa Rica. Posee amplia
· experiencia en conservación de la biodiversidad y gestión de los
· recursos naturales. Se ha especializado en la promoción comercial
· de productos basados en la biodiversidad nativa y la articulación
· institucional para el desarrollo del Biocomercio. Ha diseñado
· diferentes modelos para la ejecución de proyectos de conservación y
· desarrollo bajo el esquema sostenible del Biocomercio. Entre 2000 y
· 2006 se desempeñó en el INRENA (en la actualidad SERNANP) como
· Especialista en Recursos Naturales y Jefa del Santuario Nacional
· Tabaconas Namballe y de 2007 a 2011 como Coordinadora del
· Programa Nacional de Biocomercio de PROMPERU. En la actualidad
· se desempeña como Especialista en Biocomercio de la Dirección
· General de Diversidad Biológica del Ministerio del Ambiente peruano.



En la actualidad el comercio mundial de productos provenientes de la biodiversidad ha alcanzado una notoria importancia y viene abriéndose paso en una economía cada vez más globalizada. Paralelamente a este suceso, las tendencias de responsabilidad social y ambiental vienen cobrando cada vez mayor relevancia en la decisión de compra de los consumidores, lo que ha originado el surgimiento de nichos de mercados que prestan especial atención al sistema de manejo de los recursos, así como al impacto social y ambiental que genera su producción y aprovechamiento.

El Perú ofrece un interesante potencial derivado de su inmensa diversidad biológica para desarrollar nuevas líneas de productos y así consolidar su actual oferta de bienes y servicios a partir del uso inteligente de dichos recursos. Prueba de ello es el valor creciente de las exportaciones de productos de biodiversidad que se registra año a año a distintos países del mundo. El reto es orientar estos negocios bajo los lineamientos del biocomercio para garantizar su sostenibilidad en el tiempo, así como la generación de beneficios a lo largo de las cadenas de valor de estos productos.

El biocomercio ha sido conceptualizado como la actividad que a través del uso sostenible de los recursos nativos de la biodiversidad, promueve la inversión y el comercio en línea con los objetivos del Convenio sobre la Diversidad Biológica; apoyando al desarrollo de la actividad económica a nivel local, mediante alianzas estratégicas y la generación de valor agregado de productos de la biodiversidad, competitivos para el mercado nacional e internacional, con criterios de equidad social y rentabilidad económica.

Podemos resumir la importancia del biocomercio en los siguientes puntos:

- Constituye una herramienta para el desarrollo sostenible del país a través del aprovechamiento y conservación de la biodiversidad nativa.
- Los eslabones primarios se desarrollan principalmente en el ámbito rural, asociados a economías familiares de poblaciones en extrema pobreza y ubicadas en ecosistemas frágiles.



- Presenta un gran potencial de crecimiento dada la importante demanda de productos naturales y sus aplicaciones innovadoras en nuevos nichos de mercado dispuestos a reconocer su origen, calidad y cultura asociada a los mismos.

Conceptos alrededor del biocomercio

Concepto de biocomercio

El concepto de biocomercio fue acuñado por la Iniciativa BioTrade de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo – UNCTAD.

El biocomercio se define como el conjunto de actividades de recolección, producción, transformación y comercialización de bienes y servicios derivados de la biodiversidad nativa (recursos genéticos, especies y ecosistemas), desarrolladas de conformidad con criterios de sostenibilidad ambiental, social y económica.



Figura 1. Esquema de biocomercio como modelo de negocio. Ministerio del Ambiente.

Este modelo de negocio sustentable que tiene como insumo la biodiversidad nativa, se rige por 7 principios que a su vez definen 26 criterios para su implementación:

- Conservación de la Diversidad Biológica
- Uso sostenible de la Diversidad Biológica
- Distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de la Diversidad Biológica



- Sostenibilidad Socio-Económica
- Cumplimiento de la legislación nacional e internacional
- Respeto de los derechos de los actores involucrados
- Claridad sobre la tenencia de la tierra, el uso y acceso a los recursos y a los conocimientos

La Iniciativa BioTrade de la UNCTAD de la mano con los programas nacionales de biocomercio, han definido estos Principios y Criterios como centro del marco conceptual que apoya las actividades de dicha iniciativa.

Estos Principios y Criterios responden a los objetivos del Convenio sobre la Diversidad Biológica, a la Comisión de Desarrollo Sostenible y a los Objetivos de Desarrollo del Milenio así como a los acuerdos multilaterales de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres, a la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación, y a la Convención Ramsar sobre los Humedales.

Enfoques de biocomercio

- **Enfoque de cadena de valor:** En el contexto de la Iniciativa BioTrade y el Programa de Facilitación de Biocomercio, el fortalecimiento de cadenas de valor es utilizado como un mecanismo para facilitar la articulación entre actores de una cadena productiva; la implementación de buenas prácticas relacionadas con el uso sostenible y la conservación de la biodiversidad y la distribución equitativa de beneficios ambientales, sociales y económicos entre los participantes de la cadena.
- **Enfoque de manejo adaptativo:** El manejo adaptativo es un enfoque que contribuye a la implementación de prácticas sostenibles, la identificación de impactos sobre especies y ecosistemas y el mejoramiento continuo de las prácticas productivas y de manejo llevadas a cabo por las organizaciones de biocomercio.
- **Enfoque ecosistémico:** La implementación de este enfoque requiere una visión integrada de aspectos sociales y ecológicos así como las interacciones y procesos que los sistemas productivos involucran. La planeación de los procesos



productivos relacionados con las organizaciones de biocomercio debería ser desarrollada siguiendo el enfoque ecosistémico con el objetivo de cumplir con las responsabilidades sociales y ambientales de acuerdo con el impactogenerado sobre las especies, los hábitats, los ecosistemas y las comunidades locales.

Más allá de los lineamientos rectores del biocomercio y los enfoques que definen su implementación, es importante señalar que estas actividades se enmarcan en procesos de sostenibilidad ambiental, social y económica que son promovidos por la institucionalidad relacionada al biocomercio desde sus diferentes mandatos.

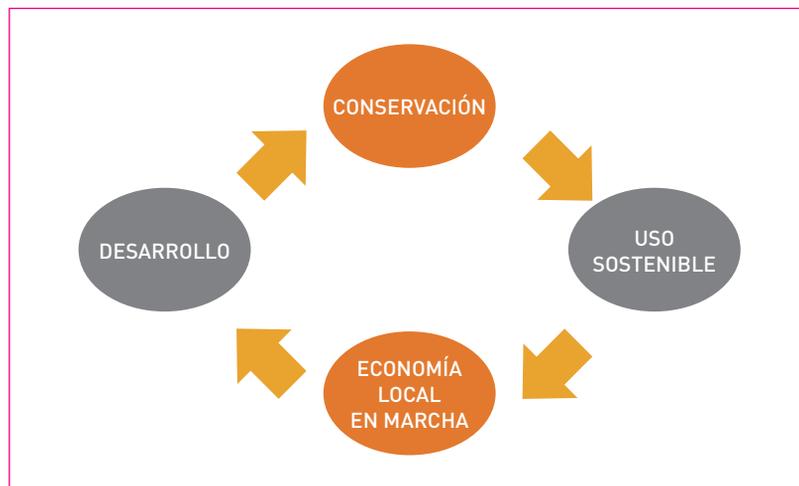


Figura 2: Círculo virtuoso del biocomercio. Elaboración propia

Institucionalidad

El principal referente normativo para la implementación del biocomercio en el país es la Ley sobre Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica, que lo define como *la actividad que a través del uso sostenible de los recursos nativos de la biodiversidad, promueve la inversión y el comercio en línea con los objetivos del Convenio sobre*



44 Una mirada al mundo rural amazónico

Diversidad Biológica; apoyando al desarrollo de la actividad económica a nivel local, mediante alianzas estratégicas y la generación de valor agregado de productos de la biodiversidad, competitivos para el mercado nacional e internacional, con criterios de equidad social y rentabilidad económica.

En el año 2003 se instituyó el Programa Nacional de Promoción del Biocomercio en el Perú a través del cual se ha logrado poner en marcha un conjunto de actividades, que ha permitido sentar las bases operativas e institucionales para el desarrollo de esta iniciativa en el país.

El Programa Nacional de Promoción de Biocomercio – PNPB cuenta con el objetivo principal de impulsar y apoyar la generación y consolidación de los negocios basados en la biodiversidad nativa, aplicando criterios de sostenibilidad ambiental, social y económica en concordancia con los objetivos del Convenio sobre la Diversidad Biológica y la Estrategia Nacional de Diversidad Biológica.

El PNPB se sustenta en el trabajo interinstitucional de la **Comisión Nacional de Promoción de Biocomercio – CNPB**, plataforma conformada por las dependencias del sector público y privado que coadyuvan al desarrollo de biocomercio desde sus diferentes aspectos.

A la fecha, la CNPB está conformada por las siguientes instituciones:

Sector Público

- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo – MINCETUR: Presidencia
- Comisión del Perú para la Exportación y el Turismo – PromPerú: Secretaría Técnica
- Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana – IIAP: Secretaría Técnica colegiada
- Ministerio del Ambiente – MINAM
- Ministerio de la Producción – PRODUCE
- Ministerio de Relaciones Exteriores – MRE
- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología – CONCYTEC

Sector Privado

- Asociación de Exportadores – ADEX
- Cámara de Comercio de Lima – CCL



- Asociación Peruana de Turismo de Aventura y Ecoturismo – APTAE
- Instituto Peruano de Productos Naturales - IPPN

Academia

- Universidad Nacional Agraria la Molina - UNALM
- Universidad Peruana Cayetano Heredia - UPCH

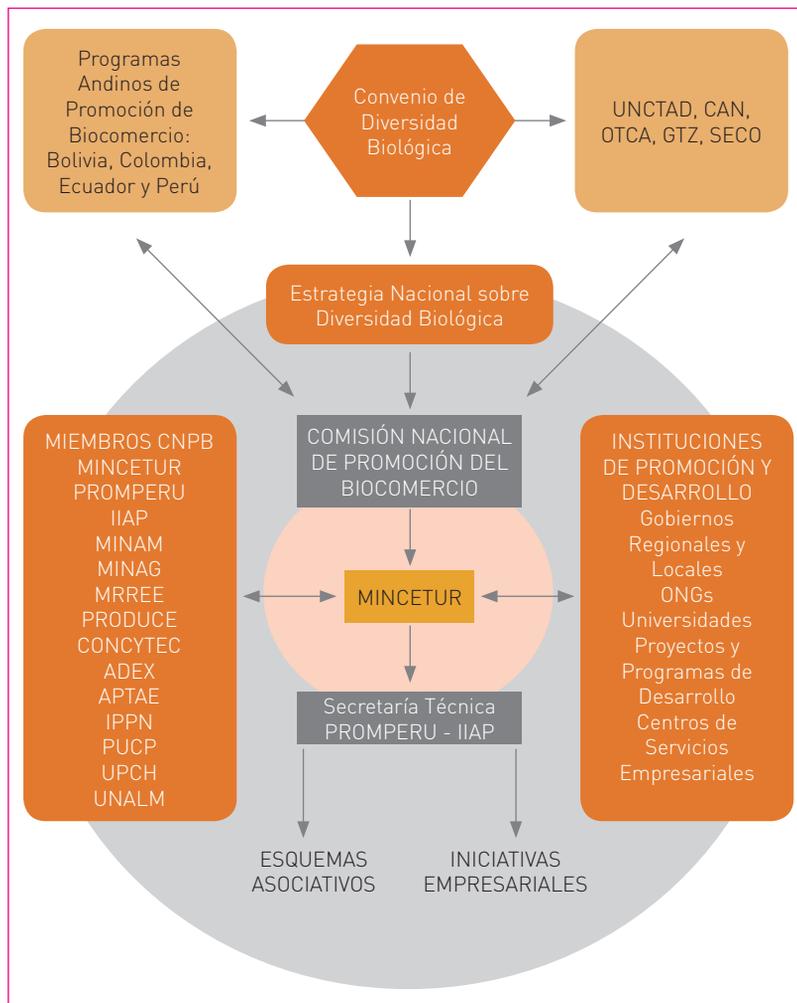


Figura 3: Institucionalidad del Programa Nacional de Promoción de Biocomercio Perú. Elaboración: Promperu.



Es importante mencionar que el PNPB desarrolla sus actividades a través de la implementación de proyectos de cooperación internacional que han venido impulsando el biocomercio en la Región Andina y en nuestro país, tales como:

- **Programa de Facilitación de Biocomercio – BTFP – UNCTAD**

Ejecutado desde la iniciativa Biotrade de UNCTAD, inicia sus acciones en el año 2003 bajo la coordinación nacional de PROMPERU, con el objetivo de facilitar el comercio sostenible de productos y servicios de la biodiversidad, a través de enlaces de colaboración que promuevan el manejo sostenible de recursos biológicos, el desarrollo de productos y la adición de valor en el procesamiento y mercadeo. A la fecha, desde la segunda fase del BTFP, UNCTAD sigue apoyando el desarrollo de biocomercio a través de los programas nacionales.

- **Proyecto PeruBiodiverso – SECO/GTZ**

El PBD es financiado por la Cooperación Suiza y Alemana con contrapartida nacional y tiene por objetivo elevar la competitividad empresarial del sector biocomercio contribuyendo a la mejora de la calidad de vida de la población rural mediante el uso sostenible de la biodiversidad. A la fecha el proyecto se encuentra en la ejecución de la segunda fase.

- **Proyecto Capacity Building on Biotrade - GTZ/CBBT**

El Proyecto busca desarrollar las capacidades en temas relacionados con el biocomercio en 3 países priorizados: Namibia, Nepal y Perú, fortaleciendo específicamente las capacidades en temas de negociación y políticas relevantes para el biocomercio y promoviendo el intercambio de experiencias y la cooperación en foros internacionales entre los tres países.



- **Proyecto Facilitación de financiamiento para negocios de biodiversidad y apoyo al desarrollo de actividades del mercado en la Región Andina – GEF/CAF “Biocomercio Andino”**

Tiene como objetivo contribuir a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad de la Región Andina, a través del biocomercio, en el ámbito local, nacional y regional. Para tal fin, PROMPERU, como futura unidad ejecutora del proyecto, ha liderado su formulación y coordinación, así como la consecución de la contrapartida nacional. A la fecha el proyecto se encuentra en implementación a nivel nacional.

Asimismo existen proyectos de cooperación internacional que el Ministerio del Ambiente viene implementando, que si bien no han sido formulados bajo el esquema de biocomercio, fomentan el uso sostenible de biodiversidad nativa y su articulación comercial para el desarrollo sostenido de los ámbitos donde se producen. Así tenemos el Programa BioCAN (Reino de Finlandia), Proyecto de Desarrollo Estratégico de Productos Naturales -PRODERN I (Cooperación Técnica Belga) y Manejo Sostenible de la Tierra- MST (Fondo Mundial para el Medio Ambiente y Naciones Unidas).

Biocomercio y Amazonía: retos y oportunidades

La región amazónica exhibe una ingente cantidad de recursos de biodiversidad asociados a los bosques y cuerpos de agua que presenta así como a las varias comunidades y grupos culturales que la habitan.

Siendo conocido que el mayor valor de la Amazonía se encuentra en sus bosques en pie, el biocomercio se constituye en el modelo de negocio idóneo para ser implementado en la región amazónica, en tanto propugna el uso sostenible de la biodiversidad nativa buscando fortalecer las cadenas de valor y sus interrelaciones para la generación de beneficios para todos los actores de las mismas.

Sin embargo, son muchos los retos que esta región enfrenta para el desarrollo de bionegocios con aquellos productos promisorios. La



agenda pendiente para aprovechar el gran potencial para el biocomercio amazónico implica fortalecer la empresarialidad amazónica, desarrollar y promover actividades con visión de cadena de valor, fortalecer la inclusión social y productiva, poner en práctica sistemas de información para biocomercio, promover sistemas de incentivos y enriquecer redes de investigación nacional e internacional para fortalecer la asociatividad y las relaciones de integración comercial y científica a nivel de la Amazonía continental.

Las actuales tendencias de mercado están definidas por la necesidad del consumidor de proveerse de productos que sean naturales, que incorporen a las comunidades en su desarrollo y que prueben y destaquen la sostenibilidad en su aprovisionamiento.

En tal sentido, los recursos amazónicos que proveen a distintas industrias de aceites esenciales, gomas y resinas, colorantes y tintes, plantas medicinales, flores y follajes así como actividades de zootecnia, ecoturismo y gastronomía requieren ser trabajados bajo el modelo de biocomercio con una mirada al mercado local e internacional y con el involucramiento de sus principales actores en la resolución de la agenda pendiente.

Para muestra basta un botón, uno de los emblemas amazónicos es la diversidad de frutas que encontramos. Aunque muy pocas han ingresado a los mercados nacionales, el número de especies consumidas habitualmente en los mercados de Iquitos alcanza las 60 especies nativas. Debe destacarse que dicha oferta frutícola de la Amazonía peruana proviene de poblaciones naturales en las que solo ha habido un mínimo manejo tradicional y ningún tratamiento con pesticidas o fertilizantes y principalmente de bosques primarios, lo que es apetecido por los consumidores responsables con el ambiente, que dinamizan los nichos de mercado especializados para nuestros productos de biodiversidad. Esta forma de manejo responsable del ecosistema amazónico para el aprovechamiento sostenible de los diferentes recursos de biodiversidad constituye la base del esquema de biocomercio en contraposición a la instalación de monocultivos que no solo erosionan dicho ecosistema sino que empeoran la calidad de vida de las comunidades que interactúan y dependen de él.



Asociado a este aspecto se encuentra el tema de identidad de las comunidades con el sitio y el recurso producido o recolectado, generando un vínculo de pertenencia que además de dar sustento a las familias articuladas en la cadena de valor, incentiva la no migración y pérdida de costumbres y tradiciones de recolección y manejo, entre otras, que son en sí mismas potenciales mecanismos de diferenciación en los mercados y posicionamiento de estos bienes y servicios.

Finalmente, ante la inmensa biodiversidad y los crecientes intereses comerciales, el reconocer oficialmente los conocimientos tradicionales que posibilitan el uso de nuestros recursos amazónicos, es una herramienta para salvaguardar el uso de este patrimonio y generar beneficios económicos a las empresas que se interesen en el desarrollo de productos innovadores promoviendo la investigación aplicada de acuerdo a las demandas del mercado.

La propuesta: uso inteligente de la biodiversidad con enfoque comercial para dinamizar la economía amazónica

Por lo expuesto y teniendo en mente la dinámica del biocomercio, la propuesta para la Amazonía es un trabajo articulado para poner en valor recursos promisorios de la biodiversidad conservando los ecosistemas amazónicos, reduciendo a la vez la pobreza presente en este ámbito.

Para ello, un aspecto crucial es crear un entorno facilitador y promotor sostenido por procedimientos claros y transparentes que atraigan la inversión privada en la Amazonía y que a su vez genere relaciones ganar-ganar entre las empresas y los productores.

Todo esto debe ir de la mano con la construcción de incentivos para aquellas empresas que apuesten por trabajar con biodiversidad de manera sostenible y para los investigadores que hagan posible atender las demandas del mercado con productos innovadores de la más alta calidad.



Perspectivas: Exportaciones de productos amazónicos, nuevos productos, mercado local, investigación e innovación, casuística

En el actual contexto de preocupación por los aspectos ambientales, como el cambio climático y la desertificación, los mercados verdes para productos manejados responsablemente se convierten en la brújula para el desarrollo de zonas de alta biodiversidad.

Los nuevos negocios deben ser inclusivos e incluyentes, con miras a atender a un mercado demandante de productos que provean de exotismo, funcionalidad médica y cosmética, energía y bienestar y de facilidad de manipulación. A su vez, las empresas que trabajan con el esquema de biocomercio tienen la oportunidad de vincularse a un sector económico creciente y usar en su estrategia de diferenciación precisamente los elementos de sostenibilidad de este modelo de negocio que trascienden a las certificaciones conocidas.

Asimismo, gracias a la cooperación internacional y el compromiso del Estado a través del sistema de promoción del biocomercio, se cuenta con apoyo para el acceso a fondos y asistencia técnica.

Del total del valor de exportaciones de biodiversidad del Perú para el año 2011, el 15% corresponde a los productos más representativos de la Amazonía. Existen muchos productos que aún no registran exportaciones pero que podrían ser los próximos representantes de la oferta amazónica para el mundo.

Actualmente, los empresarios que se encuentran en el Programa Nacional de Promoción de Biocomercio han asumido un verdadero compromiso con la sostenibilidad del aprovisionamiento de los distintos recursos de biodiversidad que sustentan sus empresas. El gremio representativo para este sector es el Instituto Peruano de Productos Naturales – IPPN que agrupa a empresarios que vienen incorporando el cumplimiento de los principios de biocomercio en su actividad.



Destaca entre estas empresas aquella que apuesta por un producto emblemático de la Amazonia como es la castaña. CANDELA PERÚ es el acrónimo de Comercio Alternativo de Productos No Tradicionales y Desarrollo para Latino América Perú. Es una organización de comercio alternativo que inició sus actividades en 1989. CANDELA PERÚ trabaja con productores de la región de Madre de Dios y con otros socios en diferentes regiones del Perú y a nivel internacional, creando sinergias para fortalecer el desarrollo de la cadena de valor de la castaña principalmente

Por otro lado, actualmente se encuentra en implementación el Programa BioCAN enfocado en la región Amazónica y cuyo objetivo es contribuir al desarrollo sostenible de los Países Miembros de la Comunidad Andina, mejorando la calidad de vida de sus poblaciones amazónicas y la reducción de la pobreza, a través del fortalecimiento de la gestión ambiental. En el marco de dicho Programa se viene apoyando en el Perú al desarrollo de las cadenas de valor de camu camu, paiche, aguaje y plantas medicinales.

Todos los esfuerzos que se vienen haciendo para el desarrollo sostenible de nuestro país en base al manejo responsable de su biodiversidad son pocos para el gran potencial que ésta nos ofrece. La Amazonía peruana requiere consolidar al biocomercio como el modelo de negocio sostenible que permite el desarrollo de sus comunidades en base a sus recursos de biodiversidad nativa y los conocimientos que han hecho posible su conservación en el tiempo.



Exportaciones de biodiversidad 2009 - 2011 (valor fob miles US\$)

PRODUCTO	2009	2010	2011
ACHIOTE	10,359.91	11,060.89	13,956.20
AGUAYMANTO	54.10	150.59	740.14
ALGARROBO	103.06	122.03	139.19
BARBASCO	538.10	1,094.81	1,892.54
CAIGUA	41.71	49.50	43.02
CAMU CAMU	663.46	600.63	920.45
CHANCAPIEDRA	71.38	95.46	104.65
CHIRIMOYA	73.01	178.47	271.62
CHUCHUASI	9.68	32.55	9.36
COCHINILLA	43,015.39	208,374.18	212,549.99
COCONA	5.68	4.15	11.61
COPAIBA	35.79	16.31	14.92
GRANADILLA	303.17	143.75	277.61
GUANABANA	324.70	293.30	237.31
HERCAMPURE	23.89	17.36	19.29
HUITO	3.85	67.07	1,107.57
KIWICHA	1,914.91	1,863.53	2,174.81
LECHE DE OJE	12.71	33.18	50.65
LÚCUMA	550.49	644.78	967.74
MACA	4,980.26	6,165.07	7,757.49
MARIPOSAS	417.84	143.67	435.81
MAIZ GIGANTE	9,782.82	3,576.63	7,679.75
MAIZ MORADO	1,689.90	1,877.78	2,093.18
MOLLE	187.34	461.17	270.21
MUÑA	7.57	6.54	4.22
NUEZ DE BRASIL	11,646.11	15,057.04	27,621.12
PAICHE	54.24	114.90	315.81
PASUCHACA	3.70	10.97	9.72
PECES ORNAMENTALES	3,093.34	4,470.90	3,495.35
QUINUA	7,659.90	13,608.82	24,492.87
RATANIA	61.47	72.87	40.32
SACHA INCHI	797.21	1,138.18	1,826.48
SANGRE DE GRADO	109.67	110.12	120.08
SAUCO	0.10	6.01	6.78
TARA	25,373.10	43,229.81	41,140.62
TAWA	23.57	108.39	55.20
TUMBO	0.42	0.26	1.49
TUNA	462.38	94.45	224.63
UÑA DE GATO	1,026.35	1,377.87	1,098.48
YACÓN	351.10	628.57	1,094.84
TOTAL 41 PRODUCTOS	125,833.38	317,462.54	355,273.11

Fuente: SIICEX - PROMPERU / Elaboración propia



3

La Amazonía: Riqueza del Perú³

Joaquín García Sánchez

• *Nacido en España, naturalizado peruano, vive en la Amazonía desde 1968. Realizó estudios de historia y teología. Es Profesor Honoris Causa por la Universidad Católica del Perú y la Universidad de San Antonio Abad de Cuzco y Doctor Honoris Causa por la Universidad Científica del Perú. Profesor de Posgrado en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en Historia Ambiental Amazónica y del Instituto Internacional de Pastoral para América Latina (ITEPAL) en Bogotá. Dirige el megaproyecto de recuperación de las fuentes históricas de la Amazonía llamado MONUMENTA AMAZONICA, del que se han publicado hasta el momento 24 volúmenes. Ha sido fundador del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), de la Biblioteca Amazónica y del Centro Cultural Infantil IRAPAY. Ocupó la Vicepresidencia del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), fue miembro de la Comisión de Integración Fronteriza en las negociaciones de Paz con Ecuador en 1998, del Consejo Nacional Pro-Ética, de la Academia Peruana de la Historia, de la Academia Mundial de Ciencias, Tecnología y Formación Profesional de Valencia y del Consejo Consultivo de la iniciativa de Acceso América Latina. Es autor de diferentes publicaciones en torno a la historia, identidad e interculturalidad de los pueblos amazónicos, siendo un gran orador y conferencista. Ha sido condecorado por el Rey de España con la Gran Cruz de la orden de Isabel la Católica. El año 2007 recibió el premio Bartolomé de las Casas, otorgado por la Secretaría de Estado de Cooperación Internacional de España y la Casa de América.*

3 Conferencia impartida con motivo del nombramiento del autor como Profesor Honoris Causa de la PUCP.



*“Amazonas,
capital de las sílabas del agua,
padre patriarca, eres
la eternidad secreta
de las fecundaciones,
te caen ríos como aves, te cubren
los pistilos color de incendio,
los grandes troncos muertos te
pueblan de perfume,
la luna no te puede vigilar ni medirte.
Eres cargado con esperma verde
Como un árbol nupcial, eres plateado
Por la primavera salvaje
Eres enrojecido de maderas,
Azul entre la luna de las piedras,
vestido de vapor ferruginoso,
lento como un camino de planeta.”*

*(Pablo Neruda.
Canto General)*

“Todo este casi inmenso espacio de tierras, a quien con razón se le podría dar el nombre de otro nuevo mundo, no es sino un bosque perpetuo poblado de altísima arboleda, que espanta y recrea al mismo tiempo la vista, sin que se encuentre un palmo solo de tierra limpia o campiña, si no es junto a la mar o a las cabeceras de algunos ríos. Está todo como matizado con admirable variedad de grandes lagunas y ríos muy caudalosos, que son las calles y caminos reales por donde se entra... y en donde están fundados casi todos los pueblos de las naciones ya reducidas.”

(Pablo Maroni. Noticias auténticas del famoso Río Marañón. Serie MONUMENTA AMAZONICA, B 4. Iquitos: CETA-IIAP. 1988).



Parón Euá, “Madre de los Ríos”, le invocan reverentes los pano. Tunguragua, “Rey de las Aguas”, le decían los tupí guaraní cuando llegaron los recios navegantes de Occidente. Neruda le engrandeció en las dimensiones de su piel cuando lo llamó “Capital de las Sílabas del Agua”, o le estampó el título de “Rio Planetario”. Thiago de Melo, el poeta nacido en sus orillas del Brasil, le cantó como Patria del Agua. Estos y muchos nombres más que le han sido puestos a lo largo de la historia, recurriendo a audaces metáforas, como si se tratara de un dios impronunciable, reflejan el asombro desbordado de la razón ante lo inconmensurable, lo inimaginablemente fascinante del Amazonas, el más largo, el más ancho, el más hondo, el más caudaloso de cuantas corrientes de agua surcan la corteza terrestre. Basta considerar que, desde su primer hilo de corriente, en las alturas del Mismi, siguiendo el curso del Ucayali aguas abajo, alcanza una longitud de 6.762 Km, casi cien más que el Nilo; que tiene más de un millar de tributarios de poderosos caudales; que desagua en el Atlántico, entre vaciante y creciente, un promedio de 250 000 m³ por segundo; que constituye un 17 % del agua dulce que se vierte en los mares salobres del Planeta; que el nivel de sedimentación de sus aguas es de 0,1 g. por m³. Y su capilaridad arterial serpentea fecundando la desvanecida anchura del paraíso verde más fascinante, con 7 millones de kilómetros cuadrados que forman, fundidos, una sola Amazonía.

Entre 1650 y 1655 un judío converso, Antonio de León Pinelo, alucinado por el vaho tibio de lo que parecía recién salido de las manos del Creador, escribió *El Paraíso en América*, una suerte de ficción fantasmiosa, donde haciendo uso y abuso de los textos bíblicos de la Vulgata, demostraba que el Paraíso Terrenal del Génesis estaba localizado en el delta de los ríos Marañón y Ucayali, en plena Reserva Nacional Pacaya Samiria, en su momento nudo gordiano de un conflicto entre el Estado y la sociedad civil de Loreto.

Sergio Buarque de Holanda escribió en 1969 “*Visao do Paraíso*”, un libro que recoge la continuidad del imaginario edénico a lo largo de conquista y colonia. A fines de la década de los veinte Enrique de Gandía demostró que la mayor parte de las categorías míticas que habían sido impuestas a las Indias Occidentales (comenzado por la denominación Amazonas) procedían de los arquetipos de la tradición



grecorromana. El recurso a lo mítico reconoce la limitación de alcanzar lo imposible, señal inequívoca de que el universo saturado de infinitud en el espacio y en el tiempo es irreductible a la racionalidad, desborda los reducidos muros del pensamiento matemático y lleva implícito el discurso darwiniano de la historia donde sobreviven, como las especies, las culturas más fuertes. La carencia de categorías epistemológicas para interpretar tanta diversidad con criterios de diferencia han atribuido a este universo fantasías que hasta hoy carga en sus espaldas y que oscurecen y perturban su esencialidad, sus singularidades y las decenas de culturas que, a pesar de la voluntad integradora de la sociedad envolvente, han resistido a la dominación como señores del bosque. Espacio fértil, vacío, homogéneo, pulmón del mundo, atraso e ignorancia de los pueblos originarios, etc., han sido algunas de las falacias vertidas que han demostrado el desentendimiento entre el centro, entrampado en la visión lineal e integracionista, y las diversidades que lo pueblan.

De espaldas a sí mismo

A. El extractivismo: usar y dejar

En *La Serpiente de Oro*, Ciro Alegría relata la aventura de un ingeniero llamado Osvaldo que viene de Lima y atraviesa la serranía hacia la vertiente oriental del Marañón en busca de fortuna. Piensa en la abundancia de oro que el río guarda celosamente en su lecho, allí donde comienza el bosque. Por fuerza del poder humano, hay que extraerlas y convertirlas en dinero. Sueña como la lechera, hace cálculos de las cuantiosas fortunas que allí se amasarán. *“Irá a Lima y formará la compañía. A estos capitales que duermen en las cajas bancarias, él los hará salir a desperezarse y multiplicarse en este lecho pródigo. El recuerdo de la muchacha con la que tomaba cocktails en el Country, le produce una sensación especial. La advierte más que nunca fina y bella y siente que sus besos de menta y su olor de Coty le sabrán extraña y dulcemente, después de la coca y la áspera fragancia de estos valles... Sí, será rico y se casarán. ¡Qué euforia la de su cuerpo elástico entre las limpias sábanas, frente al mar, en una casita linda y en plena civilización!... Ethel se dará a él en una entrega rendida y plena, civilizadamente, no como esas cholas a las*



que hay que domar como a fieras y luego, aunque se rindan, producen siempre una sensación de ausencia. En cuanto a Hormecinda no había que ser sentimental. Ya se arreglaría ella con cualquier cholo de por aquí". Sus fantasías se quebraron bruscamente: otra serpiente, dorada como la de la empresa del sueño, le muerde y allí se queda para siempre prisionero de su ambición. *"Es bien estúpido esto de venir a terminar así, ignorado y solo, en un mundo miserable y salvaje. Sí, ¡miserable y salvaje en medio del oro regado!",* dice Osvaldo.

Podría ser ésta la parábola de la actitud del Perú con sus pueblos, con sus espacios, con esas dos terceras partes de su territorio que constituyen las lujuriantes selvas del trópico húmedo y lo que guardan. La arrogancia del blanco ve a lo diferente como enemigo u objeto de uso. Hormecinda es víctima del desprecio racista, frente a Ethel la mujer limeña con quien soñaba el romántico Osvaldo. Todo lo que no es civilización, su civilización, es barbarie: los indios, la naturaleza rabiosa desbordada de misterios, los cielos inmensos cuajados de nubes y tormentas. *"¡ El será el abanderado de una cruzada a favor de una vida intensa y viril, con brillo de sol montañés en la frente y brillo de oro entre las manos! ¡La Serpiente de Oro!..." (Ibid).* Es la misma actitud de conquistadores, navegantes y heraldos de Occidente. Pero la Selva se venga y, sin preverlo, lo destruye ante la mirada pasiva de los indios que a diario se enfrentan con la muerte.

No está científicamente probado cuándo pisaron los primeros humanos estos suelos húmedos que se despertaban del pleistoceno tardío. En la noche de los tiempos aquellas hordas informes fueron descifrando enigmas, revelándose a sí mismas los secretos de la vida escondidos bajo la verde piel de la biomasa. Si aquellos hombres no hubieran tenido fe en el futuro, si no se hubieran inquietado por aprender para vivir y vivir mejor, hace millones de años que hubiera dejado de ser posible la vida, naufrago en el pequeño charco de sus días.

Este lento discurrir de la vida, este tiempo sin tiempo perdido en el pasado, estalló, como un cristal, por los aires cuando Occidente osó penetrar armado de mesianismo cual ángel exterminador, como si le asistiera el derecho de Adán a tener el poder absoluto sobre estas inmensidades. La desencajada búsqueda de El Dorado por la hueste de



Pizarro y Orellana, y el desencanto aún no superado, han reducido a la Amazonía al paraíso de lo insólito. El alma india, que tenía el gusto por lo espiritual de la naturaleza, que ejercía la agricultura, que cultivaba, según el testimonio de Fray Gaspar de Carvajal, corrales de charapas, que comerciaba por medio de la canoa con las culturas de altura, comenzó a agonizar. Según el mismo relato, se encontraron con un pueblo donde había alimentos almacenados como para un real de mil soldados durante un año (CARVAJAL, fray Gaspar. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río grande...* Madrid: Edit. Historia 16, 1986. pp 58-59). Desde entonces, la Selva se fue cerrando, ocultó celosamente su intimidad a los usurpadores y se fue dejando morir. Pasó de mano en mano: de la Colonia a la República, del Estado, garante natural de los derechos culturales de sus pueblos, a los intereses económicos que se reparten el mundo. Impacientes, precipitados, ansiosos, voraces, extrajeron la jugosa fertilidad de sus recursos, sin el más leve gesto de comunión con el entorno viviente. Y fueron uno a uno, como Osvaldo, fracasando en sus afanes.

Quisiera dedicar un breve tiempo a la República, que continuó la Colonia en la relación con la atormentada geografía del Tahuantinsuyu. Su propuesta de Estado fue el transvase de la soberanía de la Metrópoli a la Lima Virreinal. El proyecto nacional fue desde los orígenes la eterna "modernización", el mismo sentido lineal de los afanes de hoy por el desarrollo: atrasado-avanzado, civilizado-salvaje. Había que acabar con la vergüenza del territorio no ocupado, integrar al indio, extraer riquezas de los bosques, dominar el espacio, en una palabra: civilizar. El propósito era incorporar a la cultura nacional a millones de indígenas analfabetos, pobres, sin Dios ni patria, y arrasar por los medios más sutiles con cualquier resistencia al avance colonizador.

Pilar Jordán, ha mostrado cómo en el Parlamento de la segunda mitad del siglo XIX había un duro debate a partir de los temas de máxima prioridad para los gobiernos de uno u otro color en sus difíciles relaciones con la Iglesia: la educación (como una vía posible para la modernización) y las misiones (cómo integrar por la fe a los paganos).

Inherente a los planes de modernización del Estado fueron normándose programas de importación de mano de obra racialmente calificada, para lo cual se dictaron generosas leyes de migración. Fue clásica la



movilización de alemanes, reclutados en su país, para internarse en los territorios del Pozuzo y Oxapampa en 1857 con el propósito de mejorar la raza, como sucedió en otros países de las nuevas repúblicas. La desatención del Gobierno a estas colonias hizo que el intento se convirtiera en nada.

B. Un Perú sin Perú

El Perú es lo que sean, piensen y hagan sus intérpretes. En un rápido recorrido por la historia del pensamiento nacional apenas si encontramos otras referencias al Oriente que no sean las exaltaciones de sus potencialidades y riquezas bajo la alucinación del extractivismo. Todas las alusiones están cuajadas de asombro, de amor por lo exótico o cubiertas de la fantasía del miedo. Tal vez la pensarán, tal vez fuera un enigma, o quizá pudieran, en su ignorancia, no saber otra cosa que usarla y ocuparla como tierra de nadie. El imperio incaico, centro del choque con la civilización occidental y base de lo que habría de ser el Virreinato del Perú, apenas se atrevió ha asomarse más allá de 1500 metros sobre el nivel del mar y eludió asumir una aventura que lo pudiera dejar debilitado y disperso.

Algunos, muy pocos, intuyeron el valor ontológico “per se” de la Amazonía: Antonio Raimondi, geógrafo; Raúl Porras Barrenechea, que levemente escarceó los umbrales de su pasado histórico colonial; y José Carlos Mariátegui, que, aunque de modo breve y conciso, deja abierta la necesidad de su conceptualización en el marco de un nuevo Estado. El primero, italiano de nacimiento y que, como yo, llevaba en la retina la marca del paisaje de su tierra natal, recorrió palmo a palmo el Perú y tuvo de la selva amazónica la más fascinante impresión, como presente y futuro. Fue Antonio Raimondi quien en dos interminables viajes navegó sus ríos y quebradas legándonos su testimonio en los *Apuntes de la Provincia Litoral de Loreto*. Este pensador peregrino hace el primer intento científico por incluir este mar verde, confuso y disperso, en el mapa de las coordenadas del Perú, recorriéndolo, tocándolo, admirándolo, midiéndolo pulgada a pulgada, metro a metro. Raúl Porras Barrenechea, a raíz del conflicto del año 41 y la delimitación de la frontera terrestre con Ecuador, acontecida cuando se conmemoraba el 400 aniversario del descubrimiento



del Amazonas, hace algunas incursiones históricas, a retazos, por los nubosos vericuetos del pasado de la Gran Omagua hasta las incursiones de los inkas. Mariátegui, en los Siete Ensayos, aporta, aunque muy sucintamente, algunos elementos de juicio que tocan la raíz del problema. Nos habla de una elaboración teórica que pretenda dar razón orgánica a partir de las movilizaciones anticentralistas de Loreto, aunque su percepción sea sesgada por una opción de clase que no incluye lo étnico.

Otros, como Jorge Basadre, la incluyen en su visión del Perú profundo y olvidado y de modo vago y genérico en su sentido de promesa, mas no como parte viva de sus esencias, ni como una imagen de la efervescencia vital, sino como su costado muerto. Es una colonia interna. Víctor Andrés Belaúnde y Riva-Agüero (Vid. *Los paisajes Peruanos*, de José de la Riva Agüero, editado por Raúl Porras Barrenechea. Lima, 1955) se rindieron fascinados ante el cielo, el aire delgado de las alturas andinas; admiraron la hondura de sus valles, el alma de sus pueblos, y recurrieron al pasado incaico para escudriñar allí lo representativo del Perú arcaico. Lo andino, en definitiva, desde las primeras décadas del siglo XX, y, a partir del movimiento indigenista, tuvo y sigue teniendo más peso en la balanza del imaginario nacional que lo amazónico llegado tardíamente.

Es así cierto que al Perú le aflige una permanente tensión entre el centro y sus periferias regionales. Aunque, tarde o temprano, hemos de reconocerlo, el primero, al menos hasta ahora, ha salido siempre triunfador. Para el Estado, los Gobiernos, los núcleos de pensamiento, universidades, movimientos culturales y políticos e, incluso para nuestra endeble burguesía financiera, todo ha sido dicho ya, nada hay no definido, nada que añadir o quitar. Un tono monocorde, una sola visión gris y homogénea, que no da cabida ni a diferencias culturales, ni a geografías locales, ni a minorías indígenas. La Lima, pretenciosa y solemne, ha pasado a convertirse en víctima de su propio pecado, prisionera del poder, en muestrario de todas las sangres, todas las formas, el lenguaje, los ritmos, la danza, la comida y el vestido. Es el genio tradicional, que resucita cuando se dan las condiciones, como resucitan en la religión popular los dioses andinos. Los continuadores de la colonia han impuesto su visión, la única, han presionado al pueblo con leyes, normativas, mecanismos de control y han arrollado con un sistema educativo que aliena y desarraiga lo que queda como



un vago recuerdo en la nostalgia o como una reminiscencia de lo que quisiéramos olvidar.

Un mundo que se viste de verde

El siglo XX ha concluido con una crisis de sentido, de pensamiento, de estructuras. Los partidos políticos tradicionales se han visto desvanecer. El horizonte se les ha apagado. Desaparecen los modelos de liderazgos tradicionales. Los avances tecnológicos, que deslumbraron ayer, generan hoy una inestabilidad que debe buscar nuevos fundamentos para un orden internacional agotado, anacrónico. La globalización todo lo abarca y vincula, por más que nos encerremos, como topos, en los refugios subterráneos de nuestro pasado. Las guerras interétnicas, religiosas o culturales, están ocupando el primer plano de la escena mundial. El socialismo real se derrumbó como castillo de naipes, después de la caída del muro de Berlín. Más de la mitad de la humanidad ha quedado desde entonces expuesta al aire y al sol, en desamparo frente a un solo sistema: el neoliberalismo de la competitividad, la eficiencia, el consumo ilimitado y el libre comercio como norma de regulación. ¿Qué respuesta podemos aportar para la creación de una nueva salida para el mundo? He aquí el gran dilema.

Pues bien: *“Necesitamos un principio de conocimiento que no sólo respete, sino que revele el misterio de las cosas”*, según Edgar Morin. Este autor se entrega a la búsqueda de un método, fuera de toda simplificación y disyunción entre entidades separadas o cerradas, superando la tentación de ceder al pensamiento simplificante: *idealizar* (crear que solamente es real lo inteligible); *racionalizar* (querer encerrar la realidad en el orden y la coherencia de un sistema); *normalizar* (eliminar lo extraño, lo irreductible, el misterio). Y plantea la necesidad de crear una idea que le vincule al patrimonio planetario, animado por la fe en lo que une, el rechazo de lo que rechaza, la solidaridad infinita.

Esta posición macroecuménica nos lleva en buena lógica a entender que todo está unido en lo uno/múltiple, uno/diverso. *“Su diversidad es necesaria para su unidad y su unidad es necesaria para su diversidad”*. En



ese sentido la satanizada globalización sería la expresión más acabada de la comunión universal, de lo que podríamos llamar la catolicidad cósmica.

¿Cómo compatibilizar dos elementos antagónicos tan dispares como la globalización, pensamiento único que pretendería decolorarlo todo como una nube gris, con la violencia con que se presentan las nuevas formas de nacionalismos y regionalismos sectarios? ¿Cómo hacer que la dinámica local armonice con lo global, que crezcan las singularidades sin que se quiebre la interacción, que la unidad incluya las particularidades?

En realidad pareciera a primera vista que las imágenes que alcanzan en tiempo real dimensiones cósmicas pudieran ir eliminando vertiginosamente las exterioridades primero y, después, las raíces de la identidad, convirtiéndolo todo en un desierto pasmado y uniforme. Pero sucede al contrario: la globalización repentina ha producido un efecto reactivo. Las imágenes de la globalización han sido interpretadas por los receptores desde su modo de percibir y se resisten a diluirse en el magma informe. Avanza la globalización, pero crece la conciencia de lo local, de los pueblos y sus genios, la garra de la geografía, las denominaciones que albergan memorias etnohistóricas y lingüísticas que nos remitirán a las raíces más profundas. A ello está ligada la desterritorialización de las culturas que continúan vigentes, como en el caso del pueblo judío, fuera de determinados lugares, con expresiones culturales híbridas y sincréticas, donde cada identidad se reconstruye y recrea en las formas más variadas. Darcy Ribeyro llamó a esta interacción dinámica, *transfiguración étnica*.

Pero no se podrían concebir las diferencias étnicas sin tener en cuenta el hábitat, en que se fueron cuajando a lo largo de los siglos. De tal manera que, continúan viviendo de la configuración que les han dejado sus orígenes en la memoria. La Dra. Nicole Bernex, dice que en un espacio puede leerse la historia de un pueblo, sus encuentros y conflictos, sus grandezas y mezquindades.

El hecho de que el proceso de la evolución haga que el ser humano sea la expresión máxima de la inteligencia cósmica, no justifica despotismo alguno con la naturaleza, y le convierte en la parte más noble y excelsa



de la misma. Es lo mismo, siendo cualitativamente otro. Tiene vida propia, consciencia y capacidad creadora, voluntad, espíritu innovador. Pero, al mismo tiempo, forma parte de un mundo mucho más amplio en el espacio y en el tiempo, se trasciende a sí mismo, se prolonga al pasado que late en sus genes, y se proyecta al futuro donde vivirá con mayor o menor intensidad en quienes le han de suceder.

En esta dimensión, hay algunas urgencias que repentinamente han invadido la conciencia del mundo y a las que necesariamente debemos responder si queremos que el mundo se salve.

A. Culturas y conocimiento: la pátina de lo añejo

Si la fuerza capaz de impulsar el desarrollo es el conocimiento del entorno, esta interacción lleva consigo la potencialización de las posibilidades y la generación de muchas alternativas de desarrollo, no basadas en criterios de crecimiento, competitividad y consumo, sino en la calidad de vida sustentada en lo espiritual y cultural de las identidades. *“La cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.*

El legítimo patrimonio de cualquier grupo humano está en su sabiduría atávica, en el bagaje de sus experiencias, comprobaciones y conocimientos. La homogeneización tendería a eliminar toda forma distinta a la occidental y privar al futuro de la humanidad de múltiples salidas posibles al entrapamiento en que se encuentra encerrada en un pensamiento lineal y dual a la vez, que hace que existan adelantados y atrasados, desarrollados y subdesarrollados, como sostiene el neohegeliano Francis Fukuyama para quien habríamos llegado al “fin de la historia”. Distintos conocimientos generados en la relación con su hábitat, indican distintas respuestas a los problemas del mundo en sus áreas más insatisfechas: espiritualidad, cultura en sentido amplio, y equidad.



B. Al rescate del hombre interior

El PNUD⁴ ha generado una nueva perspectiva del desarrollo que a partir de 1990 se incluye en las estadísticas. Es el DESARROLLO HUMANO. La modernización, el salto al siempre más lejano desarrollo, como el tormento de Tántalo, se concebía como el desarraigo de las particularidades en “*beneficio de la ciencia y la técnica*”, como un salto al vacío de lo porvenir. Surge hoy la necesidad de manejar el cambio desde abajo a partir de las experiencias culturales y la generación de conocimientos que respondan a los retos del espacio local. Es algo más que los derechos abstractos y universales. Son los derechos culturales subjetivos, donde la construcción del sujeto personal sea base del “*homo interior*” agustiniano vinculada a la realización del “*hombre exterior*” propio de la técnica y el mercado. En el informe del desarrollo humano de 1995 se plantea que ese concepto entraña cuatro componentes: crecimiento, participación, ocupación y raíces.

C. Globalización y fragmentación

Frente al apocalipsis de modos de vivir, de identidades, de desarrollos que nos habían obnubilado, surge de modo natural una reacción que propone elaborar, a partir de los descubrimientos de las ciencias físicas y matemáticas, una conceptualización de la heterogeneidad. Lo uno es uno en la medida que es consecuencia de lo complejo. Desde la célula microscópica, hasta la más complicada red de informaciones de los cromosomas del cuerpo humano.

D. Las alteridades

Todo lo que está fuera, lo ajeno a nosotros es alteridad. Siendo yo mismo, pero, al mismo tiempo distinto. Lo otro forma parte de mí, de mi yo profundo. “*Acaso fuera bueno denominarla corresponsabilidad, con la condición de hacer extensivo el imperativo de biodiversidad que comporta al ámbito interno de la especie humana y su rica diversidad, tanto racial como étnico cultural*”.

4 Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. N del Ed.



E.- Tiempo de interculturalidad y ecumenismo

La única salida posible a intolerancias, chauvinismos, nacionalismos, xenofobias es una visión macroecuménica y cósmica, que alcance hasta el último repliegue de la infinitud del mundo sideral, hasta el topkuark⁵ más insignificante de la materia viviente.

“Esta diversidad y este florecimiento de la multiplicidad de culturas que caracteriza a las sociedades centrales es el resultado, en gran parte, de los cambios recientes en el mundo de lo económico. Allí la diversidad –tanto la genética en los animales y las plantas como cultural entre los pueblos humanos- se valora porque la percibe como un banco de posibilidades de recursos y potencialmente valiosos como fuente de utilidades para el capitalismo moderno”.

La interculturalidad, es el camino hacia una vida social en paz. Más que tolerancia o respeto a las alteridades, es la concertación, la complementariedad, la armonización de los contrarios la que se alza como base de una alternativa para la convivencia humana.

Por muchas razones, metafísicas unas y otras formales, el Perú tiene urgencia de asumir sus regiones, de mirarse en el espejo de sus espacios. A pesar de que todo pareciera ir en contra. Porque hoy como nunca todo está cercado, ahogado, al extremo que electoralmente no hay más que un Distrito Electoral único y solamente rige la economía una alcancía única. Hasta la señorial Arequipa se está sintiendo desvanecer ante la huida de sus empresas y capacidades a la gran metrópoli. Pero, entre todas, la Amazonía, con sus muchos ecosistemas e identidades, quiere hacerse sentir como parte sustancial del país. Y a estas razones de ser, de pertenencia esencial, hay que agregar otras de carácter más coyuntural y adjetivo que fortalecen lo medular. Los zahoríes de ese futuro en que estamos ya embarcados aseguran que los grandes paradigmas del siglo XXI serán la diversidad biológica y la biotecnología. Diversidad de ecosistemas, especies y genes: transformación y mejoramiento del germoplasma, clonación de especies, y la posibilidad

5 Referencia en lengua inglesa a la partícula elemental que pertenece a la tercera generación de quarks o quark cima . Es el quark más masivo conocido por la ciencia. Los quark, junto con los leptones, son los constituyentes de la materia más pequeños conocidos por el hombre. Varias especies de quark se combinan para formar protones y electrones. N del Ed.



de que el ADN del ser humano pueda clonarse in vitro y nos deje en la incertidumbre de andar a tientas en pos de una nueva ética. Esta posibilidad está a la puerta. Todo el país debiera tener puesta su mirada en la extensión interminable de sus bosques y en la complejidad de sus diversidades que constituyen, más que un retardo, un impulso; más que una pérdida, una posibilidad; más que un pasivo, un activo patrimonial. Habrá así un nuevo modo de aproximarse a la realidad: la cultura de lo diverso, la fuerza de lo complejo. Es posible cambiar la historia desde una sabiduría milenaria, a partir de la construcción de una sociedad conceptualmente redefinida en una nueva relación con la naturaleza y con la biomasa amazónicas.

Pero tratemos de adentrarnos en las grandes corrientes del mundo y comprobar que por ahí van los grandes signos de nuestra historia, por ahí fluye el río que nos llevará a buen destino.

Perú pleno en su Amazonía

La Amazonía Peruana en la Amazonía Continental

No resisto la tentación de traer aquí, aunque no viniera a cuento, una cita textual de Raimondi, que recoge Bernex:

“Llegando ya a los ansiados bosques, vi con gran placer las soñadas palmeras, contemplé con admiración algunos gigantes y vetustos árboles, verdaderos colosos del reino vegetal.

Estimulado por la curiosidad me interné hasta lo más espeso del bosque, como huyendo de las huellas del hombre, para colocarme frente a frente de ese mundo maravilloso. Allí, rodeado de elegantes arbustos y a la sombra de coposos árboles, que obscurecían la luz del sol, me parecía hallarme en el laboratorio de la vida vegetal, y creía descubrir en medio de la espesura del follaje a la virgen Naturaleza, bajo forma humana, afanada en modelar y producir las delicadas y hermosas plantas que tenía a mi rededor.

Largo tiempo quedé absorto, contemplando ese enjambre de variados vegetales; me parecía no tener ojos suficientes para verlo todo y abrazar



de un solo golpe su admirable conjunto; al mismo tiempo pasaban por mi mente los sueños de mi niñez, y tan viva era la sensación que experimentaba, que todas las descripciones de la vegetación tropical que había leído en Europa, me parecían un débil reflejo comparado con la realidad.

Por fin salí de aquel estado extático, y girando la vista por todos lados, vi una multitud de plantas raras y poco conocidas, que me prometían una abundante cosecha y ancho campo a mis estudios". (Raimondi. El Perú. Lima: Imprenta del Estado, 1874. Tomo I. pp. 8 y 9).

La Gran Amazonía en toda su complejidad y magia está quebrada por ocho fronteras que separan otros tantos estados. La energía de su biomasa, las inmensidades cansadas y sin horizonte, los ríos que serpentean vagabundos por una llanura de siete millones de kilómetros cuadrados de extensión, nos vuelven a poner frente a un mundo tan vasto que, para ser definido, tiene que reducirse a la esencia comprimida de lo mítico.

A. Riqueza hídrica

El caudaloso AMAZONAS, recoge las aguas de cerca de un millar de tributarios principales desde los macizos montañosos de los Andes, de Guayana y del Planalto de Brasil, que se diversifican en el manto verde como una red sanguínea que da vida a los ecosistemas que encuentra a su paso. Descarga en el Atlántico un promedio de 220.000 m³ por segundo. La diferencia entre ejarbe (creciente) y estiaje (vacante) es aproximadamente de 8 a 10 metros en la desembocadura y de 10 a 15 metros en el curso medio.

La descarga del Amazonas equivale, con mayor precisión, al 15,47 % del agua dulce vertida por todos los ríos y el nivel de sedimentación alcanza en el curso medio 0,1 gramos por litro.

La mayor parte de su recorrido está en los llanos viajando el curso de las aguas de Occidente a Oriente. En virtud de su alta sedimentación, tan relajada extensión se convierte en una planicie de suelos aluviales



por donde serpentean con cursos variables conformando islas y dejando tras de sí suelos de alta fertilidad.

B. Geomorfología

Los estratos de suelos inundables pertenecen al holoceno (de 11 000 años hasta nuestros días); las terrazas pertenecen al pleistoceno (desde 1 800 000 hasta 11 000 años) de períodos interglaciares, y la planicie formada por sedimentos arcillosos con elevaciones entre 150 y 200 metros. En la cuenca se reconocen tres tipos de cuerpos de agua: blancos, negros y claros o cristalinos (SIOLI. *The Amazon: Limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin*. W. Kunk. The Hague). Se cuentan por millares: lagos, tipishcas (brazos de ríos cautivos en la variación del curso), inmensos lagos y cochas menores.

Una de las falacias más extendidas sobre la selva amazónica es su uniformidad. Vista desde el aire, parece un inmenso tapiz verde uniforme y ondulado, extenso, vasto, sin orillas, de miles y miles de kilómetros de longitudes perezosas, quebradas por serpenteantes ríos. Los ecólogos apenas distinguían algunos tipos de bosques más allá de la clasificación tradicional de inundables y de altura. Estudios recientes han demostrado que sólo en la selva baja peruana existen cientos de 'biotopos' distintos, es decir, hábitats diferenciados con su 'biota' particular. La diversidad de suelos de la Amazonía occidental, es variada en edad, origen, estado de meteorización y nutrientes. Esta región ha sido afectada por constantes cambios en la fisonomía terrestre, debido a fenómenos geológicos derivados de la orogenia de los Andes (hundimientos y levantamientos). Así, los sedimentos de la Reserva Pacaya Samiria están a más de 1000 m. de profundidad, mientras que cerca de Iquitos están en la superficie. Otro factor determinante es la migración lateral de los ríos que depositan sedimentos de distintos tipos, algunos de ellos con sus nacientes en los Andes, con gran contenido de nutrientes –Ucayali, Marañón–, incluyendo algunos que transportan sedimentos volcánicos –Pastaza, Napo–, y otros con nacientes en el llano amazónico, y pobres en nutrientes –Nanay, Mazán–. Hay también intrusiones marinas desde el Caribe, con sedimentos ricos en sales minerales



y fósiles (formación Pebas). En el área de Iquitos, por ejemplo, una de las más estudiadas de la Amazonía en los últimos años a nivel de geología, hidromorfología, suelos, fauna y flora, se pueden encontrar en los 100 km. de la carretera Iquitos – Nauta hasta seis unidades geológicas claramente diferenciadas, con edades que fluctúan entre los 17 millones de años de antigüedad y menos de 10,000 años en los depósitos más recientes. Los más antiguos de estos sedimentos son de origen lacustre (sedimentos del fondo del lago Pebas, de aguas salobres con influencia marina, 18-11 millones de años atrás). Otros son de origen estuarino (estuarios de ríos, con menor influencia marina, 11-8 millones de años); y, los más recientes, de origen fluvial (8 millones hasta el presente), originados por ríos de distinto tipo, como se ha dicho más arriba.

Aunque los estudios científicos aquí son escasos y muy puntuales, se sabe que la región entre los ríos Napo y Tigre (en medio de los cuales se encuentra el área de Iquitos) ostenta varios records mundiales de biodiversidad por área: de especies de árboles por Ha (Gentry, 1988); de reptiles (Dixon y Soini, 1975, 1976); de anfibios (Rodríguez y Duellman, 1994; de primates (Álvarez y Moya, 1995), y, probablemente, de aves (Ridgely y Tudor, 1989; Álvarez, 1994).

No por casualidad esta zona de la Amazonía noroccidental es conocida por ser una de las más ricas en especies por área del mundo: muchos expertos atribuyen a la diversidad de ecosistemas y biotopos la megadiversidad amazónica, particularmente la diversidad beta y gamma. El área es conocida como uno de los centros más importantes de endemismos de la Amazonía, que alberga numerosas especies raras y de distribución restringida. Entre ellas, más de 100 especies de plantas, tres de primates, más de una docena de aves, además de varios anfibios, peces y reptiles. (Dixon y Soini, 1975, 1976; Emmons, 1990; Bibby *et. al.*, 1992; Henderson *et. al.*, 1995; Spichiger *et. al.*, 1989; Brako y Zarucchi, 1993; R. Vásquez, com. pers.; J. C. Ruiz, com. pers.; A. Tuomisto, com. pers.; K. Ruokolainen, com. pers.; Gentry y Ortiz, 1993; IIAP, 1997; Salo, J., com. pers.)



C. Diversidad biológica

Puede ser observada en tres niveles: genes, especies y ecosistemas.

La megadiversidad biológica es una de las características más señaladas de la Amazonía. Se estima que existen entre 5 y 30 millones de especies. De ellas solamente hay descritas 1,4 millones, entre las cuales 750.000 son insectos, 40.000 vertebrados, 250.000 plantas y 360.000 de la microbiota. En la Amazonía se reconocen un total aproximado de 60.000 especies de plantas superiores; 2,500 especies de artrópodos; 2.500 especies de peces y 300 de mamíferos. Cada sustrato de suelos tiene su propia formación vegetal, siendo las especies de cada uno totalmente diferentes.

Por otra parte esta inmensa parcela verde, está poblada por más de doscientas etnias que permanecen aún en perfecta armonía con su medio. A lo largo de este siglo, sin embargo, noventa tribus enteras han dejado de existir y otro grupo, significativamente mayor, ha pasado a ocupar niveles de arrinconamiento.

El Perú, después de Brasil, es el país cuya Amazonía tiene la mayor extensión, ya sea definida con criterios ecosistémicos o de cuenca. En el primer caso alcanza una extensión de 760.000 km² y, en el segundo, hasta 956.751. Este espacio, con su multiplicidad de ecosistemas, puede ser comprendido en tres niveles: Ceja de Selva que alcanza desde las alturas andinas desde 3500 hasta 1500 msnm; la Selva Alta, desde 1500 hasta 500 msnm; desde 500 hasta 0 msnm en la corriente relajada por las islas de la desembocadura sobre el Atlántico. Su extensión es de un total de 7.350.621 Km².

Es en este contexto donde instituciones de toda naturaleza, desde investigación científica y tecnológica, hasta empresas productivas, movimientos políticos, sociedad civil organizada, fuerzas vivas y movimientos indígenas, estaríamos perfilando la base de una masa crítica que tienda a definir el desarrollo amazónico, cuyas características y especificidades son absolutamente originales y distintas a las de cualquier otro espacio del país.

Un primer esbozo ha venido siendo puesto a debate estos cuatro últimos años por el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana



(IIAP) con la participación de diversos organismos representativos de la sociedad. En este sentido se está tratando de llevar a la práctica un megaproyecto AMAZONIUM a fin de constituir una dinámica concertada de investigación y activación de la Región amazónica, que se desarrollará en base al principio de la participación de las poblaciones de base, y que cuenta con el aval del Banco Mundial.

D. Diversidad cultural: las sociedades amazónicas

La complejidad de suelos, ecosistemas y genes tiene su correlato en variados modos de afrontar el medio. Cada espacio ha dado origen a una serie de formas de ver el mundo, de hacer uso de él, de acumular experiencias milenarias de comprobación que las han dado validez de verdadera etnociencia. Esta diversidad de pueblos (se calcula que existan actualmente no menos de sesenta etnias, dependientes de cuatro filums y 12 familias lingüísticas) forman parte de ese esplendoroso caleidoscopio que es la sociosfera amazónica. La degradación ambiental comienza con la indiferencia. Las tres mil comunidades saben que el ultraje mayor o es el desdén o la protección compasiva y no la inclusión directa y explícita como aporte crítico al proyecto nacional.

Esto incluye un nivel de soberanía sobre los territorios, conforme al Convenio 169 de la OIT suscrito por el Perú: a los territorios viene eslabonada la cosmovisión; con la cosmovisión las lenguas, los derechos consuetudinarios y la educación; y, una y otra se reflejan en la autonomía articulada al resto de las diferencias que ocupan los campos del Perú. Esta relación entre naturaleza y cultura, entre hombre y territorio, hace que la cantidad de conocimientos acumulados a lo largo de milenios forme parte esencial de nuestro patrimonio y constituye una salvaguarda para la supervivencia de la humanidad. Vivir de espaldas a esta riqueza es negarla y negarse, destruirse y dejarse morir por la inercia fatalista de un sistema que lleva al hombre a negar su ethos⁶.

Lo cual nos lleva a la forja de una cultura de la biodiversidad, que reflexione sobre las complementaciones de la naturaleza, trate de

⁶ Palabra griega que puede ser traducida como "carácter" o "personalidad", en el sentido de una conducta fija que el ser humano va formando a lo largo de su vida y que necesariamente le hace interactuar con su entorno, dándole a su existencia una "razón de ser". N del Ed.



internalizarlas en el trenzado de las relaciones sociales e interculturales, y supere el dualismo del pensamiento racionalista cerrado, que excluye otras dimensiones del ser, del espacio, de las emociones, de la vida. Que haga que las relaciones de los hombres con la naturaleza sean armónicas, dialogantes, sin explotar irracionalmente los recursos, sin someter al indígena y al ribereño, y donde el turismo se convierta en una valoración intercultural horizontal y respetuosa de otros modos de ser, de otras cosmovisiones.

Una Amazonía para el siglo XXI

Al llegar al fin de esta lección, me resta sólo sugerir a quienes piensan el rol de la Universidad y vibran con la primavera del mañana. Tengo la impresión de que nuestros centros académicos, incluso los que alcanzaron un mayor nivel intelectual hacia la modernidad como la Pontificia Universidad Católica, tienen una deuda con las del Perú profundo, con sus dilatadas regiones, muy especialmente con la Amazonía. Su misión es dar respuestas a una realidad potencialmente poderosa, pero limitada en su autocomprensión. La fuente de inspiración para el saber científico y tecnológico son sus riquezas, la inmensidad de sus bosques, los mares sin límite, la altura de sus nevados y sus punas heridas de silencio. Lo cual no significa cerrarse a los avances de otros mundos, sino invertir el proceso: primero ver y entender y aplicar a lo visto metodologías y hermenéuticas creativas y originales, abiertas a los avances e innovaciones de otros mundos. La abstracción por la abstracción nos aleja de lo real y concreto. La informalidad es la expresión más acabada de la negación, de la escasa validez de un sistema central ajeno a sus expectativas y lenguajes. La Constitución declara en su solemne comienzo, como las de otros países andinos, que el Perú es multicultural, plurilingüe y multiétnico. Pero lo borra con el codo al implantar un sistema cerrado y lineal, antidemocrático. Prueba de ello son los procesos electorales de los meses pasados, donde la mitad del país está ajena a las reelecciones y legitimidades jurídicas.

Señalo someramente las grandes cuestiones que la evolución del mundo plantearán y plantean ya a la Amazonía.



Comienzo por preguntarme: ¿Qué será en los próximos veinte años de nuestros bosques poblados de vida, de luz y de sonidos que en ninguna otra parte podrán oír los hombres? ¿Qué suerte correrán las decenas de pueblos indígenas que, aunque disminuidos, se mueven libremente en este ancho espacio? ¿Cómo serán las transformaciones de la sociedad, su relación con la naturaleza, la armonía de los grupos humanos consigo y entre sí? ¿Hasta qué desproporcionados niveles de saturación y desbordamiento habrán crecido las ciudades, o habrán sido abandonados los pequeños poblados de las márgenes de los caminos y los ríos? ¿Cuáles serán las consecuencias de estos concentrados demográficos, sin trabajo, como colgados de la nada, donde crece como un cáncer, la desintegración cultural y ética sobre ecosistemas frágiles y vulnerables?

Oscar Ugarteche, con tono un poco irónico dice: *“Lo moderno en cuanto a la inversión parece tener un sabor a fines del siglo XIX y la creencia en que los extranjeros nos traerán el crecimiento muestra una fe ciega en nuestra propia incapacidad de construir la nación o de reconocer la diversidad de naciones que tenemos al interior del país. La diversidad cultural que nos enriquece parece trabarnos en una imposibilidad de ser iguales entre diversos...”*.

He aquí algunas intuiciones sobre el futuro de la Amazonía sustentadas sobre los más marcados acentos de la historia regional y nacional de los últimos años, y su contextualización en el mundo que adelantamos más arriba. Hagamos un esfuerzo de aproximación premonitoria a ese futuro, por más que, en ocasiones, pueda parecer una quimera.

A. Las distintas Amazonías son un asunto nacional

Todos los países, cuya región amazónica guarda la misma proporción que el Perú con sus respectivas geografías nacionales, se sienten insatisfechos, si no frustrados, del modelo de relaciones con el centro. Prevalece la conciencia de sentirse encerrados entre centro-periferia, civilización-barbarie, adelanto-atraso, que reduce lo amazónico a un apéndice del Perú hegemónico. En el imaginario de todos los países de la cuenca las Amazonías en el sentido completo de su significación, son o potencial de reserva o pesada carga.



Hay que revertir esta imagen y definir de una vez que los problemas amazónicos no son asunto regional. Conseguir que la inagotable diversidad orográfica, fluvial, de especies y sociedades humanas, forme parte del alma y el patrimonio nacional, es un reto, pero un reto ineludible con sello de urgencia. Revelar a la conciencia del ciudadano común, que se trata de una riqueza más que de una rémora, fuerza más que debilidad, como el rey Midas de que nos habla Raimondi que murió de hambre sentado en un banco de oro.

El problema es elegir las estrategias que nos lleven a convencer al Perú de que, solamente desde una asunción de sí mismo en su totalidad diversa, será posible encontrar caminos de paz en la justicia, lograr que desaparezcan las raíces de la violencia atávica de nuestros pueblos.

Las tendencias, en esta misma perspectiva, estarían orientadas a una redefinición del Perú, a pasar de una Amazonía colonizada a una comprensión hermenéutica horizontal para hacernos sentir que somos distintos, aunque diversos.

B. La última reserva mundial de energía

Combustibles fósiles, potencial hidroenergético, en su variedad, son la reserva del futuro. Despunta lo que se está dando en llamar la *“civilización de la biomasa”*, a partir de una nueva percepción de las formas de vida y sus interacciones. Para los países de la cuenca salvaguardar su patrimonio natural y cultural es cuestión de vida o muerte. No es accesorio, trivial o indiferente.

C. La batalla final del nuevo ethos

James Lovelock, en su teoría Gaia, sostiene que el hombre es un ser insignificante (una *“pulga inteligente”*, dice literalmente), *“excesivamente numeroso, predador e irresponsable”*. Habría, según él, que convertir la Amazonía en *“santuario de la biodiversidad”*. Esta guerra ideológica se libra en el mundo entero, pero la batalla final se libraré aquí. Los dos frentes en pugna serían el hombre y la naturaleza. Prevemos que en este combate triunfará el hombre, es decir su relación armónica con el medio, hombre y naturaleza, hábitat y habitante. Es un nuevo ethos



que supone un sistema de valores, usos y costumbres que dignifiquen al ser humano y lo coloquen en el centro del cosmos, pero sin sentirse distinto.

El dualismo maniqueo, de raíz occidental, tiene un exacto reflejo en la caracterización diferenciada y racional entre naturaleza y cultura, patrimonio natural y cultural. Las cosas no existen a plenitud sin que pasen por la conciencia humana, y la conciencia humana no ejerce su potencialidad sin aprehender los objetos.

Ignacy Sachs, sostiene que es preciso insistir *“en asegurar un lugar en el universo también al ser humano, pero no en rebeldía frente a su entorno original; al contrario, rindiéndole los cuidados adecuados, entonces es lícito alterar las dicotomías anteriores para introducir la dimensión del desarrollo, pero no el crecimiento económico que beneficie apenas a una pequeña parte de los habitantes, como lo hemos conocido durante las últimas décadas, sino el desarrollo en su sentido pleno -todo el hombre y todos los hombres”*.

D. La epopeya del conocimiento

No es nuevo; más bien es tan antiguo como el mundo. El poder del conocimiento transforma la realidad y la recrea. Nunca mejor que hoy se demuestra que lo que cambia y hace que el mundo avance es la capacidad de relacionarse con el espacio, penetrando en sus áreas oscuras y sus misterios. La investigación (aunque regida en la mayoría de los casos por epistemes de racionalidad económica) ha logrado avances tecnológicos inimaginables. La aldea global es una de las consecuencias del quiebre de las barreras a través de la comunicación y la cibernética.

En la Amazonía peruana, en todas las Amazonías, en la Gran Amazonía, centenares de pueblos, culturas y lenguas han demostrado que su sabiduría, acumulada a través de milenios de relación profunda y espiritual con el medio, es la única racionalidad posible para tratar adecuadamente a la diversidad biológica sin destruirla. Ahondar en lo que está más allá de lo aparente; comprender el por qué de sus usos y costumbres, entrar en su cosmovisión totalizante, es un camino



difícil pero que, de no seguirlo, nos veríamos privados de un tesoro. En muy poco tiempo se dejaría sentir un empobrecimiento acelerado de la humanidad.

E. No uno sino muchos “desarrollos”

En los últimos años el desarrollo ha provocado en las mayorías empobrecidas y en los pensadores del devenir humano, una seria sospecha de que se trataría de una falacia más, otra perversidad. Occidente ha impuesto modelos que solamente crecen en base al subdesarrollo del hemisferios sur y los estamentos sociales en los mismos países adelantados. La penosa constatación es que, a medida que avanza la modernización, aumentan, como una mancha de petróleo sobre el mar, la masa de los excluidos.

El desarrollo, como sostiene la UNESCO en su reunión de Estocolmo en abril de 1998, está sustentado en la cultura. *“Toda política de desarrollo, dice literalmente, debe ser profundamente sensible a inspirarse en la cultura”*.

La Amazonía será un mundo donde se mostrará descarnadamente el fracaso del neoliberalismo fundamentalista y su capacidad destructiva. Se necesita la fuerza de un ecumenismo, que asuma respetuosamente los ritmos de tiempo, comprensión, capacidad de ilusión y prioridades de otras identidades. Así irán perdiendo vigencia los Estados Nación y emergerá con nuevos bríos las nacionalidades. Una era está acabando, para dejar paso a otra.

F. Cultura y desarrollo, única vía posible

“El desarrollo sostenible y el auge de la cultura dependen mutuamente entre sí”. La Amazonía se convertirá en una demostración palmaria de que la relación entre el hombre y la naturaleza, que supera las tradicionales dicotomías, es el único modo posible de hacer que se paralice la maquinaria del consumo de energía en el mundo y no se agoten los recursos y riquezas que hacen posible la vida.



Por otra parte, entraremos en nuevos paradigmas, como la interculturalidad, la capacidad de vertebrar diferencias incompatibles y hasta antagónicas, el reto de gerenciar las diversidades. Un diálogo plural y tolerante podrá armonizar cultura y desarrollo: *“El respeto por las identidades culturales, la tolerancia por las diferencias culturales en un marco de valores democráticos pluralistas, de equidad socioeconómica y de respeto por la unidad territorial y por la soberanía nacional, son algunos de los requisitos necesarios para una paz duradera y estable”*. Una economía a espaldas de la heterogeneidad cultural, como en el relato de Alegría, representa una serpiente de oro que se venga de la arrogancia.

G. Un nuevo orden político

La estéril racionalidad cartesiana, estéril y solitaria, unida al dualismo grecorromano, han llevado a dialécticas de contraposición enfrentada entre bloques, países, clases, espacios y partidos. La capacidad de asumir la diversidad, característica más destacada del mundo amazónico (diversidad biológica, etnodiversidad, ecodiversidad, genodiversidad) nos llevará a entender que no tiene por qué haber contraposición entre grupos, incluso en el caso que sus ideologías aparezcan polarizadas.

Con frecuencia tratamos las diferencias desde categorías dicotómicas, y no con criterios ni lenguajes holonómicos, capaces de conciliar lo irreconciliable. De un modelo político, donde la eliminación del otro forma parte preferencial el proyecto, pasamos a un modelo de concertación y apertura a lo que los demás puedan enriquecer al conjunto. Lo más absoluto no será mi verdad, sino la composición complementada de las diferencias, como un mosaico multicolor, como un coro polifónico, como las voces y ruidos que llenan el silencio de los bosques.

H. Un nuevo orden económico

En el orden económico, los nuevos elementos que afectan a la economía son:



- a) Nuevas formas de relación con la naturaleza, especialmente en la gestión de los recursos naturales que generan alternativas de ingresos económicos.
- b) Demandas sociales que reclaman la aceleración del crecimiento económico autosostenible, la mejora en la distribución de los ingresos y la ampliación y consolidación de sus articulaciones con las otras regiones del Perú, de la Gran Amazonía y del mundo.
- c) Métodos asociativos de gestión empresarial innovadores, que necesitan ser incentivados y producidos en la región.
- d) Actividades emergentes, especialmente compatibles con las potencialidades de la región, como el ecoturismo, la bioindustria, sistemas agroforestales, gestión de bosques de manejo, métodos avanzados de extractivismo, etc.

No hace falta ser adivino para prever que el futuro cercano mirará con especial predilección a este espacio viviente, donde perduran sobre la destrucción miríadas de especies, decenas de etnias y grupos humanos que resisten acorazados en sus lenguas y culturas y son el resultado de una amorosa comunión con la naturaleza que les envuelve.

Tal vez el Perú oficial, hoy incompleto, vacío, que mira nostálgico al pasado, y cuyos amautas, centros de estudios académicos o de investigación, como esta Universidad que hoy me acoge, medios de comunicación, partidos políticos, e inversionistas, no han tenido el coraje de mirar a esta realidad transformadora que es también suya, se reconozca en ella, se descubra gozoso y se eche a andar hacia el futuro reconciliado consigo mismo y, como Lázaro, resucitado.

Referencias bibliográficas

Alegría, C. 1973. *La serpiente de oro*. Lima: Eds. PEISA. Cap. XVI, pp. 166-172.



Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente. 1992. *Amazonía sin mitos*. Edit. BID-PNUD-TCA. pp.328.

Bello, G. 1982. *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1997 p. 54; L'au-delà du verset. *Lectures et discours talmudiques*, Paris: Minuit. p. 233;

Bello, G. 1974. "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas"; *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI.

Bello, G. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.

Browning, L.A. 1995. *Al futuro desde la experiencia. Los pueblos indígenas y el manejo del medio ambiente*. Quito: Abya-Yala.

Buarque de Holanda, S. Visao do Paraíso. Os motivos edenicos no descobrimento e colonizacao do Brasil. Segunda edicao. Companhia Sao Paulo: Editora Nacional, 1969. Colec. Brasileira, vol. 333.

Constitución Política del Perú. 1993. Edición Oficial del Congreso de la República. Art. 19.

Damasio, A. R. 1996. *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Derrida, J. 1989. "Violencia y metafísica (ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

Durston, J. Los pueblos indígenas y la modernidad. Revista de la CEPAL, 51, diciembre de 1993; GLASER, Emmanuel. *Le nouvel ordre international*. Paris: Hachette Littératures, 1998. pp. 105-107.

Fukuyama, F. 1999. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992.

Gandía, E. 1929. *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Bs. Aires/Madrid: Editores Juan Roldán y Cía.



García, P. 1991. *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Archivos de Historia Andina, 12. Cuzco: Edit. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991. pp. 289-304.

García, J. 1994. "La Amazonía el enigma de una esfinge" en, *Amazonía: en busca de su palabra*. Iquitos: IIAP. pp.7-9.

García, J. 1996. "Los pueblos indígenas de América Latina y su relación con el medio ambiente", en *Ecoteología: una perspectiva desde san Agustín*. Serie In Antiquis Nova, México: OALA. pp. 11-29.

Glaser. *Op.cit.* p. 109; DUVE, Christian de. *Polvo vital. El origen y evolución de la vida en la Tierra*. Santa Fe de Bogotá: Norma, 1999;

Hammen, C. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukana de la Amazonía colombiana*. 2a ed. Bogotá: Edit. Tropembos.

Hobsbawn, E. 1998. *Historia del siglo xx*. Barcelona: Crítica, xix, p.p. 552.

Mariategui, J.C. 1979. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas (Venezuela): Ed. Biblioteca Ayacucho, 1979. pp. 133-134; BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. 6ta. ed. Lima: Ed. Universitaria. Tomo XI, pp. 110-118 donde se refiere a distintas expediciones por la Región. Tomo X, PP. 310-320 donde se refiere a la extracción del caucho.

Mendes, A; Sachs, I. 1997. *La inserción de la Amazonía en el mundo*. Separata (Conferencia Internacional Amazonía 21. Una agenda para un mundo sostenible. Brasil 23-26 de noviembre).

Morín, E. 1993. *El método. La naturaleza de la naturaleza*. 4 ed. Madrid: CATEDRA. T.I. pp. 22, 35, 39, 173.

OIT. *Convenio No 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. 9a ed. 1997.

PNUD. *Informe sobre el desarrollo humano*. Madrid: Mundi-Prensa Libros, 1995.



Pinelo, A. de León. 1943. *El Paraíso en el Nuevo Mundo, Comentario Apologético. Historia Natural y Peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano.* Lima. Primera edición de la obra escrita entre 1650 y 1655 realizada por Raúl Porras Barrenechea bajo los auspicios de la Comisión del IV Centenario del Descubrimiento del Río Amazonas de la República del Perú.

Porras, R. 1961. *Presencia del Perú en la Amazonía.* s/ed. Lima. 42 pág.

Raimondi, A. 1942. *Apuntes de la provincia litoral de Loreto;* Publicado por Mons. Claudio Bravo Morán. Iquitos. 160 pág. *El Perú Tomo I.* Lima: Imprenta del Estado, 1876.

Ribeiro, D. 1991. *O povo brasileiro.* Sao Paulo. Facultad de Educacao de la USP.

Touraine, A. 1997. *¿Podremos vivir juntos?* Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica. pp. 153-159.

Ugarteche, O. 1998. *La arqueología de la modernidad.* Lima: DESCO. pp. 229-230.

UNESCO. *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo.* Paris, 1996. pág. 155.

UNESCO. *Plan de acción sobre políticas culturales para el desarrollo: El Poder de la Cultura.* Estocolmo, abril de 1998.

Vargas, M. 1996. *La utopía arcaica : José María Arguedas y las ficciones del indigenismo.* México: Fondo de Cultura Económica. pp.57-82.

Werlich, D.P. 1968. *The Conquest and Settlement of the Peruvian Montaña.* University of Minnesota, Ph. D. pp. 324 y ss.



82 Una mirada al mundo rural amazónico



4

La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde Neo - liberal y dieta Bosquesina⁷

Jorge Gasché Suess

• Nacido en Suiza, vive en la Amazonía peruana desde 1977. Estudió derecho, lenguas eslavas e historia en la Universidad de Basilea y eslavística, antropología y lingüística en la Universidad de la Sorbona y en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Hasta el año 2005 fue integrante del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Desde 1997 es investigador y asesor de la Dirección del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP) con sede en Iquitos. Ha trabajado en el campo de la lingüística descriptiva de las lenguas amerindias, la socio-lingüística, la retórica indígena y la etnoecología. También ha trabajado, desde 1985, en el ámbito de la educación intercultural bilingüe, la conceptualización curricular y la elaboración de cursos y material pedagógico intercultural bilingüe. Ha cooperado con la confederación indígena amazónica del Perú (AIDSESEP) de 1985 a 1997 (luego con maestros indígenas en México y Brasil), realizando trabajo organizativo en la cuenca del río Ampiyacu con los pueblos indígenas Bora, Huitoto y Ocaina. Los últimos años se ha dedicado a la conceptualización de la sociedad bosquesina.

⁷ Este artículo se basa en una conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá en el marco de la "Cátedra Jorge Eliécer Gaitán", el 13 de marzo de 2010.



“Haya de la Torre reconoció que las ciencias sociales operan a manera de luces de camino, faros que alumbran la realidad, pero que urge, de la mano con ellas, descender alertas al hondón dramático del pueblo, al encuentro de sus intimidades invioladas, a fin de recoger devotamente anhelos, reivindicaciones, desengaños y dolores, protestas y rabias”
(I. Campos 1988: I. 90).

“...si tenemos a manos el problema agrario en nuestro territorio, de acuerdo con nuestro medio, no vamos a empezar a resolverlo haciendo uso de la historia genérica universal, sino que traeremos a este recinto <el parlamento> el análisis de las aristas esenciales de ese problema. No podremos entonces menospreciar, ..., el estudio de esos hechos que se llaman arquetipos. Porque no sólo su observación sino su análisis por la inducción nos permitirá llegar a las conclusiones que resuelven el problema.”
(Jorge Eliécer Gaitán: 2002, 70).⁸

El análisis de las raíces de los conflictos sociales que se han acumulado en la Amazonía (y en todo el Perú) en los últimos años – en las “protestas y rabias” que evoca el sensible y clarividente Haya de La Torre – y que han tornado trágicos en el sonado caso de Bagua, se refiere a la época del Gobierno de Alan García. Se trató, entonces, además, de mostrar la contradicción entre la política de un presidente aprista con las doctrinas políticas y fundamentos éticos del fundador del APRA, Haya de la Torre. En la medida en que este partido sigue existiendo, la evidencia de estas contradicciones debe hacer reflexionar a todo un grupo de líderes políticos del país, y, sobre todo, en la Amazonía. Observamos que los conflictos sociales no han disminuido (más bien han aumentado) desde que el nuevo Presidente de la República accedió al poder. Por esta razón

⁸ Estas citas de dos renombrados líderes y pensadores políticos latino-americanos, un peruano (el fundador del APRA, del cual se reivindicaba el anterior Presidente de la República!) y un colombiano, nos ilustran la conciencia que estos responsables políticos tenían de la necesidad de fundar su acción política en el conocimiento y la comprensión de la realidad nacional, situada en el *tiempo* y el *espacio* (Haya de la Torre), – y, en particular, en el conocimiento y la comprensión, que procuran las ciencias sociales. Las creencias ideológicas neo-liberales, implícitas en las doctrinas económicas que aplican los gobiernos actuales de turno, tanto en el Perú como en países amazónicos vecinos, no son más que un mísero disfraz de la ignorancia motivada por la conchudez y el gusto del ejercicio de la dominación que denunciamos en este texto.



nos parece que siguen válidas las críticas a la política neo-liberal y sus fundamentos analíticos e interpretativos de la sociedad rural amazónica en su conjunto, lo que justifica la presente publicación.

Además, siendo países amazónicos vecinos como Colombia, Ecuador y Brasil sometidos a esta misma clase de políticas, el interés de este análisis se extiende, por el carácter arquetípico – para retomar un término de J.E. Gaitán –de los conceptos que maneja, a las clases políticas de estos países.

En todos estos países y en el Perú existen movimientos populares que contestan y se resisten a esta política que impone proyectos de desarrollo y de explotación de recursos naturales, mineros, peroleros etc. que afectan la salud y el bienestar social de las comunidades implicadas y que, en gran parte, tienen organizaciones que defienden alternativas de desarrollo que corresponden a un “desarrollo propio”, como lo exige el Convenio 169 de la OIT, pero cuyas propuestas los gobiernos no están dispuestos a aceptar. De ahí que nociones como “diálogo” y “negociación”, en la realidad, son vacíos de sentido práctico y sólo sirven de ejercicios retóricos para tratar de manipular a los interlocutores para que se sometan a los imperativos económicos de la política neo-liberal. Un elemento constitutivo de esta manipulación es la *seducción* con promesas de dinero, como si este elemento fuera el único factor de bienestar en las comunidades rurales amazónicas.⁹

Las actualmente tan animadamente discutidas “consultas” a las comunidades¹⁰ no tendrán ningún sustento social real, mientras que, por un lado, los problemas del *sentido práctico* (opuesto al *sentido lexical*, ver: Gasché & Vela 2012 tomo I) para las comunidades de los términos usados por los consultores no sean aclarados y resueltos y mientras los consultores no se enteren y tomen en cuenta los *valores sociales bosquesinos* que, precisamente, no tienen medios de expresión castellana en las comunidades educadas en valores cristianos y civiles,

9 En los dos tomos de la obra “Sociedad Bosquesina”, publicada por el IIAP, hemos analizado las razones de falta de intercomprensión entre actores urbanos y bosquesinos y las condiciones que permitirían crearla. También presentamos allí una interpretación de la manera en que el bosquesino comprende el dinero y sus funciones.

10 Se trata de discusiones mayormente centradas sobre la formulación de la ley de consulta y de su reglamento, cuando la experiencia diaria nos muestra que las leyes “otorgad(a)s por el Estado no son más que pedazos de papel”, como afirma Hernando de Soto en relación a los títulos de propiedad colectiva otorgados por el Estado (ver citación más abajo).



pues, en las escuelas bosquesinas estos valores sociales “propios” no son tratados explícitamente con los términos castellanos adecuados. No tener las palabras castellanas adecuadas para expresar los valores sociales bosquesinos – a pesar de que sustentan las actividades prácticas en la vida diaria! – es un claro indicador de la situación de dominación/sumisión en la que las comunidades bosquesinas viven. Lo trágico de esta situación es que, aún en sus discursos reivindicativos están – con pocas excepciones¹¹ – limitadas a usar el lenguaje dominante que excluye una argumentación con los valores sociales propios, para los que carecen de las palabras adecuadas. Sólo si estos valores se toman en cuenta en las consultas, los comuneros podrán decidir, cuáles de ellos deciden mantener, modificar o abandonar, es decir, tomar decisiones basadas con expresiones castellanas que incluyan su visión del futuro de su tipo de sociedad y de los valores que lo sustentan.

Es esta falta de intercomprensión intersocietal y la contradicción entre valores y aspiraciones “auténticas” bosquesinas y decisiones políticas de índole neo-liberal la que han producido en el Perú los eventos dramáticos de junio del año 2009 en la región de Bagua, donde murieron 24 policías y 9 indígenas awajún y huampis. De esta contradicción y del enfrentamiento – que no excluye la represión violenta,¹² – es menester hablar si queremos comprender las relaciones sociales y su dinámica que vinculan la sociedad bosquesina a la sociedad envolvente, dominante, nacional y sus esferas de poder económico y político ligadas a los intereses económicos transnacionales.

Cuando hablo de *sociedad bosquesina* (Gasché & Vela 2012, Gasché & Echeverri 2004) me refiero a la sociedad amazónica rural (específicamente de la Selva Baja) que abarca tanto los pueblos indígenas como las comunidades mestizas, ribereñas, caboclas (o como se las quiera llamar), exceptuando a los colonos de reciente inmigración (por ejemplo, a los Israelitas). Mi hipótesis – que he expuesto en cursos de maestría de la UNAP y discutido desde varios años en diferentes seminarios de la Universidad Nacional de Colombia en la sede de Leticia, así como en talleres con maestros awajún y de Chiapas – es que las comunidades

11 Ver, por ejemplo, el Anexo al tomo II de Gasché & Vela 2012.

12 “La política es también amor, ternura; es lazo que ata, hermandad que sobrevive; es renunciamiento a las sensualidades <la concupiscencia capitalista>; conducta heroica, capacidad de inmolación y empresa generosa de servicio público” (V. R. Haya de la Torre, según I. Campos 1988, l. 92).



amazónicas pertenecen a un tipo de sociedad con características y cualidades genéricas comunes y que las configuraciones locales, observables en las comunidades, son variantes de ese tipo de sociedad, cuyas características específicas – inclusive las tradiciones étnicas – habrá que estudiar y precisar en cada caso. Por eso hablamos de “sociodiversidad” en la población amazónica: *diversidad* pero al interior de un *tipo* de sociedad. Este tipo de sociedad *sui generis* aparece con toda claridad cuando contrastamos los rasgos genéricos de la sociedad bosquesina con los rasgos genéricos de la sociedad urbana económicamente capitalista y neo-liberal (tomando ésta también en sus características típicas, siguiendo un enfoque analítico e interpretativo iniciado por Karl Marx y Max Weber, ver: Gasché & Vela 2012).

Con mis palabras introductorias, que oponen la sociedad bosquesina a la sociedad urbana y nacional dominante, he anunciado el color de mi discurso y, por eso, se me puede reprochar, en el medio universitario, de no atenerme a una supuesta objetividad y neutralidad científica (como, por ejemplo, la recomienda Max Weber). Este debate, de mi punto de vista, ha caducado desde hace 40 años, y uno de los sociólogos colombianos más eminentes, el finado Orlando Fals Borda, fue de los primeros en preguntar: “¿para quién escribe y trabaja el científico social?” y en contraponer a la ciencia académica una ciencia popular, que tiene su propio valor y función sociales, generalmente ignorados o despreciados y folklorizados por los investigadores académicos. Mientras tanto, este “conocimiento tradicional”¹³, como se suele decir, se ha vuelto un tema de investigación de moda y la “cosmovisión indígena” una obsesión para tesis. Mitos y leyendas parecen ser la llave para entender a los indígenas y los bosquesinos en general. Con esta pretensión, las ciencias sociales – igual que los desarrollistas – reducen la realidad bosquesina a lo que la gente dice, a los discursos que los bosquesinos pronuncian ante el encuestador o el promotor rural; cuando este **discurso** es sólo una de las caras de la realidad bosquesina, cuya forma y contenido, además, está inducida por las preguntas del encuestador o promotor – causando así un efecto de espejo: uno entiende y comprende lo que ya sabe –.

La otra cara de la realidad bosquesina es lo que el bosquesino **hace** en su vida cotidiana y en relación a lo cual el discurso toma su valor *real*.

13 Sobre la aclaración de esta noción, ver: [Gasché 2009]



Gesto y palabra, actividades y discursos forman una unidad dialéctica y constituyen, en su unidad, la realidad compleja que plantea el reto a nuestra capacidad de comprensión. Esta creencia en el valor real de la palabra, esta creencia en que la palabra del bosquesino expresa toda su realidad es lo que podemos llamar el *fetichismo de la palabra* al que adhieren tanto los tecnócratas como un gran número de científicos sociales. Este fetichismo de la palabra nos vuelve ciegos frente a los hechos observables en las actividades. Para escuchar los discursos bosquesinos hacemos una asamblea comunal o visitamos las casas de una comunidad con nuestro cuaderno, lápiz y grabadora. En uno o dos días, máximo semanas, pensamos haber escuchado lo suficiente para saber y comprender (ya que, generalmente, lo que así aprendemos es lo que ya, de alguna manera, sabíamos; con este método no descubrimos nada nuevo, sólo confirmamos ideas preconcebidas). Observar las actividades en la vida bosquesina diaria toma tiempo y exige convivencia íntima con la gente y relaciones de confianza basadas en la reciprocidad, la generosidad y el inter-aprendizaje que son valores sociales bosquesinos que tenemos que practicar si queremos integrarnos en la vida diaria de una comunidad. Desde luego, un trabajo de campo que sólo prevé encuestas o asambleas puede ser corto y es más económico, en comparación con un trabajo de campo que prevé observar el actuar bosquesino a través de una larga estadía de convivencia.¹⁴ Sólo cuando logramos comparar

14 Una de las razones importantes que impiden a los antropólogos investigadores peruanos estas largas estadías en convivencia con las comunidades y la observación de las conductas diarias de los comuneros es que una institución como el IIAP está sometida a las reglas financieras del Ministerio de Economía que sólo permite pagar viáticos por 15 días (salvo que el investigador transfiera su lugar de trabajo a la comunidad, lo que no le es posible por tener hijos en edad escolar en la ciudad y causarle dobles gastos, en la ciudad y en la comunidad). Vemos ahí la inadecuación de las reglas administrativas estatales a la necesidad de investigar y comprender la realidad bosquesina, a fin de contribuir a la intercomprensión intersocietal entre la sociedad urbana y bosquesina. El Estado debe concebir reglas financieras administrativas que obedecen a las exigencias de la investigación científica socio-cultural, cuyo ejercicio exige un manejo distinto de los fondos que los "proyectos de desarrollo" y las actividades administrativas de los funcionarios. Otros organismos financieros repugnan a remunerar a un investigador por largas permanencias en el campo y se limitan a fomentar la "talleritis" (sin que los "facilitadores" tengan la debida capacidad de comprensión de sus interlocutores bosquesinos); la formación de un capital humano con mayor comprensión de la realidad socio-cultural amazónica no es su prioridad. Desde luego, el Estado y los organismos financieros tienen una gran responsabilidad en la ignorancia que reina en las élites nacionales respecto a la realidad socio-cultural bosquesina. Los antropólogos extranjeros que vemos llegar a Iquitos, en cambio, benefician de la confianza necesaria de sus instituciones científicas que les financian largos períodos de trabajo en el bosque, y son ellos los que, por su larga convivencia, más "conocen" a la sociedad bosquesina y sus variantes indígenas, con el inconveniente que deben responder a exigencias académicas que les imponen el uso de un lenguaje "profesional" que nos es accesible ni a los bosquesinos mismos, ni a los políticos, otros decididores y promotores, además de publicar sus resultados en la lengua de su país que mayormente no es el castellano. La obra Sociedad Bosquesina (Gasché & Vela 3012) pretende remediar a estos defectos.



las actividades observadas con los discursos escuchados y dirigidos a visitantes foráneos, comprendemos que estos discursos persiguen fines muy específicos en función de lo que el bosquesino quiere conseguir del visitante y que su manera de actuar en la vida diaria no corresponde a lo que este discurso permitía esperar.

Doy un ejemplo que nos va a llevar al centro de nuestra reflexión:

Un tema que, hasta hoy en día, es tocado por casi todos los bosquesinos frente a visitantes exteriores, sea en asambleas, sea en conversaciones particulares es el de la “pobreza”: “somos pobres, carecemos de ropa, de cuadernos, de dinero para comprar nuestros jabón, sal, azúcar, aceite, pilas etc., el gobierno no nos ayuda, no tenemos crédito, no nos dan préstamo, somos los olvidados del Estado.” Este discurso nos hace pensar que, por ser pobre, como dice, esta gente vive infeliz y deprimida, frustrada. Pero si participamos en la vida diaria y estamos atentos a las conductas de la gente, nos sorprendemos rápidamente porque tal infelicidad no existe y, al contrario, la gente vive alegre, trabaja con gusto y aprovecha plazeramente los momentos de reposo. Además, las oportunidades para ganar más dinero, cuando se presentan, no son siempre aprovechadas. En una comunidad hemos visto 13 piscigranjas en parte terminadas en parte a medio hacer como consecuencia de una inversión gubernamental en proyectos de desarrollo (FONCODES). A 40 minutos de la comunidad en pequepeque¹⁵ hay una ciudad pequeña que ofrece un mercado donde diariamente se podría vender pescado. El dinero, desde luego, está al alcance de la mano, pero a los comuneros no les interesa, o mejor dicho, no están motivados a dedicarse a la crianza de peces, y eso, a pesar de que el rendimiento de la pesca en el río ha disminuido a consecuencia de la entrada de pescadores comerciales con redes y congeladoras. Un indígena Ocaina, al que pregunté si no quería trabajar en una obra pública financiada por la municipalidad y ganar sus jornales, ya que siempre se quejaba de no tener el dinero para cuidar la salud de su señora, me contestó: “No, don Jorge, qué voy a trabajar de las 6 a medio día y de las dos de la tarde hasta anochecer, cargando palos o cemento sin descansar bajo el mando de un capataz!

15 Medio de transporte habitual en la zona rural amazónica, consistente en una canoa o bote al que se le equipa con un motor estacionario de baja cilindrada, característico por su larga “cola” (eje o rotor de la hélice) y por el sonido que emite. El nombre común es onomatopeya de este sonido característico. N del Ed.



Eso no me conviene.” Falta dinero; el bosquesino quiere tener más dinero (y así siempre nos lo dice), pero, en los hechos, vemos que no está dispuesto a cualquier trabajo para ganar más dinero. Digo “el bosquesino” en general, pues los ejemplos podrían ser multiplicados sin fin. Como dije en otro trabajo: “Si Ud. visita cualquier comunidad amazónica, puede escarbar en la memoria de la gente de cuántos proyectos de desarrollo ha beneficiado en los últimos 10, 20 o 30 años y descubrirá que la Amazonía es un campo de ruina de proyectos Gasche 2006).” Y cada proyecto tenía el propósito de aumentar los ingresos de la población y de combatir así la famosa “pobreza”.

Desde nuestro punto de vista urbano, los bosquesinos son pobres, y ellos mismos, cuando nos hablan, lo dicen, pero, en los hechos, no actúan como deberían actuar los pobres frente a nuevas fuentes de ingresos. Si es así, concluimos que, **en los hechos, los bosquesinos no son pobres**, en el sentido que nosotros damos a esta palabra y a pesar de que ellos dicen ser pobres. Esta afirmación más bien les sirve para atraer a la comunidad financiamiento e insumos, que saben aprovechar mientras que un proyecto dure; y cuando, con el final del proyecto, este flujo se estanca, las actividades iniciadas las abandonan aunque puedan ser fuentes de nuevos ingresos. **Los bosquesinos no son pobres, pero, sí, están expuestos a la escasez de dinero** – lo que no es lo mismo –. Los proyectos de desarrollo, en el fondo, siempre han funcionado como una forma de *subvención* o *beneficencia*, aun cuando ésta no haya sido totalmente gratis, pues ha implicado hasta cierto punto la participación activa de comuneros, pero una participación pasajera que sólo duraba hasta que terminase la subvención.

La noción de pobreza no es una noción bosquesina¹⁶, pero fue adoptada por los bosquesinos para aprovechar el paternalismo del Estado y ciertas ONGs. Al mismo tiempo, la pobreza es una noción que utilizan el Estado y las ONGs para justificar sus proyectos que pretenden remediarla y fomentar el desarrollo y el progreso, siempre medidos en términos de aumento

16 Los Huitoto que hablan su lengua traducen *duerede* con “ser pobre”, pero el sentido de esta palabra no corresponde a lo que nosotros entendemos por “pobreza” (en dinero y bienes materiales), sino más bien a la situación de una persona que carece de padre, madre o marido, que es huérfana, que no tiene apoyo en sus actividades productivas y quehaceres diarias, a la que falta el sustento afectivo cuando está enfermo etc., es decir, a la falta de relaciones sociales que aseguran su bienestar. Un poco en el sentido que damos a la palabra cuando decimos “¡Ay, pobrecito!”, cuando vemos a un niño triste.



de los ingresos monetarios y de mayor consumo de bienes industriales. La pobreza tiene la ventaja de tener una connotación humanística de sensibilidad social (todo el mundo parece de acuerdo con que hay que erradicar la pobreza en el mundo), cuando, en el fondo, sólo se trata de ampliar el mercado para las empresas privadas y sus mayores ganancias.

Si, como dijimos, los bosquesinos, en los hechos, no son pobres, entonces tenemos que admitir que tienen un estándar de vida satisfactorio, y su bienestar está asegurado con medios que no son los mismos que en la ciudad, – ni cuantitativa, ni cualitativamente –. De hecho, en todas las comunidades bosquesinas observamos que la gente tiene vivienda, come todos los días por lo menos dos veces, se viste, va a la escuela, trabaja en grupos y a su ritmo, se visita, tiene vida social placentera, hace sus compras en la ciudad cercana (“cuando hay”), en fin, satisface todas las *necesidades humanas ontológicas* (ver: Gasché & Vela 2012, tomo II) – y algunas mejor que nosotros en la ciudad –, y eso, a pesar de que tiene ingresos modestos y un consumo modesto de bienes industriales. El bajo consumo mercantil no es causa de *infelicidad*, ya que se trata sólo de eventuales *deseos* no satisfechos (y los deseos humanos siempre son fantasiosos e ilimitados), no se trata de *necesidades* no satisfechas. Y esta afirmación nuestra, nuevamente, contradice el discurso urbano de los desarrollistas y estadistas que pretenden que el bosquesino no satisface sus necesidades porque no consume igual que un ciudadano urbano.

La tenacidad de esta ignorancia se explica, por un lado, por la visión unitaria “primitiva” que estas élites tienen del ser humano y no aceptan que el hombre es socio-culturalmente diverso y que en su propio país existe esta diversidad, y, por el otro lado, por la convicción que tienen de que *su* sociedad urbana es el modelo del progreso universal que los “atrasados” del país deben imitar. La diversidad, entonces, reaparece en el vocabulario desarrollista urbano, pero con los términos exclusivamente negativos de “atraso”, “pobreza”, “extrema pobreza”, “sub-desarrollo” (aunque a veces – pero por boca no más – se parece valorar la diversidad cultural como una “riqueza”, sobre todo cuando se la contempla desde el punto de vista comercial y folklórico, como fuente de ingresos del turismo). Así mismo, la falta de afán del bosquesino de ganar más dinero, su resistencia a disciplinas laborales nuevas fomentadas por los proyectos



y su felicidad con la libertad laboral, con el gozo de la solidaridad y con un consumo material modesto, pero ocasionalmente suntuoso, inspira a las élites urbanas apreciaciones negativas cuando califican las conductas bosquesinas como ociosas, haraganas, ignorantes, faltas de educación etc. Parece que en Colombia estos discursos negativos se han matizado algo desde la reforma constitucional de 1991, y valorar lo indígena ahora se ha vuelto lo "políticamente correcto".

Esta visión peruana puramente negativa de la sociedad bosquesina es, a primera vista y para quien tiene una mínima formación pedagógica, un pésimo fundamento para la cooperación en proyectos de desarrollo. ¿Qué diálogo constructivo puede haber entre un bosquesino, que mistifica el conocimiento del ingeniero, y un ingeniero, que desprecia al bosquesino, ignorando sus valores positivos y sus criterios de bienestar? Una acción conjunta, productiva, sólo puede desarrollarse si ésta se fundamenta en las calidades positivas de cada actor. Mientras que ignoramos los valores positivos de la sociedad bosquesina, no puede haber diálogo e interacción constructiva, no puede haber la comprensión mutua necesaria para motivar acciones en común. Cualquier maestro sabe que el desarrollo del niño que él fomenta debe partir del potencial positivo que el niño trae a la escuela: las competencias, habilidades y conocimientos ya adquiridos en la edad pre-escolar, en la familia y la comunidad. Todo proyecto de desarrollo también es un proyecto pedagógico, que debe construirse sobre lo positivo que aporta cada actor. Un interlocutor despreciado es un interlocutor inútil, del cual no se puede esperar nada constructivo.

El reto, desde luego, parece ser: diagnosticar los rasgos positivos de la sociedad bosquesina y comprender la lógica de vida subjetiva del bosquesino, es decir, comprender las motivaciones, acciones, operaciones, finalidades y priorizaciones que animan al bosquesino en sus actividades. Sólo si, de esta manera, hacemos *nuestra* la racionalidad bosquesina, comprendiéndola mediante la observación, la intuición empática y la imaginación sociológica, el bosquesino nos aparecerá como un ser tan lógico y racional como el ciudadano urbano, aunque guiado y motivado por razones distintas de las nuestras, urbanas.

Todo el problema reside, entonces, en identificar estas razones o principios distintos que motivan y orientan las actividades del bosquesino.



Les voy a presentar un resumen de estos principios, no con la intención de afirmar verdades, sino, más bien, a título de hipótesis para investigadores que van al campo y pueden verificar si lo que digo corresponde a conductas reales observables de los comuneros con los que conviven. Claro está que, desde mi punto de vista, puedo sostener lo que afirmo con las observaciones objetivas correspondientes¹⁷, pero, por haber recibido varias veces objeciones que me acusaban de idealizar un tipo de sociedad que ya no existe, he tenido que comprender que para alguien que sólo ha vivido en la ciudad y que no ha experimentado la convivencia en una comunidad amazónica, los valores sociales bosquesinos no tienen ninguna consistencia o plausibilidad por no corresponder a vivencias experimentadas en la ciudad. Entonces ¡acepten mis planteamientos como hipótesis, y vayan a verificarlas en las comunidades (pero en posición de conviviente, observador y aprendiz!).

Los principios que hemos podido detectar e identificar, a través de nuestras investigaciones en el campo, como fundamentos de la lógica de vida subjetiva de los bosquesinos, es decir, como criterios que orientan sus actividades, son los siguientes. Para resumir aquí estos planteamientos debo simplificarlos al extremo y reducirlos a lo esencial, dejando de lado los matices debidos a variaciones locales que relativizarían mis afirmaciones. La obra "Sociedad Bosquesina" (Gasché & Vela 2012) ilustra nuestra argumentación detalladamente y con la descripción de situaciones reales observadas. En esta obra definimos la *identidad bosquesina* con el conjunto de los valores sociales bosquesinos que podemos comprender observado las conductas bosquesinas dentro de sus relaciones sociales; es decir, damos a la noción de *identidad* un contenido concreto, real.

1. Las condiciones de la coresidencia: La comunidad bosquesina es el lugar y espacio que enmarca a todos los comuneros en las condiciones objetivas de relaciones sociales de *coresidencia*, *parentesco*, *compadrazgo*, *vecindad* y *amistad*. Con eso sólo decimos que todos los comuneros están relacionados *a priori* entre ellos por distintos lazos sociales formalmente, objetivamente, reconocidos. No decimos nada todavía sobre los valores sociales que implican estas diversas relaciones sociales y que están arraigados en la subjetividad

17 Eso es lo que hacemos precisamente en la obra "Sociedad Bosquesina".



de los comuneros. La coresidencia en una comunidad hace que las relaciones sociales entre todos los miembros sean *personales* y no *impersonales* o *funcionales* como las que prevalecen en la ciudad (ver mayores precisiones e ilustraciones en: Gasché y Vela 2012, tomo II).

2. **La unidad doméstica y la tendencia anárquica:** La comunidad se compone de sus *unidades domésticas* (que generalmente son más amplias de lo que comúnmente llamamos "familia", en el sentido de familia nuclear) y cada unidad doméstica es *autónoma* y *libre* de organizar sus actividades. Nadie puede dar una orden o querer imponer su voluntad a un miembro de otra unidad doméstica. El respeto absoluto de la libertad de decisión reina entre los miembros de diferentes unidades domésticas. Podemos decir que cada unidad doméstica actúa a su antojo, a su gusto. Por eso podemos hablar de una *tendencia anárquica* (para retomar una idea de M. Sahllins [1983]) en el seno de la comunidad bosquesina. Reconocer esta autonomía, libertad y tendencia anárquica nos explica una serie de fenómenos que de otra manera nos quedarían incomprensibles.

3. **El equilibrio altruista por medio de la solidaridad grupal:** Sin embargo, esta tendencia anárquica está matizada por los lazos de *solidaridad*, basados en los valores de *reciprocidad* y *generosidad*, que vinculan varias unidades domésticas entre ellas formando lo que llamamos un "*grupo de solidaridad*". Estos lazos de solidaridad se sustentan generalmente en relaciones de parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad y se manifiestan en el compartir de alimentos (hablamos entonces de *solidaridad distributiva*), en la cooperación (a través de "mingas" etc., la *solidaridad laboral*) y en la concelebración de fiestas (la *solidaridad ceremonial*). Son estos lazos de solidaridad los que significan compromisos de una unidad doméstica con un grupo de otras unidades domésticas, y, por lo tanto, hacen que cada unidad doméstica tiene que tomar en cuenta las expectativas que otras unidades domésticas tienen en cuanto al cumplimiento de la reciprocidad o generosidad en el intercambio de comida, servicios laborales y cooperaciones ceremoniales. El *auto-centrismo* de las unidades domésticas, debido a la autonomía y libertad absolutas, tiene un contra-peso de *altruismo grupal* en los lazos de solidaridad. La tendencia anárquica la moderan las relaciones de solidaridad que vuelven las unidades domésticas interdependientes. En el seno de la



unidad doméstica rigen *relaciones jerárquicas* entre los miembros pertenecientes a diferentes generaciones (respeto de los ancianos, autoridad de los padres sobre los hijos); pero dentro de los grupos de solidaridad rigen relaciones horizontales de igual a igual, con excepción de eventuales jerarquías indígenas vinculadas a estatus rituales y a prácticas de la solidaridad ceremonial; pero estas jerarquías indígenas nunca confieren una autoridad de mando, sólo instauran relaciones de respeto y complementariedad funcional.

4. **La solidaridad comunal problemática:** Sin embargo, la interdependencia solidaria dentro de un grupo de unidades domésticas nunca abarca toda la comunidad (salvo que ésta no tenga más de 5 a 8 casas). En el seno de una comunidad, al contrario, se observan generalmente varios grupos de solidaridad que, entre ellos, están en relaciones dinámicas entre entendimiento y conflicto, cooperación y competición. La supuesta *unidad comunal*, pregonada por tantos “proyectos comunales” inspirados por una ideología colectivista y, desde luego, fracasados, – esta unidad comunal no existe. Lo que existe son grupos de solidaridad de variables configuraciones que comparten, cooperan y concelebran fiestas. Lo que podríamos llamar “*solidaridad comunal*” es algo incipiente o más o menos desarrollado desde que se formalizaron en el Perú las comunidades bosquesinas en los años 70, y que tiene dificultades en realizarse frente a la libertad y autonomía de las unidades domésticas y frente a los lazos de solidaridad grupal. De eso tenemos la prueba en la eficiencia muy relativa de las decisiones tomadas en asamblea comunal, ya que las unidades domésticas se sienten libres de acatarlas o no, y eso aun cuando la comunidad quiere multar el desacato con una suma de dinero.

5. **La unidad sociológica entre seres humanos y seres de la naturaleza:** Un rasgo sobresaliente de la sociedad bosquesina es que las relaciones de solidaridad, expresadas en el lenguaje del parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad, no sólo abarcan a los seres humanos sino también a los seres de la naturaleza: ciertos árboles, colpas (salados), cochas y pozos en las quebradas tienen “madre”, los animales tienen “dueño”, son los hijos de su “padre”, al que hay que pedir que los “suelte” para la alimentación de la familia



del cazador o para la celebración de una fiesta. El bosquesino se dirige a estos seres con términos de parentesco, indicando así que son miembros de su parentela, de su sociedad. Para cazar hay que pedir permiso y hacer ofrendas – la Gente del Centro (huitoto, bora y ocaina) ofrece ampiri (pasta de tabaco) y polvo de coca. Se reconoce el deber de reciprocidad frente a los seres de la naturaleza. Por tener dueño los recursos naturales, el que los aprovecha se vuelve deudor. Y como, en los hechos, no puede devolver nada (lo que no excluye que lo devuelva “simbólicamente” por medio de discursos y gestos rituales), por lo menos debe limitar su aprovechamiento: no cazar demasiados animales, sino sólo los necesarios para su familia. Exagerar y aprovechar demasiado trae un castigo: el cazador o un miembro de su familia será afectado por una enfermedad o muere; es eso la consecuencia de la rabia del dueño de los animales. Que estos mecanismos de reciprocidad con los seres de la naturaleza y de auto-limitación en su aprovechamiento hoy en día están debilitados y fácilmente desobedecidos por el afán de extraer grandes cantidades para su comercialización – que se trate de carne de monte, de madera, de hoja de irapay etc. – es decir, por el deseo de ganar grandes sumas de dinero con faenas extractivas importantes a fin de gozar de cierta abundancia de bienes mercantiles (alimentos de lujo, ropas, herramientas o bienes de lujo como generadora, televisor, etc.), – eso es evidente para quien observa la vida actual en las comunidades, pero eso tampoco excluye que, cuando uno de estos actores extractores se ve afectado por una enfermedad o la muerte, el diagnóstico continuará siendo el mismo: el dueño del animal o la madre de los árboles lo está castigando. La sociedad bosquesina no sólo es una sociedad de seres humanos, como lo entiende nuestra sociología académica, sino que engloba a seres humanos y seres de la naturaleza en lo que podemos llamar una “*socie-tureza*”.

- 6. La ausencia de autoridad de mando y la autoridad intelectual:** En esta *socie-tureza* organizada por principios o valores de autonomía, libertad y solidaridad no existe autoridad de mando: nadie puede dar una orden a otro (con excepción de los padres a sus hijos menores). La persona del “mandón” es detestada, y se eligen como presidentes de la comunidad a personas sin iniciativa, sin proyecto, sin voluntad particular, que tratan de cumplir con funciones de coordinación, p.



ej. en los trabajos de limpieza comunal, pero sin lograr a “obligar” a nadie. Eso es el trasfondo de lo que llamo la “*democracia activa*”, en la que la organización social funciona, en la vida diaria, en base al gusto participativo de cada unidad doméstica, es decir, su buena voluntad, post-puesta a sus priorizaciones particulares, libres y autónomas, de las que son parte las obligaciones resultantes de los lazos de solidaridad grupal. Si un trabajo comunal organizado por el presidente cae un sábado y este mismo día hay una minga, las unidades domésticas pertenecientes al grupo de solidaridad que hace la minga, le van a dar la prioridad; tal vez, como gesto de compromiso, participarán una hora en el trabajo comunal también. Desconocer cualquier autoridad de mando, por medio de la cual una persona puede obligar, constreñir a otra, no quiere decir que no exista ninguna forma de autoridad en la sociedad bosquesina. La autoridad bosquesina es una autoridad de respeto. Y el respeto es debido a la capacidad de una persona de manejar en beneficio de la gente las fuerzas de la naturaleza, representadas por los seres de la naturaleza. Esta capacidad se manifiesta en la investigación de las causas de un malestar (conflicto, enfermedad, muerte, “brujería”...) y en la curación del malestar. Estos procesos generalmente implican el uso de drogas (tabaco, aguardiente, coca, ampiri¹⁸, evtl. alucinógenos), de remedios vegetales o animales y de discursos (oraciones, “icaros”, que contienen el conocimiento del origen de los malestares), es decir, un conjunto de gestos y discursos, cuyo valor se revela en el éxito de la curación, el cual inspira el respeto por un saber que no está al alcance de todas las personas. Esta clase de autoridad también es temida, sobre todo por aquellos que no benefician de su protección, pero que temen que, tal como hace el bien, también puede hacer el mal, es decir, causar daño. El curandero benigno de unos se vuelve el “brujo” maligno de otros. La sospecha de “brujería” también nace cuando se imputa al curandero que prosigue intereses egoístas y no utiliza sus conocimientos en beneficio de la comunidad, sino, impulsado por la

18 Pasta preparada a partir de las hojas del tabaco amazónico, tras un proceso tradicional para extraer su jugo y convertirlo en pasta, es mezclado con sal de monte, generalmente extraída de alguna palmera silvestre, pijuayo (*Bactris gasipaes*), inayuga (*Attalea maripa*), sacha aguajillo (*Chelycarpus ulei*) o palmiche (*Geonoma* sp) o de otros vegetales silvestres. N del Ed.



envidia, para hacer daño.¹⁹ Esta autoridad se fundamenta entonces, por un lado, en la confianza, y por el otro, en el temor. Se trata de una *autoridad intelectual* – un poco como en nuestra sociedad la tiene un filósofo, un científico, un escritor o un poeta pueden tener cierta autoridad –, pues esta autoridad no maneja ningún medio, ninguna fuerza material, para imponer su voluntad a otro. Pero a diferencia de lo que ocurre en nuestra sociedad y en la medida en que la palabra, en la concepción bosquesina, es una herramienta como el hacha o el machete, los discursos (oraciones, icaros) con que la autoridad bosquesina maneja las fuerzas de la naturaleza en beneficio de los pacientes son instrumentos tan eficientes como cualquier herramienta de trabajo. Estas herramientas, sin embargo, no pretenden obligar a otras personas, es decir, imponer la voluntad de una autoridad a otros seres humanos, sino convocar y conciliar las fuerzas de la naturaleza en beneficio de las personas que sufren. Vemos que en la sociedad bosquesina la autoridad tiene fundamentos objetivos y psicológicos subjetivos muy distintos de los que nosotros asociamos a la noción de “autoridad”. También en el caso de jerarquías rituales indígenas, vemos que la autoridad tiene este mismo carácter intelectual porque ejerce el control sobre la sociedad mediante discursos transmitidos y memorizados y con habilidades retóricas aprendidas.

Una excepción parecen ser las antiguas sociedades indígenas guerreras, donde, en caso de guerra, sí, surge un jefe, un guerrero experimentado, que asume el mando sobre los congéneres comprometidos en una expedición guerrera. Se trata, entonces, de una autoridad de mando, pero de un mando libremente consentido por los participantes, no de un mando impuesto, ni de un mando electivo. Tal capacidad de mando puede resucitar en nuestros días, cuando un pueblo indígena está agredido por fuerzas exteriores, como ocurrió en junio de 2009 entre los Awajún y Wampis. El pueblo, entonces, supera todos sus conflictos internos (una estrategia típica de las *sociedades segmentales*), se une en acciones de defensa

¹⁹ Después de los eventos de Bagua, un Awajún retó a un curandero: “¿Porqué no haces daño a Alan García que nos está castigando?” El curandero respondió: “Porqué Alan García es el brujo más grande” (con el cual él no podía medirse; es brujo, porque persigue intereses personales, egoístas en desmedro de sus allegados, su pueblo). No hay peor imagen social en el pueblo awajún que la del brujo, pues a los brujos se los mata muy a menudo o se les expulsa de la comunidad. Alan García necesita emplear mucha fineza espiritual y generosidad humana para volver a convertirse de brujo maligno en un curandero benigno, que merece el respeto del pueblo awajún.



y hace caso a la voz de ciertos comuneros que, por sus calidades personales, por su renombre y prestigio, logran orientar la acción colectiva. Una vez pasada la agudez del conflicto, estos “jefes de guerra” retornan a su condición de simple comunero.

- 7. La igualdad material y el papel de la envidia:** Cualquier visitante de una comunidad bosquesina se da cuenta rápidamente que todas las casas y sus interiores tienen más o menos el mismo estándar material, tal vez exceptuando la casa de algún comerciante que eventualmente se ha radicado en la comunidad, pero eso son excepciones. La igualdad material de los comuneros sustenta la igualdad en el trato horizontal de las relaciones de reciprocidad que manifiestan la solidaridad. Cierta desigualdad material aparece en momentos de abundancia debida a ingresos monetarios cuantiosos, p. ej. por una habilitación (*cf.* el endeude) en madera, por la venta de una cosecha de arroz u otras oportunidades puntuales); si estos ingresos, como suele ocurrir, se convierten en seguida en bienes de consumo, se los comparte hasta cierto punto dentro del grupo de solidaridad distributiva. Acumular bienes, tener más que los otros, suscita la *envidia*. Observamos en las comunidades de hoy frecuentes robos, daños a bienes materiales, préstamos no devueltos, a veces la quema de casas que habían empezado a distinguirse de las otras por la acumulación de bienes. Hay una multiplicidad de mecanismos, que los mismos bosquesinos explican por la envidia, que operan a favor de la constante igualación del estándar material de todos los comuneros. Una enfermedad, en este caso, puede ser entendida como consecuencia del daño causado por ciertos comuneros en razón de su envidia. Y esta consecuencia desanima a un comunero, que ha empezado a sobresalir económicamente, a proseguir su esfuerzo, y le hace retornar al estándar material común de todos. Hay comuneros ambiciosos que son conscientes que en la comunidad no pueden sobresalir económicamente: “con esta gente no se puede”, dicen, cuando sienten claramente que su comunidad es una traba a sus aspiraciones económicas. Pero la conducta egoísta de estas personas, el no compartir, no distribuir cierta parte de sus riquezas materiales, es decir, sus conductas no conformes con los valores sociales bosquesinas, son la razón más profunda de la envidia que la acumulación de bienes no socializada suscita en los comuneros.



8. La pluri-actividad y la pluri-capacidad: Si bien, como acabamos de ver, la igualdad en el estándar material de la vida es un principio que se afirma y se realiza mediante acciones inspiradas por la envidia, poniendo así ciertos límites a las aspiraciones materiales de la unidad doméstica, y con eso, igual que la solidaridad, restricciones a la libertad anárquica de las casas, equilibrando su egoísmo, la diversidad de los biotopos y los ritmos productivos naturales abren un campo de posibilidades objetivas en el cual el bosquesino ejerce su libertad. El bosquesino realiza diariamente una serie de actividades en diferentes biotopos, de acuerdo a la productividad natural que sigue ritmos diarios y estacionales. La cocha, la tahuampa (o bosque inundable), la quebrada, el río ofrecen oportunidades de pesca en diferentes horas de día y la noche de las que el bosquesino sabe aprovechar. El bosque, con su mosaico de manchales y formaciones vegetales, los bajiales, los aguajales, las purmas (o rastrojos), las chacras ofrecen sus materias vegetales, sus animales y sus frutos, que maduran regularmente en las estaciones previstas. La chacra es frecuentada casi diariamente por la mujer, a veces en compañía del hombre. La casa es el lugar donde se elaboran los artefactos, las artesanías. El bosquesino conoce los diferentes biotopos, sus recursos, las técnicas para adquirirlos y transformarlos y se orienta en el calendario climatológico, hidrológico y biológico para aprovecharlos en los momentos oportunos. Por esta pluralidad de actividades vinculadas a la biodiversidad y variedades de ecosistemas, el bosquesino es una persona *pluri-activa*. Dedicarse alternativamente a varias actividades es su forma de vida. Por su variado saber y saber-hacer – técnicas de adquisición y de transformación – adaptados a los diversos ambientes y recursos naturales, el bosquesino es una persona también *pluri-capaz*, no especializado en una producción, sino en una gran variedad de producciones. Al bosquesino le repugna la monotonía en el trabajo, el hecho de realizar todo el día o todos los días una sola y misma actividad. Escoger cada día las actividades que quiere realizar en función de las oportunidades brindadas por la naturaleza e identificadas por el bosquesino, sin que nadie le pueda mandar u obligar, eso nos indica la libertad de acción del bosquesino (una libertad condicionada por las oportunidades de su medio ambiente y su formación socio-cultural) y una de las razones de por qué el bosquesino se dedica a sus actividades *con gusto*. Desde luego, el bosquesino no tiene horario



de trabajo ni ritmo de trabajo impuesto. Puede recoger su red en la tahuampa (el bosque inundable) a las cuatro de la mañana; a las cinco, su mujer le prepara el pescado, y después de comer, se pone a dormir hasta medio día. Si acaso en este momento le visita un promotor o “ingeniero”, lo tratará de haragán. Tumar chakra es un trabajo esforzado que hace sudar, pero el bosquesino lo asume con gusto: “¡Vamos a sudar un poco!” dice agarrando el hacha. Pero él mismo es dueño de su ritmo de trabajo. Descansa cuando lo necesita, toma cahuana o masato, servido por una mujer, y, de preferencia trabaja en grupo, no sólo para avanzar más rápido en la faena, sino también por el ambiente de bromas y alegría que anima a los trabajadores y hace los esfuerzos físicos placenteros. El arte de vivir bosquesino consiste en vencer la monotonía y la soledad y gozar de su libertad de esfuerzo (gozar de la *motricidad* de su cuerpo) y de su interacción placentera con otros trabajadores (gozar de la *socialidad*).

9. La satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas

humanas: Las necesidades humanas vinculadas a la naturaleza del ser humano y que, por ende, llamamos *necesidades ontológicas*, son: la alimentación y salud, la acomodación del cuerpo (vivienda y vestimenta), la motricidad (la necesidad del ser humano siempre activo de moverse), la socialidad (la necesidad del ser humano de interactuar con sus semejantes) y la sexualidad. Si queremos añadir la educación como una necesidad ontológica aparte, entonces, su satisfacción en la sociedad bosquesina es la más problemática por el hecho mismo que ella, desde que se han injertado escuelas estatales en las comunidades, escapa al control de la sociedad bosquesina y es causa de conflictos generacionales. La satisfacción de las necesidades ontológicas en la sociedad bosquesina resulta, por un lado, de que el bosquesino se procura (en la naturaleza y el mercado) y produce (él mismo) los medios materiales correspondientes, y, por otro lado, de que las actividades realizadas para su adquisición y producción se hacen “con gusto”, con placer. El placer es el signo de una inversión libidinal en una actividad; la libido sexual, en la sociedad bosquesina, se sublima (S. Freud) de tal manera que permea con la sensación del gusto todas las actividades, desde las más duras hasta las más livianas, tanto en el placer físico del cuerpo en acción como en el placer afectivo de interacción social en los trabajos cooperativos y



festivos. Es esta una señal del arraigamiento profundo de los valores sociales en las personas bosquesinas que explica precisamente su gran resistencia a nuevas disciplinas laborales exentas de esta inversión libidinal: al bosquesino no le gustan las nuevas costumbres laborales, no siente gusto y placer al tener que dedicarse a ellas, por eso – simplemente – no lo hace y abandona los proyectos que querían imponerle. Pregunto: ¿Es posible concebir proyectos de desarrollo que tomen en cuenta la necesidad del trabajador de sentir placer en sus actividades? Parece una exigencia totalmente contraria a los principios laborales puritanos y capitalistas que se nos inculcan desde el Norte y desde las empresas: “time is money” (“el tiempo es dinero”), y cada minuto de ociosidad es una pérdida de dinero, y como el dinero es el único valor social que manda, debemos tener mala conciencia por cada minuto de descanso.

Desarrollo, progreso, productividad, competitividad son los valores sociales actualmente predicados, y los proyectos pretenden desarrollar estos valores en la sociedad bosquesina, cuyos valores sociales son totalmente opuestos. No sorprenden entonces los fracasos. Al contrario de lo que pretenden los desarrollistas que hablan de la pobreza y extrema pobreza de los bosquesinos y que pretenden que los bosquesinos no satisfacen y son incapaces de satisfacer sus necesidades, éstos, sí, satisfacen completamente sus *necesidades ontológicas*,²⁰ y las satisfacen más plenamente que la sociedad urbana neo-liberal. Ésta última impone al cuerpo una disciplina rutinaria durante las horas de trabajo y en forma de poses y gestos corporales productivos repetitivos y monótonos, relegando al tiempo de ocio, al deporte, al paseo, al bailódromo la satisfacción placentera de la motricidad física. En la sociedad urbana y neo-liberal, también la interacción social placentera está excluida del marco social laboral, donde reina la disciplina impuesta por una jerarquía de cargos y responsabilidades, y para adaptarnos a ella y humanizarla tenemos que transferir nuestros afectos primarios, formados en la familia, a una red social más amplia y transformarlos en afectos

20 “Los esquimales no comen lo que comen los campa <asháninca>, ni se visten de la misma manera, ni habitan las mismas viviendas, pese a que el hambre es hambre en todas partes, que la urgencia de vestido rige en todas latitudes y que no hay hombre que no viva urgido de vivienda. Conclusión: La satisfacción de necesidades se condiciona socialmente, atípicamente.” [V. R. Haya de la Torre, según I. Campos 1988, I, 41].



secundarios, lo que no va sin frustraciones; en la sociedad urbana, la satisfacción de la socialidad está reservada al tiempo libre en la familia y en el círculo de vecinos y amigos. En la sociedad bosquesina las labores son placenteras por integrar siempre la satisfacción con gusto (por el componente libidinal sublimado) de las necesidades de motricidad y socialidad. En la sociedad bosquesina no existe esta vida esquizoide urbana, en la que la persona dedica la mayor parte de su existencia a un trabajo que sólo sirve para satisfacer sus necesidades de alimentación y acomodación, pero que le frustra en la satisfacción de sus necesidades de motricidad y socialidad, – satisfacción esta que queda relegada a los tiempos marginales de ocio. Si asumimos que el bosquesino satisface plenamente sus necesidades, también debemos reconocer que es capaz de satisfacerlas, y ya no nos aparece como aquel ser “pobrecito”, medio impotente, ignorante, inculto, atrasado e incapaz de mantener a su familia por ser, dizque, “hundido en la pobreza”, del que hablan las élites urbanas y los desarrollistas para justificar sus proyectos impositivos, que pretenden remediar a la pobreza “ofreciendo” posibilidades de mayores ingresos, – que los bosquesinos, finalmente, nunca aprovechan. El bosquesino satisface todas sus necesidades, lo que no satisface son todos sus *deseos*. Pero en eso está igual que nosotros en la ciudad: satisfacemos diariamente nuestras necesidades, pero tenemos deseos más allá de lo que podemos satisfacer. Distinguir los *deseos* de las *necesidades* es el primer paso para liberarnos de la ideología dominante que usa la fachada humanista de la “lucha contra la pobreza” para disfrazar su estrategia de ampliar el mercado, de conquistar nuevos mercados e impulsar el consumismo en beneficio de la empresa privada. Dentro de la perspectiva neo-liberal del desarrollo, éste significa: mayores ingresos, mayor consumo, pero también mayor explotación de los recursos naturales renovables y no-renovables, mayor gasto de energía, mayores deshechos y mayor contaminación.

En Latinoamérica, en los países neo-liberales por excelencia como Colombia y el Perú, el objetivo ideal del desarrollo es alcanzar el nivel de estándar material de los países del Norte; son ellos nuestros modelos y la razón de nuestra envidia. Este modelo asume, por un lado, que la felicidad del hombre depende estrechamente de la cantidad



de bienes materiales que puede consumir y, por otro lado, que las necesidades humanas se satisfacen exclusivamente en el mercado (a eso apunta la tendencia actual a mercantilizar todos los bienes naturales, hasta el agua y los paisajes). La sociedad bosquesina nos ilustra que un consumo modesto (de alrededor de 2 dólares diarios o menos) es compatible con la felicidad, porque ésta, precisamente, no depende exclusivamente del consumo material sino de la satisfacción conjunta y equilibrada de todas las necesidades ontológicas.

Los diagnósticos que se han hecho de las reservas energéticas y de materias primas en la Tierra ya nos han hecho conocer que éstas son limitadas y no alcanzan para proporcionar a toda la población del Sur un estilo de vida material igual al de los países del Norte. ¿Tenemos entonces que resignarnos a quedar siempre pobres? Por ser la pretensión de un crecimiento económico mundial ilimitado y el modelo de consumismo del Norte partes del espejismo reflejado por el discurso neo-liberal de desarrollo, tenemos que tomar la palabra “pobreza” por lo que es: una herramienta ideológica con que nuestras élites quieren convencernos que están justificadas sus estrategias de desarrollo que apuntan, exclusivamente y bajo cualquier modalidad, a mayores ingresos, es decir, a un aumento sólo cuantitativo, sin ningún criterio cualitativo y sin distinguir los beneficiarios privilegiados: minería, petroleras, agronegocios, etc. de los que reciben migajas y contaminación: los campesinos en los Andes y los bosquesinos en la Amazonía.

Lo que hice en mi caracterización de la sociedad bosquesina era poner en evidencia sus rasgos cualitativos positivos; no necesitaba aducir ningún dato cuantitativo para fundamentar mis conceptos y demostraciones. Los estudios tecnocráticos sobre la población amazónica están llenos de cifras y estadísticas y, a través de esta visión siempre cuantitativa de la realidad bosquesina, los bosquesinos siempre aparecerán como carentes, menesterosos, marginados, sub-desarrollados etc., y eso simplemente porque su estándar material no corresponde al estándar urbano: tienen menos ingresos monetarios, menos infraestructura, menos consumo de productos industriales. Este “menos” es el referente para calificarlos de “pobres” e inferir que son infelices. En cambio, si, como lo hice, analizamos las propiedades cualitativas de la sociedad



bosquesina, descubrimos las razones de por qué los bosquesinos son felices a pesar de ser “pobres” en términos desarrollistas y porque no son afanosos de ganar más dinero bajo cualquier condición, condenando así al fracaso los proyectos de desarrollo que apuntan a procurar mayores ingresos y creando un misterio incomprensible para los desarrollistas e ingenieros, cuando éstos – aunque escasas veces – se enteran de sus fracasos. La única respuesta a este misterio que, entonces, llega a la mente de los promotores decepcionados expresa nuevamente el desprecio racista profundamente arraigado en las élites: los indios o los mestizos son brutos y haraganes. Si aceptamos los valores bosquesinos que hemos expuesto, su comportamiento es racional, razonable y nada despreciable; al contrario, hasta cierto punto, nos puede parecer envidiable: ¿Quién de nosotros goza de tanta libertad en la organización de su vida diaria, sin sentir ninguna autoridad encima, y quién puede combinar esfuerzo de trabajo con gozo deportivo y afectivo-social como lo hace el bosquesino en sus labores? Vivir con ingresos modestos y deseos realistas, controlando nuestros afectos excitados por la propaganda consumista, nos quitaría a la vez estrés y frustración y nos permitiría invertir nuevamente energías en actividades satisfactorias y relaciones sociales placenteras.

Cuando envidiamos el estándar de vida del Norte, en el cual, al parecer (pero eso es una ilusión), las necesidades humanas están mejor satisfechas que en nuestros países del Sur, no tomamos en cuenta la acumulación extraordinaria de frustraciones y estrés causados por los ritmos de trabajo, los horarios laborales que traslapan hacia la vida privada, la lucha entre personas en las empresas agudizada por el imperativo de la competitividad (causando numerosos suicidios de trabajadores y hasta de ejecutivos), la fragilidad del empleo (llamada “flexibilidad”), también dependiente de la competitividad empresarial, y la inseguridad existencial que de eso deriva, tanto para la juventud como para las personas de más de 40 años, los sueldos cada vez menores que dejan millones de personas en estado de supervivencia, es decir, en la pobreza, la vida familiar descompuesta por la disminución del tiempo libre y la adicción a la TV y los juegos electrónicos que produce jóvenes asociales que, bajo la presión de los deseos de consumo, atisbados por la moda y la publicidad, pueden caer en la delincuencia, sin hablar de las condiciones objetivas



de vida: el hacinamiento en las ciudades, largas horas pasadas en transportes públicos, la contaminación ambiental, la comida chatarra, que es la única al alcance de los bolsillos modestos. Que en las comunidades bosquesinas observamos un incremento de los suicidios, no lo queremos ocultar, pero este fenómeno, vinculado a la desorientación creciente de los jóvenes y su falta de "imagen paternal" positiva por las conductas desastrosas de los maestros, merecería un análisis aparte. En los países del Norte, las grandes mayorías viven desde ahora en el nuevo *esclavismo empresarial* del siglo XXI arraigado en la *tiranía del sistema financiero internacional* (que escapa a todo control democrático!), en el cual la persona, el ser humano, no es más que un elemento impersonal del gasto de producción, un factor numérico que se puede aumentar o disminuir, sin tomar en cuenta que se trata de vida humana y que el trabajo es una actividad humana existencial de cuya calidad toda la sociedad – los empleadores y los empleados – deben responsabilizarse. En Estados Unidos, 27 millones de ciudadanos consumen remedios anti-depresivos, y rastros de éstos productos químicos se han encontrado en las aguas de ríos y lagos de Estados Unidos y Canadá. Es decir que casi el 10% de la población de EEUU son minusválidos síquicos que sólo pueden vivir en su sociedad con una muleta química. Y este consumo tiene una clara tendencia a aumentar. Si en las ciudades grandes de Latinoamérica constatamos fenómenos parecidos, aunque en menor escala, no es así en las poblaciones rurales, y menos en las bosquesinas, y ya sabemos por qué: por las propiedades positivas de la sociedad bosquesina y la satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas, que hemos puesto en evidencia, pero que las élites y los gobernantes ignoran, – pues, como decimos en nuestro título: "**la ignorancia** reina". Lo ilustramos.

En el Perú ¿qué dijo el Presidente de la República, cuando hizo alusión a los bosquesinos en sus dos artículos periodísticos de 2007 sobre "El perro del hortelano"? Sin descontextuar las citas – pues el contenido es homogéneo – podemos evocar en breve unas frases del ilustre autor que reflejan con mucha claridad su ideología del desarrollo y progreso:



“Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar (...) Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica (...) Hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “Si no lo hago yo, que no lo haga nadie”.

Las tierras de las comunidades andinas y amazónicas, que aseguran a los bosquesinos su estándar de vida satisfactorio y su bienestar, para el jefe del Estado son tierras ociosas. Dice:

“...la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados... Este es un caso que se encuentra en todo el Perú, tierras ociosas, porque el dueño no tiene formación ni recursos económicos, por tanto su propiedad es aparente. Esa misma tierra vendida en grandes lotes traería tecnología de la que se beneficiaría también el comunero, pero la telaraña ideológica del siglo XIX subsiste como un impedimento. El perro del hortelano”.

¿Qué proponía “para acabar con el perro del hortelano”?

El primer recurso, dice, es la Amazonía. Hay que vender por grandes lotes de 5'000 a 20'000 hectáreas tanto los 8 mio. de hectáreas de bosque destruido (es decir, vegetación secundaria consecutiva al cultivo de la coca y la horticultura) para forestación y los 2 mio. de hectáreas de restingas (tierras aluviales ribereñas) para el cultivo masivo de arroz. Esta propuesta no se adecua a la realidad, pues tanto el bosque secundario como las restingas no forman grandes superficies homogéneas, sino un mosaico de parcelas, cada una teniendo su dueño. Además, para que los comuneros puedan más fácilmente vender sus tierras, se debe cambiar la ley y permitir que la mitad más uno de los comuneros presentes en la asamblea puedan decidir la parcelación de sus tierras comunales (cuando hasta ahora es necesario el consentimiento de los dos tercios de los comuneros inscritos). El objetivo, desde luego, es privatizar las tierras comunales a fin de desposeer las comunidades de



las tierras que han adquirido a través de años de lucha y procedimientos legales de titulación. Y eso, con la promesa que las grandes empresas inversionistas crearán millones de empleos formales que procurarán a sus trabajadores seguro social y pensiones. Es éste el tipo de desarrollo y progreso, capitalista y neoliberal,²¹ que planea la élite gubernamental que ignora, a la vez, lo que reza el Convenio 169 de la OIT que asegura un “desarrollo propio”, es decir, a su criterio, para los pueblos indígenas y las propiedades y valores sociales de la sociedad bosquesina que hemos enumerado y entre los cuales no notamos ninguna aspiración a volverse peones o empleados dependientes de una empresa que impone su horario, disciplina de trabajo y sueldo (generalmente mísero). No profundizaremos ahora los impactos ecológicos negativos de las plantaciones en monocultivo sobre los suelos amazónicos (biocombustible: palma aceitera, bambú, arroz).

También se promovía la explotación minera y petrolera masiva en la Amazonía; la primera también en los Andes, pretendiendo que ella trae riqueza y bienestar²² y que hoy en día los impactos ambientales de estas industrias ya están controlados. Lamentablemente, los bosquesinos sólo conocen los antecedentes negativos de estas industrias habiendo padecido y siguiendo padeciendo de la contaminación de sus tierras y aguas por las petroleras y los lavaderos de oro. El Estado siempre ha defendido las empresas contra las protestas bosquesinas, mandando su policía para reprimirlas. En 2008, en Andoas, ante los reclamos de los indígenas por negociar con la empresa petrolera, el Estado reprimió el movimiento con policía (y eso, a pesar del antecedente en la zona vecina del río Corrientes, donde los indígenas consiguieron el famoso acuerdo de Dorissa que les garantiza ciertas indemnizaciones y mejoras en la explotación petrolera). Sobre el caso Andoas, que causó la muerte de un policía, hubo un proceso judicial en Iquitos que, finalmente, absolvió a los reos indígenas.

21 “Haya de la Torre recordó nuevamente a Engels. El amigo de Marx escribió que quien intenta aplicar a la economía de la Patagonia <añadimos: y de la Amazonía> leyes de la economía capitalista de Inglaterra del siglo XIX <añadimos: y del capitalismo globalizante actual>, sólo producirá lugares comunes de la peor vulgaridad” (I. Campos 1988: I. 64).

22 “Como consecuencia de este entreguismo proditorio <de parte del Estado aliado al imperialismo>, las riquezas naturales del Perú son hipotecadas, favoreciendo el esquilamiento de nuestros trabajadores y determinando la pobreza fiscal del Estado, lo que convierte a los peruanos en creadores de riquezas para inversores extranjeros” [V. R. Haya de la Torre, según I. Campos 1988: I. 58]. – A este respecto es interesante comparar las tasas fiscales que se aplican a las compañías mineras y petroleras transnacionales en Bolivia y Venezuela, con las que aplica el gobierno peruano.



Lo que se pretendía está en marcha desde hace varios años: en 2003, el 7.1% de la Amazonía peruana estaba dado en concesiones a compañías petroleras. En 2009, estas concesiones cubren el 48.6%, y el 72% de toda la Amazonía peruana ha sido zonificado para la futura exploración petrolera. De las concesiones ya dadas, 17.1% traslapan sobre el sistema de áreas protegidas, y el resto cubre más de la mitad de los territorios indígenas titulados (Finer & Orta-Martínez 2009). Se puede hablar de un verdadero bulldozer gubernamental que está aplastando el marco legal y los territorios que hasta ahora han servido de escudos a las comunidades bosquesinas. Y eso, en beneficio de las compañías transnacionales.²³

Una ofensiva ideológica contra la propiedad comunal desataron en 2009 una serie de economistas, entre los que se encontraba el conocido Hernando de Soto, fundador del Instituto Libertad y Democracia, con su video “El misterio del capital de los indígenas amazónicos”, ampliamente difundido en la televisión peruana, en el cual pretende demostrar que los comuneros indígenas están, en principio, de acuerdo con su propuesta de parcelar sus tierras a fin de tener acceso al crédito y volverse empresarios. Sus principios, fundamentalmente etnosuficientes, son simples:

“Los indígenas amazónicos ya están entrando al mundo del mercado y no son ajenos ni a la propiedad ni a la empresa. No es posible, en el siglo XXI, controlar territorio, proteger valores culturales ni vencer la pobreza sin empresa ni propiedad. Según la experiencia del ILD: no hay incompatibilidad entre lo indígena y lo moderno, las macroempresas de indígenas alaskenos son la prueba²⁴. Los títulos colectivos otorgados por el Estado no son más que pedazos de papel. No tienen los mecanismos que los conectan con el crecimiento económico, como los tienen los títulos de propiedad individual privada que dan derecho a: adjudicar, arrendar, dar en posesión, uso, usufructo, servidumbre,

23 “... cuando quieran identificar a un aprista, basta que verifiquen dos atributos elementales: si ese aprista es antiimperialista y, a la vez, indoamericanista, entonces pueden confiar en él, porque es aprista. No hay aprismo fuera del antiimperialismo, no hay aprismo fuera del indoamericanismo. ... El antiimperialismo – agregó <Haya de la Torre> – es nuestro predicado del izquierdismo. Cualquier democratismo carente de definición antiimperialista, no es sino liberalismo trasnochado y obsoleto, impotente para encarar problemas básicos de los peruanos, en su raíz y fondo” [V. R. Haya de la Torre, según I. Campos 1988: I. 60].

24 Recordemos que en los Estados Unidos, el propietario de un terreno también es propietario del sub-suelo, lo que precisamente no es el caso en el Perú y lo que Hernán de Soto calla hipócritamente, pues en el texto que sigue en esta citación no incluye la reivindicación del derecho de propiedad privada o colectiva sobre el sub-suelo.



acceder al crédito, al capital, al seguro, comprar, vender, permutar, donar, transferir, hipotecar, ceder en pago, dar anticipos de Legítima. - Uds están al lado del petróleo, del oro, de la palma de aceite, es justo y lógico que tengan la posibilidad de integrarse a su entorno productivo. ¿Cómo hacerlo? Sin propiedad no podrán hacerlo, porque no hay capital sin propiedad. Ahí reside el misterio del capital."

La lógica económica cuantitativa del capital y su infraestructura legal determina todo el pensamiento y la propuesta de estos economistas y de la sociedad que los impulsa. Suponen que, teniendo aseguradas las bases legales de la propiedad privada de la tierra, los indígenas actuarán – automáticamente – conforme a la lógica capitalista. Pero ya hemos visto que el dinero, en la sociedad bosquesina no tiene el mismo peso ni el mismo valor social que en la sociedad urbana y capitalista. Y lo hemos visto no porque los bosquesinos nos lo hayan contado, sino porque hemos observado sus conductas reales, concretas. Para el bosquesino, el dinero no es una herramienta de actividad económica, no es un instrumento de inversión, sino un simple medio de consumo. Disponiendo, a consecuencia de una actividad oportunista (faena maderera, cosecha de arroz...) de un ingreso importante, el bosquesino goza en seguida del consumo abundante que este ingreso permite, de manera que a pocos días de haber recibido el pago, se encuentra nuevamente confrontado con la escasez de dinero y el nivel modesto habitual de consumo mercantil (o, como dirían nuestros economistas: "igualmente pobre"), – un nivel modesto con el cual él se conforma. (Una frase muchas veces escuchada es: "Aunque no hay, siempre hay"). Tener dinero para poder consumir gozando así de la vida es una aspiración bosquesina, tener dinero para enriquecerse, no lo es, pues el simple hecho de tener dinero en el bolsillo no procura un gozo comparable con el del consumo. De ahí la alta probabilidad que el bosquesino, dueño de su parcela, fácilmente la da en garantía para obtener un préstamo o crédito que le permite gozar momentáneamente de un consumo abundante y la pierde cuando le es imposible reembolsar su deuda, como sabemos que ocurría en tantos proyectos de desarrollo del pasado. Nos es difícil creer que un economista de renombre no conozca estos antecedentes, y, desde luego, tenemos que admitir que su objetivo, al contrario de lo que pretende, no es erradicar la pobreza bosquesina, sino crear las condiciones legales que permitan a las grandes empresas adueñarse



fácilmente y a bajo precio de las tierras bosquesinas, expulsando a sus pobladores del bosques hacia los suburbios de las ciudades donde se convertirán en gente *realmente* pobre.

Para ellos, la cultura indígena no es más que un accesorio folklórico que se puede practicar en cualquier contexto social y, aun siendo científicos sociales, carecen o ignoran totalmente la noción de “sociedad”²⁵ y, desde luego y más aún, la de “diversidad social”.²⁶ La noción de “sociedad” arraiga el sujeto actor y sus conductas personales y observables en el marco colectivo más amplio, que no es la cultura, sino la sociedad; la cultura es su epifenómeno, pues es la forma de los productos y de los procesos de producción de todas las personas que forman esta sociedad. Por carecer de esta noción, les falta la herramienta para comprender qué significa “derechos colectivos” y título de propiedad colectiva para los bosquesinos y, además, desconocen que la propiedad colectiva comunal no excluye la formación de empresas, como lo ejemplificó en una intervención reciente Stefano Varese (2009) hablando de numerosas empresas ejidales, comunales y colectivas en México, en Canadá y EEUU. Pero todo eso, como miembros de la élite del país, lo ignoran y, desde luego, pueden afirmar que un título de propiedad colectiva – para el cual muchas comunidades han luchado durante años y cuyo documento cuidan como la pupila de sus ojos – no es más que un “pedazo de papel”. ¿Hay prueba más evidente del alto grado de *etno-suficiencia* de estos señores? Si ocurren casos en que un título no es respetado por colonos y éstos logran mantenerse en territorio indígena, es porque, precisamente, el Estado, a pesar de haber reconocido la propiedad colectiva indígena mediante el título, no es consecuente en su práctica jurídica. Y si, acaso, los indígenas ganan el proceso, la policía no interviene para aplicar el juicio y desalojar a los colonos; de manera que, entre los Awajún de Chamicar (Alto Marañón) y de Flor de la Frontera (Cajamarca), hace unos

25 La promotora de la extrema política neo-liberal en Inglaterra, la Señora Thatcher dijo: “Entre el individuo y el mercado no hay nada”, es decir que no existe “sociedad”.

26 “Viajar de Lima a Iquitos, o viceversa, es recorrer todas las cronologías de nuestra historia; los grupos conviven, desde el salvaje con plumas en la cabeza y flechas en la mano, hasta el industrial, el banquero y el imperialista, saltando por encima de comunidades campesinas y grandes propiedades agroindustriales” (V. R. Haya de la Torre, según I. Campos 1988, I, 34). “... el Apra, con lúcido realismo político, en vez de plantear a raja tabla una organización partidaria uniclasista, a manera de los comunistas, formula y sustantiva el apotegma: hay que unir para progresar; integrar en partido de frente único a obreros, campesinos, <añadimos: bosquesinos>, clase media y trabajadores intelectuales. Estos grupos sociales, en países subdesarrollados como el nuestro, tienen *caracteres propios, especiales, unigénitos, intransferibles*; y les corresponden, por tanto, *roles concurrentes y específicos* en las tareas revolucionarias de transformación social y económica” [itálicas de J.G.] (*ibid.* 36).



años, ocurrió que ellos mismos expulsaron a un grupo de mestizos y hubo muertos entre éstos. Es el Estado que, en la práctica, ignora sus propias leyes o – cuando se le antoja, animado por su concupiscencia neo-liberal, y cuando tiene la facultad de privilegiar las grandes empresas privadas – las cambia partidariamente, volviéndose de esta manera la causa de violencia social, como ocurrió en Bagua, en junio del año pasado. Este conflicto mortal fue el resultado de un abuso de autoridad, utilizando indebidamente la facultad excepcional otorgada por el Congreso de legislar por Decreto Supremo dada la urgencia de adecuar la legislación peruana a las exigencias del TLC con EEUU. Con este pretexto y mediante Decretos Supremos, se restringió en parte y se anularon por otra parte ciertos derechos que los indígenas habían adquirido en los últimos 40 años, tanto a nivel nacional, como a nivel internacional. Estas medidas (y algunas otras más, como p. ej. una que exige de juicio a los policías que maten o hieran civiles “en cumplimiento de sus funciones” y otra que permite la detención de personas sin mandato judicial) no tenían ninguna relación con el TLC y, desde luego, no eran mandatadas por el parlamento, sino obedecían a iniciativas muy personales del máximo gobernante. A. Chirif, en un artículo reciente (Chirif 2010), resume de la siguiente manera lo que hacían estos decretos de 2007 en desmedro del derecho indígena:

- anulaban el proceso de consulta para la suscripción de contratos petroleros y mineros en lotes ubicados en territorios comunales;
- rebajaban el quórum de la asamblea, de dos tercios al 50%, para la disolución de comunidades y la venta de sus tierras a terceros;
- permitían la privatización de los suelos forestales y el cambio de uso a agrícolas en caso de proyectos que fuesen declarados “de interés nacional”;
- creaban distintas figuras jurídicas dentro de la comunidad con la finalidad de quebrar la unidad social;
- determinaban la expropiación de terrenos comunales usados para servicios públicos;
- declaraban como propiedad del Estado todas las tierras eriazas no tituladas, aunque estuviesen poseídas y fuesen pretendidas por comunidades indígenas u otros pobladores locales; y permitían que invasores con cuatro años de antigüedad se apropiasen de tierras comunales, con lo cual se anulaba la garantía constitucional que otorga carácter imprescriptible a la propiedad territorial de las comunidades.



Si queremos crear pobreza real, entonces, quitemos – mediante la parcelización – a los bosquesinos sus tierras, para que engrosen las masas de desocupados en las ciudades. Los únicos que se enriquecerán serán las grandes empresas mineras, petroleras y de agronegocios (cuyo trabajo mecanizado, dicho sea de paso, utiliza un mínimo de mano de obra) que se habrán apropiado del espacio amazónico, eliminando a sus pueblos originarios y reduciéndolos, ahora sí, a la verdadera pobreza urbana. El **engorde neo-liberal** de las empresas será garantizado, así como la reducción del bosquesino a su **dieta** mínima en una pobreza entonces real.

Las agresiones a la legislación favorable a los indígenas, las agresiones a los territorios indígenas por compañías mineras y petroleras, sin consulta de la población como lo manda el Convenio 169 de la OIT, la contaminación del ambiente vivencial en estas áreas agredidas, las quejas y protestas repetidas sin ser escuchadas o contestadas con promesas no tenidas o constantemente aplazadas, – todos estos fenómenos se han multiplicado y acentuado en los últimos años y han exacerbado la paciencia indígena. No quedó otra solución para hacerse escuchar que ocupar las carreteras y bloquear el tráfico y el comercio. Estas acciones empezaron en 2008 y se prolongaron hasta junio 2009. A principios de ese mes, las acciones legales para abrogar los dos D.S. más cuestionados habían llegado al Ejecutivo, que remitió la decisión al poder legislativo, el cual dijo esperar los resultados de un diálogo directo entre los indígenas y el ejecutivo, y, en este momento, sin que este diálogo pudiese tener lugar, el ejecutivo – responsable de negar este diálogo – mandó policía fuertemente armada con tanques y helicópteros para reprimir la protesta indígena cerca de Bagua. Resultado: 24 policías muertos, 9 indígenas muertos, y 177 heridos. Según la interpretación del Presidente de entonces, los indígenas habían sido azuzados y armados por políticos de oposición, antiguos izquierdistas, emisarios de Bolivia, Ecuador y Venezuela, miembros de ONGs y curas irresponsables. ¿Hay prueba más clara de que la ignorancia reinaba en el mismo gobierno? La ignorancia se apoya sobre la creencia racista que el bosquesino es incapaz de saber lo que le conviene y lo que no, de analizar y comprender su propia situación y apreciar las acciones que le vienen de fuera, de formular sus propios proyectos y reclamos. El Estado – ignorando la realidad bosquesina – pretende saber lo que es bueno para el bosquesino y se arroga el derecho exclusivo de convencer al bosquesino de sus buenas razones. Cualquier asesor u organización asesora de los



indígenas es subversivo, “izquierdista trasnochado” o “romántico”, si se esfuerza por escuchar y comprender a sus interlocutores bosquesinos en un proceso de interaprendizaje (Gasché 2002),²⁷ como tratamos de hacerlo aquí explícito, y si no predica el dogma neo-liberal, el único garante del progreso, desarrollo y futuro bienestar, dizque, sin pobreza.

La ignorancia que reina, recomfortada por la ceguera racista, hace que las élites sean incapaces de aprender de los fracasos de sus acciones y proyectos. Rechazando la responsabilidad de la violencia del gobierno sobre asesores indígenas exteriores o extranjeros, se nos demostró que no se quiere aprender de la propia realidad nacional, que sigue habiendo un ensimismamiento del ensueño neo-liberal que representa valores humanos universales. Reincidir repetidamente en las mismas estrategias fracasadas de desarrollo (Gasché 2004) y de imaginada modernización, basadas sobre ese ensueño neo-liberal, en los mismos métodos ineficientes y contraproducentes, en las mismas promesas nunca cumplidas, sin aprender nunca nada de la experiencia que pudiera mejorar las relaciones entre los dominantes y los dominados en base a cierto progreso en la intercomprensión (gracias a un proceso de interaprendizaje), – repetir constantemente esos fracasos, eso es – digo – **estupidez**. Esta estupidez domina porque a menudo orienta las acciones destinadas por las instancias del poder – político, administrativo, tecnocrático, estatal y privado – hacia los “pobres”, “los de abajo”, entre los que se incluyen a los bosquesinos.

En estas condiciones de un neo-liberalismo ensimismado, obsesivo y concupiscente (“sensual”, diría Haya de la Torre) no hay diálogo e intercomprensión posible. Sólo hay dominación, imposición, manipulación y, en caso de protesta, violencia. La ignorancia y la estupidez nunca han inspirado una buena política, una política exitosa. ¿O tal vez que sí? Depende para quién es exitosa. Si es democráticamente exitosa y asegura el bienestar a todos los sectores socio-culturalmente diversos de un

27 “Haya de la Torre conocía muy bien la expresión clásica de Séneca, para quien los hombres, cuando enseñan, aprenden. No se trata sólo de que enseña el que sabe y que aprende quien no sabe: todos sabemos algo y todos ignoramos algo. Todos somos, a la vez, maestros y alumnos” (I. Campos 1988, l. 24). “El Maestro nos dijo que se debe intensificar el intercambio de saberes y habilidades entre la gente, porque todos tenemos algo que dar y algo que recibir” (*ibid.* 25). Eso no es otra cosa que lo que pretendemos con nuestro método de convivencia e interaprendizaje que habían orientado nuestras actividades en la formación de maestros indígenas en el FORMABIAP (ISPL-AIDSESP) de Iquitos y que siguen orientando nuestras investigaciones-acciones cooperativas en el IIAP.



Estado plurinacional, o si es exitosa para algunas minorías privilegiadas del país y de sus socios internacionales.²⁸ Es ahora que comprendemos hasta qué punto la **conchudez** de los privilegiados – y entre ellos tenemos que incluir parte de la jerarquía tecnocrática, pública y privada, que tiene ingresos de los famosos e ilusorios “proyectos de desarrollo”: jefes, consultores, expertos, promotores, ingenieros, etc. y donde el bosquesino sólo recibe su “dieta”, un mínimo porcentaje de los proyectos – hasta qué punto esta conchudez de los privilegiados, al aprovechar los recursos estatales, internacionales y privados, destinados a acciones y proyectos que siempre fracasan, está interesada en quedar ciega e ignorante frente a la realidad bosquesina y afanosa en mantener las estúpidas rutinas de proyectos siempre condenados al fracaso. Al final, es la conchudez – es decir: la ambición desenfrenada de acaparar el dinero de las acciones y proyectos sociales – la que justifica la estupidez y la ignorancia. Si te esfuerzas en comprender la sociedad bosquesina y propones un proyecto innovador que sea compatible con los valores sociales bosquesinos y que, desde luego, tendrá cierto éxito hipotético que se tratará de verificar en la ejecución del proyecto, entonces, no te dan dinero para ejecutar tu proyecto, pues a las financieras, nacionales e internacionales, no les interesa el éxito de sus proyectos en el medio social dizque “pobre”; lo que sí les interesa es mantener con sus buenos pagos a los intelectuales latinoamericanos como mercenarios del neo-liberalismo, enchufándoles sus marcos lógicos y todo un aparato conceptual, económico y sociológico, sobre desarrollo que les encierra en un mundo abstracto, tecnocrático, lejano de sus vivencias propias, que les aísla del pueblo común y corriente y que no les permite ni observar ni comprender lo que, en los hechos, ocurre en las comunidades bosquesinas.²⁹

28 “Hemos sostenido que las relaciones entre el imperialismo norteamericano <añadimos: y europeo> y los países que domina – el Perú entre otros – se caracterizan porque los gobernantes, *aislados del pueblo*, resultan *cómplices y beneficiarios* del imperialismo; estos gobernantes, todos antiapristas <añadimos: y hoy también apristas>, obtienen el poder político del Palacio de Gobierno – y luego se mantienen en él – gracias a una *política capaz de concesiones adversas* a los intereses de la Nación y, por tanto, de los trabajadores” [*Itálicas* de J.G.] [V. R. Haya de la Torre, según I. Campos 1988: l. 58].

29 Hace unos años presentamos en el IIAP a la Comisión Europea un “Proyecto de Manejo Comunitario del Bosque” que tenía un componente de investigación metodológica, ya que no existía un método comprobado que aseguraba el éxito de una intervención de este tipo en las comunidades bosquesinas. La respuesta de la Comisión Europea era que el componente metodológico no le interesaba! Al mismo tiempo, sin embargo, la Comisión Europea aprobó otro proyecto del IIAP: “Manejo de Bosques Inundables”. En el Anexo al tomo I de Sociedad Bosquesina reproducimos un artículo del antropólogo español Carlos Suárez que describe el modo de intervención de un “ingeniero” de dicho proyecto en la asamblea de una comunidad shipibo y que pone en evidencia la falta de intercomprensión entre el promotor y los promovidos y las tentativas del “ingeniero” de manipular a los comuneros.



La ignorancia reina, porque es común en las élites gobernantes, la estupidez domina, porque se impone, de arriba hacia abajo, a través de acciones y proyectos que previsiblemente fracasan (Gasché 2004), y la conchudez tecnocrática aprovecha de los fondos nacionales e internacionales para proyectos sociales, engordando a los privilegiados y abandonando a los bosquesinos migajas, su dieta. La conchudez empresarial, a su vez, manipula y corrompe el ejecutivo y el legislativo para obtener leyes favorables a la adquisición barata de concesiones y territorios, a expensas de la población allí arraigada. La conchudez, el afán sin vergüenza de ganar dinero y enriquecerse sin consideración social alguna, es el motor libidinal insaciable (la “sensualidad” según Haya de la Torre) del capitalismo y neo-liberalismo, cuya doctrina nos sorprende siempre por el simplismo, para no decir el primitivismo, de su sicología. Espero que mi análisis de la sociedad bosquesina les haya revelado mayor fineza y complejidad al respecto.

Sacando una conclusión de todo lo anteriormente expuesto sobre la sociedad bosquesina y apuntando un criterio de desacuerdo fundamental entre gobernantes y bosquesinos, podemos afirmar que uno de los valores sociales bosquesinos fundamentales – por oponerse drásticamente a la ideología neo-liberal y capitalista, y, desde luego, “exótico” o “romántico” y a priori inaceptable para las élites – es el siguiente: **no es la riqueza que hace la felicidad en la vida, sino la ricura**³⁰.

Referencias bibliográficas

Campos, I. 1988. *Coloquios de Haya de la Torre. Selección y notas: Luis Alva Castro*. 2 vol. Lima, Tercer Mundo Editores. [Edición auspiciada por la célula parlamentaria aprista].

Chirif, A. 2010. *El perro glotón y su misterioso capital*. www.servindi.com Servindi 23 de febrero de 2010.

³⁰ Esta palabra se deriva del adjetivo “rico” con el significado de “sabroso, gustoso”, cuando hablamos de un plato de comida o de una mujer atractiva diciendo que es “rico” o “rica”. Las actividades bosquesinas están motivadas, de manera general, por el gusto, el placer, que da la satisfacción a la realización de las actividades. La satisfacción bosquesina reside entonces en todo el proceso de la actividad que debe ser placentero, y no solo en su resultado cuantitativo (“¿cuánto dinero he ganado?”), como la pretende medir la sociedad urbana.



Finer, M., Orta-Martínez, M. 2009. *A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections and policy implications.* *Environmental research letters* 5 (2010). stacks.iop.org/ERL/5/014012

Gaitán, J. E. 2002. *Escritos políticos.* Bogotá, El Áncora Editores.

García, A. 2007. *El síndrome del perro del hortelano.* *El Comercio.* Lima, 28 de octubre.

García, A. 2007. *Receta para acabar con el perro del hortelano.* *El Comercio.* Lima, 25 de noviembre.

Gasché, J. 2002. *Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico.* *Relaciones.* Zamora, Colegio de Michoacán, vol. 23, no. 91. 193-234. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709101.pdf>

Gasché, J. 2004. *Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo en la Amazonía.* En: J. Gasché (ed.): *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo.* Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. <http://www.iiap.org.pe/Upload/Publicacion/L022.pdf>

Gasché, J. 2008. *¿Para qué sirve el concepto de 'sociedad bosquesina'?* *Folia Amazónica (2007).* Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, 16/1-2. 81-88.

Gasché, J. 2009. *¿Qué son 'saberes' o 'conocimientos' indígenas, y qué hay que entender por 'diálogo'?* En: *Memorias Primer encuentro amazónico de experiencias en diálogo de saberes.* Leticia, Universidad Nacional de Colombia. http://www.investigacionimani.unal.edu.co/Material/20100301_220432_MEMORIAS%20DIALOGO%20DE%20SABERES.pdf

Gasché, J., A. Echeverri 2004. *Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas.* En: Ochoa Jaramillo D., Guio Rodríguez C.A.: *Control social y coordinación: Un camino hacia la sostenibilidad amazónica.* Bogotá, Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia. 165-181.



Gasché, J.; Vela, N. 2012. *Sociedad Bosquesina, tomos I y II*. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos.

Sahlins, M. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal ed.

Soto, H. de 2009. *El misterio del capital de los indígenas amazónicos*. Lima, Instituto libertad y democracia. www.ild.org.pe, video.

Varese, S. 2009. *Cinco siglos o cuarenta años: poco ha cambiado para los pueblos indígenas amazónicos en lucha por sus autonomías*. www.viajerosperu.org VOL 20 de octubre de 2009.

Los trabajos de J. Gasché pueden ser bajados de internet en la página: www.sociedadbosquesina.pe



5

Cuando la historia oculta Alberto Chirif Tirado

• Nacido en Perú, vive en la Amazonía peruana desde hace más de tres décadas. Realizó estudios de antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde hace 40 años su vida profesional está centrada en temas amazónicos, en especial, lo concerniente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Desde 1995 trabaja como consultor independiente, con una breve interrupción, entre 2001 y mediados de 2003, en que se desempeñó como director del Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya Samiria, financiado por WWF-AIF de Dinamarca. En 1999 asumió la representación de la institución suiza Nouvelle Planète, que apoya proyectos en Perú y otros países de Sudamérica. Es autor de numerosos artículos especializados y de libros colectivos como "Atlas de Comunidades Nativas (1977)", "El Indígena y su Territorio (1991)" y "Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía (2007)". En la actualidad su trabajo se centra en el estudio de la época del caucho y en las implicancias que esta tuvo para toda la Amazonía.



La historia es una disciplina que se encarga de conocer el pasado, aunque no por el prurito de saber lo que pasó sino de aprender de él para asimilar sus logros y no repetir –al menos, tratar de hacerlo- sus errores.

Uno de nuestros más grandes historiadores, Jorge Basadre (*Historia de la República*, 1939), se refiere así al tema:

“Tomar conciencia del pasado es hacer de la historia eso: pasado. Ello lleva a aceptarla como carga de gloria y remordimiento; pero implica, además, percibir que lo muerto, por el hecho de haber vivido en forma irrevocable, ya dejó de ser y hay que asimilarlo al patrimonio del presente. Somos producto del ayer y estamos viviendo en parte en lo que de él quedó al deslizarse para convertirse en presente, por todas partes nos rodea; pero a la vez tenemos que afrontar nuestra propia vida con sus propios problemas, como individuos, como generación, como pueblo, como Estado, como Humanidad”.

Pero como todo, la disciplina histórica también tiene una teoría y una práctica, es decir, una manera de definirla y una de ponerla en ejecución. A veces, por supuesto, ambas pueden coincidir, lo que es lo ideal, porque asimilando el pasado, lo que implica primero conocerlo, podemos como país vivir el presente y construir el futuro. No obstante, otras veces ellas pueden divergir y, así, la historia deja de ser una disciplina para conocer y se convierte en una estrategia para ocultar hechos pretéritos o para distorsionarlos.

Un ejemplo extremo de ocultamiento es el que se produjo en la Alemania de la posguerra. He preguntado a varios amigos alemanes de esa generación cómo les enseñaron en la escuela la historia de la Alemania nazi durante el Tercer Reich que llevó a la humanidad a la Segunda Guerra Mundial y que cometió horrendo genocidio contra el pueblo Judío y millones de otros seres humanos, víctimas de cientos de batallas y de bombardeos a ciudades indefensas. Por sorprendente que parezca, la respuesta fue por demás escueta: “no nos enseñaron esa historia”.



Pensando en retrospectiva creo poder entender las causas de ese silencio, al menos, por dos razones. Una es que en la historia las cosas no se modifican de manera tan rápida como parecen señalar los marcadores de los cambios. La rendición de Alemania y la muerte de Hitler no deben hacer suponer que las cosas, a partir de ese momento, fueron totalmente distintas, que el antisemitismo desapareció y, en fin, que las razones profundas que llevaron a esa barbarie dejaron de existir. Por ponerlo en términos de nuestra historia peruana reciente, la captura de Abimael Guzmán y su pública capitulación no debe hacernos suponer que esa etapa de la historia está zanjada porque subsisten aún varias de las causas que originaron el resentimiento y el recurso a la violencia para tratar de superarlas, y porque también permanecen posiciones que se niegan a tener en cuentas esas causas como detonantes de la violencia armada, así como a reflexionar sobre las actitudes que llevaron a adoptar medidas indiscriminadas de represión, cuyas consecuencias afectaron a miles de inocentes.

La segunda razón que puede explicar ese silencio histórico es lo difícil que puede resultar, con las heridas aún abiertas, asumir la responsabilidad de haber sido el causante de tamaña monstruosidad como fue la Segunda Guerra Mundial. Para esto es necesario mucho coraje y honradez, virtudes que no suelen ser frecuentes en los gobiernos.

No obstante, actualmente las cosas han cambiado en Alemania, lo que no quiere decir que el racismo, que por cierto no fue ni es un rasgo exclusivo de ese país, haya desaparecido, y hoy la enseñanza de historia en ese país parece estar cumpliendo con la labor de exorcizar los demonios del pasado.

El racismo nos toca también a nosotros peruanos que no podemos presumir de arios. Si nos atenemos a antiguos dichos populares, acá quien no tiene de inga tiene de mandinga. Y nos toca también el haber manipulado (y seguir haciéndolo) la historia como estratagema para ocultar el pasado o distorsionarlo hasta el punto de que este no tenga ningún parecido con lo que realmente sucedió.



La historia de la llamada época del caucho, de la efímera etapa de auge de la extracción de gomas silvestres en la Amazonía del Perú es demostrativa tanto del encubrimiento como de la deformación de los hechos del pasado a los que antes he aludido.

La historia del caucho

Para entender la importancia que este producto tuvo en la Amazonía y en el mundo entero es preciso ubicarse en el contexto del siglo XIX y los grandes cambios que se operan en ese momento. En Europa y los Estados Unidos se afianza la revolución industrial y se desarrolla el capitalismo, procesos que implican la búsqueda de nuevas regiones abastecedoras de recursos naturales y la configuración de un nuevo tipo de relaciones políticas y económicas entre los países. La idea del progreso como marcha incesante hacia adelante sintetizada por el adverbio “más” (riqueza, producción, bienestar, rapidez, lujo, derroche, consumo), embrionaria al comienzo, va definiéndose como el paradigma de un modo de producción que no se detiene frente a consideraciones ambientales ni sociales. El mundo se expande mediante la navegación intercontinental y la construcción de redes de comunicación internas basadas, sobre todo, en ferrocarriles y, más tarde, en el tránsito de automotores.

El auge del caucho comenzó su larga carrera después del descubrimiento del proceso de vulcanización por Charles Goodyear, en los Estados Unidos, en 1839, el que solucionó los problemas de alteración del producto a causa de los cambios de temperatura y de adhesión de piezas puestas en contacto. El proceso fue patentado en 1844 y, un año más tarde, R.W. Thompson registró la llanta neumática en Inglaterra. Desde entonces su uso se generalizó de manera acelerada para la fabricación de una serie de bienes. John Dunlop reinventó la llanta neumática en 1888, la que logró importancia debido a la emergencia de la industria de la bicicleta y, pocos años más tarde, la de automóvil. En ese momento, se disparó la demanda de caucho en los Estados Unidos y en Europa, y los fabricantes volcaron su mirada hacia las cuencas productoras de gomas elásticas en los diferentes países amazónicos.



En Sudamérica todos los países de la cuenca se conformaron como repúblicas en las primeras décadas del siglo XIX, a excepción de Brasil que lo hizo en la última. A la luz de las ideas y procesos que se daban en Europa y los Estados Unidos, las visiones de progreso dominaban sus esfuerzos que, también a semejanza de lo que pasaba en esos países, estaban marcadas por actitudes de superioridad y racismo. Las relaciones con sus antiguas metrópolis, que por entonces pasaban por un estado de postración, se habían debilitado y, en cambio, comenzaban a generarse otras con países con tradición colonialista pero que no habían tenido mayor influencia en esta parte del planeta, como Inglaterra y Francia, o con países emergentes, como los Estados Unidos. El poder que estos adquirirán, como la historia lo demuestra, no sólo será económico sino también político, al punto de desatar guerras entre las nuevas repúblicas, en caso de considerar que estas son propicias para afirmar sus intereses.

Unos más, otros menos, todos los países de esta parte de América comienzan en esa época a conocer su espacio interno, a elaborar estrategias para ocuparlo y a tratar de definir sus fronteras que, hasta entonces, en algunos casos no eran más que una expresión de deseo. *Grosso modo* la estrategia del Perú consistió en fomentar las exploraciones, nacionales y extranjeras, con la finalidad de conocer y evaluar los recursos y las potencialidades de su territorio, y determinar la situación de la población; y en el caso de la Amazonía, establecer las vías de penetración más adecuadas, determinar la navegabilidad de sus ríos y ubicar la mejor alternativa para comunicar la cuenca del Pacífico con la del Atlántico. En ese contexto, el Estado creó la Factoría Naval en Iquitos y estableció en esa ciudad, en 1867, la Comisión Hidrográfica del Amazonas.

El conocimiento aportado por las exploraciones en la Amazonía se complementó con otras dos estrategias. La primera de ellas, iniciada alrededor de 1850, consistió en promocionar la inmigración europea para poblar la región. Se buscaba asentar gente que axiomáticamente, por pertenecer a la "raza blanca", era considerada superior, laboriosa e inteligente. De ella se esperaba que pusiese en valor los recursos de una región supuestamente despoblada y poseedora de grandes recursos, especialmente tierras, a las que se les atribuía gran fertilidad. La causa



que explicaba el atraso de la región era la subutilización de sus recursos debida al carácter incivilizado de sus pobladores originarios, a quienes los gobiernos calificaban de ignorantes, flojos y de costumbres crueles y bárbaras. Esta misma mentalidad es la que ha guiado los programas de colonización durante la mayor parte del siglo XX. Por razones que no son del caso analizar en este momento, esa política, sin embargo, no obtuvo el éxito deseado, y solo consiguió asentar pequeños grupos de alemanes en Oxapampa y Pozuzo, y, en menor número aun, de italianos y franceses en la zona de Chanchamayo.

Estos procesos de poblamiento mediante el fomento de inmigrantes europeos se vieron sobrepasados en la práctica por otros no previstos por el Estado, como la llamada colonización espontánea llevada a cabo por moradores de comunidades andinas que habían sufrido el despojo de sus tierras a manos de empresas mineras y de latifundios establecidos sobre la base de sus heredades.

La segunda estrategia fue menos estructurada por parte del Estado y consistió en dejar un amplio margen de acción a autoridades locales y a particulares para que pusiesen en valor los recursos de la región, valiéndose de la mano de obra de los pobladores indígenas. El auge del caucho representa el estado de clímax de esta estrategia que fue impulsada más por iniciativa privada que por intervención pública, aunque el Estado jugaría más tarde el rol de garante y encubridor, cuando los caucheros fueron denunciados por cometer atrocidades contra la población indígena.

La explotación del caucho afectó a toda la región amazónica peruana, en unas zonas, por poseer árboles productores de gomas y, en todas, por proporcionar fuerza de trabajo para ser llevada, de manera compulsiva o “enganchada” mediante el sistema de habilitación, a los lugares de recolección de caucho que, a veces, estaban ubicados en parajes alejados de sus asentamientos habituales. Los traslados forzados en aquella época explican la presencia en Madre de Dios de quechuas santarosinos del Napo ecuatoriano, de shipibos del Ucayali (Rummenhoeller, 20031a, 2003b) y de yines del Urubamba (Smith, 2003); así como de ashaninkas del río Tambo en el Yurúa brasileño. En el Perú, la zona más tristemente famosa por la explotación del caucho



fue la cuenca del Putumayo donde operó, desde fines del siglo XIX, Julio César Arana, natural de Rioja (San Martín), inicialmente un comerciante de sombreros que poco a poco afianzó su poder a través de diversas empresas. La última de ellas, The Peruvian Amazon Company, la registró en Londres, en 1907, como empresa británica. La estrategia de Arana detrás de este acto era salvar sus intereses en caso que la zona donde operaba, ubicada entre la margen izquierda de río Putumayo y derecha del Caquetá, en disputa entre Perú y Colombia, quedara en manos de este último país.

La obtención de mano de obra para trabajar en la recolección de las gomas era un tema central en esa época. Los extractores directos fueron indígenas de la región del Putumayo pertenecientes, sobre todo, a los pueblos Bora, Huitoto, Ocaina, Andoque y Resígaro, aunque también hubo gente proveniente de otras partes del país. Con el argumento de civilizarlos, los indígenas fueron convertidos en mercancía y esclavizados. El sistema de trabajo se basaba en la habilitación, es decir, en la entrega de productos industriales a los indígenas que ellos debían pagar con las gomas que recolectaran. Como la relación de intercambio era asimétrica, porque los precios de los bienes industriales que entregaban a los indígenas estaban sobrevaluados, mientras que el valor de las gomas silvestres con las cuales ellos debían pagarlos estaba subvaluado, las "deudas" se fueron haciendo impagables. Los indígenas que mostraban su disconformidad con el sistema comenzaron a ser castigados y los que osaron rebelarse fueron bárbaramente asesinados. Agravó la situación el hecho de que los jefes de las estaciones gomeras ganaran un porcentaje sobre el caucho recolectado, lo que hizo que ellos impusieran condiciones cada vez más duras a los indígenas. La situación llegó a convertirse en un verdadero régimen de terror, con castigos físicos (uso del cepo, flagelaciones, mutilaciones) que causaron miles de muertes.

El enganche por deudas generó una auténtica situación de esclavitud. En un documento de fines del siglo XIX, el subprefecto de la provincia de Alto Amazonas señalaba que la mayoría de hombres eran "arrebatados de sus hogares" para destinarlos al trabajo de las gomas. El carácter impagable de las "deudas" así contraídas por los indígenas a causa del sistema de habilitación hacía que ellos tuvieran que volver a habilitarse.



El “enganche” se establecía a perpetuidad. Los intentos de fuga eran castigados mediante flagelaciones. Los indígenas que estaban en esta situación podían ser transferidos como mercancía. Las deudas estaban sujetas a compra y venta, lo que implicaba una pérdida de alrededor del 20% de su monto para el vendedor. También podían ser ofrecidas como garantías para préstamos (Santos y Barclay, 2002: 65, 85). El traspaso se formalizaba mediante un documento firmado ante alguna autoridad local. Un mismo peón podía ser transferido varias veces a lo largo de su vida y, en caso de muerte, los hijos heredaban la deuda y debían continuar trabajando para el patrón a fin de pagarla (Ibíd.: 65-68).

Siendo singular, la época del caucho responde a un cierto patrón de procesos que se han repetido con frecuencia a lo largo de la historia del Perú. El común denominador es el auge de un producto, llámese guano, salitre o caucho, que en un momento adquiere gran importancia en el mercado internacional. Sin embargo, en otro, ese mismo mercado se convierte en su verdugo cuando sustituye el producto por uno similar obtenido a menor costo o por un sucedáneo sintético. En este caso, el verdugo fue la misma Gran Bretaña que, a través del British Foreign Office, presidida por Sir Clements Markham, encargó a Henry Wickham la tarea de trasladar subrepticamente 70 000 semillas de la especie *Hevea brasiliensis* desde Brasil hacia los jardines botánicos de Inglaterra y de Ceylán, y luego, a sus colonias en el sudeste asiático. El inicio de la crisis de la explotación de gomas silvestres amazónicas comenzó en 1914 cuando las plantaciones de Gran Bretaña superaron los 3 000 000 de acres, con una producción de látex que sobrepasaba la de los bosques naturales. Ese año las gomas de plantación produjeron el 60.4% de la demanda mundial, porcentaje que llegó al 89.3% en 1920 y al 93.1% en 1922 (Pennano 1988: 117-121).

En ciertas oportunidades, sin embargo, el fin de un auge de este tipo se ha debido al exterminio del recurso o a su disminución, a un grado que su uso ya no admite dudas acerca del carácter insostenible de su explotación, desde el cual algunos (como la vicuña, el lobo de río o los jaguares) se han podido recuperar algo y otros no (como los manatíes, la charapa o la caoba). La especie caucho, es decir, la *Castilloa ulei*, iba en ese camino, al igual que el palo de rosa (*Aniba rosaeodora*) usado



para la preparación de perfumes y aceites esenciales (hoy reducida a una población mínima respecto a la que hubo hace apenas 50 años³¹) y la leche caspi (*Couma macrocarpa*), cuyo látex fue un producto de exportación para fabricar gomas de mascar, ya que la explotación de estas tres especies se hacía tumbando los árboles para sangrarlos o hervir su madera y destilar los vapores, según sea el caso.

El proceso

En 1907, el mismo año en que Arana había registrado su empresa en Londres, el periodista Juan Saldaña Roca presentó una denuncia contra los caucheros por tortura y asesinato de indígenas ante la Corte Superior de Iquitos. Dado que la empresa era inglesa, y ante la renuencia de la justicia peruana de entablar un proceso contra los responsables, el Parlamento Británico puso en marcha una investigación para determinar la veracidad de los hechos.

En la práctica, la investigación judicial finalmente iniciada por el Estado peruano no pudo continuar por haber sido obstaculizada. Los jueces fueron amenazados por los poderes fácticos, no solo regionales sino también nacionales, incluyendo al propio gobierno que pensó, con la misma lógica que emplearían gobiernos posteriores frente a hechos similares, que lesionaba a la patria desnudar las miserias cometidas por los caucheros, en especial, considerando que estaba pendiente una disputa limítrofe con Colombia.

Por cierto, Carlos Valcárcel, el juez encargado de llevar a cabo ese proceso, fue un enérgico crítico del tratado de límites Salomón Lozano firmado por Leguía en 1922 y que entregó a Colombia el espacio interfluvial entre el Putumayo y el Caquetá, más el Trapecio Amazónico que une el primero de estos ríos con el Amazonas. Y es que, como él afirma, se trataba de dos cuestiones diferentes, y la defensa del territorio no debía valerse del encubrimiento de delincuentes, como lamentablemente hicieron otros.

31 José Álvarez, comunicación personal, septiembre 14, 2012.



Al respecto, cito lo que escribió el juez Carlos Valcárcel en su libro *El Proceso del Putumayo*, quien, junto con otro juez, Rómulo Paredes (ver sus informes en Chirif y Cornejo, 2009), son dos de las figuras que a mi modo de ver salvan el honor del Perú en aquel tiempo, al enfrentar con honradez y valentía el poder de la empresa cauchera.

Dice:

“Pero la culpa de que en el extranjero se haya hecho confusión entre los procedimientos de funcionarios degradados y los del país en general, la tenemos nosotros mismos, porque no ha habido entereza bastante para denunciar a esos funcionarios; porque no hemos tenido valor moral suficiente para decir que el Perú no se hace solidario con unos cuantos empleados públicos que han traficado con el honor de su patria, porque no hemos dicho que ha sido posible que se cometan en el Putumayo los crímenes más estupendos que registran los anales de la criminalidad; porque unos cuantos individuos, que han desempeñado funciones públicas, ocultaron esos crímenes, desde que principiaron a perpetrarse, prestándose a ser cómplices o encubridores; porque no hemos querido decir que hemos tenido hasta ministros de Estado, abogados de los asesinos del Putumayo, que han empleado su influencia en el Gobierno en beneficio de esos asesinos; y porque no se ha mandado a presidio a todos esos funcionarios, tan criminales como los más del Putumayo”. (Valcárcel, 2004: 85)

Las reflexiones de Valcárcel fueron motivadas por las afirmaciones hechas por un senador, a quien él no identifica, quien le escribió una carta diciéndole: “bien comprenderás que es doloroso que en tal concepto nos tengan en el extranjero”, con lo cual sugiere que es mejor no mover el asunto, ya que considera como “un error la campaña que se ha hecho a la casa Arana” (Ibíd.: 86). Sin embargo, el propio gobierno admitió los crímenes que no tuvo entereza para investigar. El entonces ministro de Relaciones Exteriores, Francisco Tudela, en su memoria al Congreso de 1913 dice que el gobierno no sólo se ha preocupado de “prevenir la comisión de nuevos delitos, sino que también ha prestado atención al castigo de los antiguos criminales” (Ibíd.: 364). Y aunque esto último, a juzgar por los hechos, no parece haber sido una declaración sincera o, al menos, con consecuencias prácticas, su informe deja



en claro dos cosas: que en el Putumayo se cometieron delitos y que hubo criminales. Un reconocimiento similar fue hecho por el senador por Loreto Eduardo Lanatta cuando, en la sesión del Senado del 16 de agosto de 1910, afirmó; “Ya se conoce en Europa quiénes son los verdaderos autores de los crímenes del Putumayo” (Ibíd.: 294, nota 12).

Lo cierto es que los jueces, satanizados y amenazados por la empresa, tuvieron que abandonar Iquitos, que los inculpados huyeron, muchos de ellos al extranjero, y que el proceso se diluyó hasta desaparecer. Algo similar sucedió con las investigaciones llevadas a cabo por el Parlamento Británico, en las que el gobierno peruano asumió la defensa y encubrimiento de Arana. Producto de esta actitud fue que Inglaterra resolvió publicar el Libro Azul (Casement, 2012) que contiene el informe del cónsul Roger Casement, y otros documentos diplomáticos relacionados con este tema, cursados entre el Ministro de Asuntos Exteriores británico y funcionarios británicos en Lima, Iquitos y Washington y con la Cancillería de los Estados Unidos, en torno a los procedimientos adoptados para conseguir que el gobierno peruano, entonces presidido por Augusto B. Leguía, tomara cartas en el asunto. La Primera Guerra Mundial sumió a Inglaterra en otras preocupaciones y las investigaciones cayeron en el olvido.

En la historia del Perú debe haber pocos procesos y etapas que hayan involucrado tantas y tan importantes cuestiones como las que presenta la época del caucho. Simplemente las menciono: definición de límites en la frontera norte con Ecuador y Colombia; conflicto armado con este último país que originó numerosas muertes en ambos lados; tensiones con Gran Bretaña por el hecho de que la empresa fuese británica y que en ella trabajasen súbditos de una de sus colonias, Barbados, que fungían unas veces de capataces verdugos, mientras que otras sufrían castigos similares a los de los indígenas; una investigación de las denuncias en el Parlamento Británico que implicó la designación del cónsul Roger Casement para que visite, en dos oportunidades, las estaciones caucheras e informe a su gobierno; tensiones con los Estados Unidos por los malos tratos infligidos por la empresa cauchera a dos de sus ciudadanos; articulación de la Amazonía peruana con mercados mundiales; viajes de estudios en la región para determinar sus características sociales y geográficas y establecer vías



de comunicación con la costa; consolidación de Iquitos, en 1906, como capital de Loreto; y por último, lo más importante, tortura y asesinato de seres humanos, de decenas de miles de ellos, es decir, comisión de actos con características de genocidio.

La historia oficial ha seguido presentando a los caucheros como patriotas defensores de las fronteras y civilizadores de indígenas o, en el mejor de los casos, relativizando su responsabilidad como genocidas. Ejemplo de esto último es lo que dice Basadre:

“Las atrocidades en el Putumayo fueron bochornosas, pero no representaron, por lo demás, un hecho histórico aislado ni pueden ser imputadas al Perú como un baldón exclusivo o singular. Basta recordar lo ocurrido en Irlanda, África del Sur, Australia y Jamaica para mencionar sólo unos cuantos casos en el imperio británico donde tanto abundaron las protestas en aquella oportunidad” (Basadre, s/f: tomo X: 2656).

La disculpa de atrocidades propias señalando que los demás también cometen actos bárbaros no lo convierte a uno en inocente sino que lo suma al mundo de los culpables. Como alegato de inocencia es por tanto inválido. No exculpo a Gran Bretaña por las barbaridades que como imperio ha hecho a lo largo de la historia, que por cierto son algunas más que las que alude Basadre, pero en este caso debe tenerse en cuenta que su intervención no se hubiese producido si la empresa involucrada en los actos de tortura y asesinatos no hubiese sido británica y su actuación no hubiese involucrado a súbditos británicos, como lo fueron algunos de sus altos ejecutivos y los capataces que la Peruvian Corporation reclutó en Barbados, isla que era colonia británica en ese tiempo y lo continuó siendo hasta la década de 1970.

Las expresiones de Víctor Andrés Belaunde³² tienen sonoridad más rimbombante. Él escribió: “Las audaces empresas de Alvarado, Mercadillo, Orellana, Ursúa, Salinas, Vaca de Vega, Martín de la Riva Herrera, van a ser continuadas por los Montesa, los Proaño, los Von Hassel, los Arana, los Mavila. Al lado de estos exploradores

³² Agradezco a Manuel Cornejo, responsable de las ediciones del CAAAP, el haber puesto a mi disposición las citas de Jorge Basadre y Víctor Andrés Belaunde.



que representan la acción gubernativa y la técnica moderna, surgirá el pionero que encarna la respuesta del hombre al medio primitivo” (Belaunde, 1961).

El propio Mariátegui, tan lúcido en sus análisis, le dedica apenas unas líneas, y en tono ligero, al tema del caucho y sus implicancias para el país y los seres humanos que padecieron la barbarie. Él escribe en el primero de sus siete ensayos: “La ilusión del caucho. En los años de su apogeo el país cree haber encontrado El Dorado en la montaña, que adquiere temporalmente un valor extraordinario en la economía y, sobre todo, en la imaginación del país. Afluyen a la montaña muchos individuos de “la fuerte raza de los aventureros”. Con la baja del caucho, tramonta esta ilusión bastante tropical en su origen y características” (Mariátegui, 1994: 27).

El supuesto patriotismo de Arana es otro de los grandes montajes fabricados por la historia. La conversión de la empresa cauchera en británica, si bien le permitía a Arana captar nuevos capitales financieros, tenía la finalidad específica de dejar a salvo sus intereses en caso que el territorio en disputa quedara en manos de Colombia. Si su cálculo le falló fue debido a la intervención de Gran Bretaña para investigar los hechos que la comprometían. Sin embargo, la estocada de muerte, que afectó no solo a la empresa de Arana sino también a toda la industria de explotación de gomas silvestres, no se debió a estas investigaciones sino a la lógica de un mercado que optó por abastecerse de una fuente que le proporcionaba un producto más barato y en mayores volúmenes.

Por su parte, como lo explica mi colega Frederica Barclay, Arana no había tenido reparos para asociarse con inversionistas y políticos colombianos para fortalecer su empresa. Tal es el caso del diplomático Enrique Cortés que, en 1907, se desempeñaba como Ministro Plenipotenciario de Colombia en Washington. Cortés fue agente comercial de Arana en Londres, a través de The Cortes Commercial & Banking Co. Ltd., y además socio fundador de la Peruvian Amazon Company. Como ella señala: “Podemos especular que de esta manera Arana confiaba en que podría buscar eventualmente la protección de Colombia en caso



que el territorio del Putumayo se determinara colombiano en algún momento”³³.

Estos datos ponen en clara evidencia que una empresa no toma decisiones sobre la base de consideraciones patrióticas sino de su propia rentabilidad, como lo demuestran numerosos ejemplos de la historia pasada y presente. Arana no fue una excepción a esta norma.

¿Por qué una etapa que presenta cuestiones tan importantes que deberían ser fundamentales para construir un sentido de patria basado sobre hechos y verdades y no sobre declaraciones huecas y eslogan ha sido ignorada o deformada por la historia oficial? No ensayo formular hipótesis sino apenas dar algunas pistas que podrían permitir buscar las respuestas. Una de ellas es que los hechos sucedieron en una región lejana, en la Amazonía, en esa parte del territorio llamado genéricamente “selva”, de la cual el país no se acuerda más que cuando se quiere hacer apuntes exóticos sobre temas varios; y últimamente, por su potencial en hidrocarburos y otros recursos extractivos. Otra es que los afectados por los crímenes fueron indígenas, es decir, esa categoría de seres que gran parte de los peruanos duda (en el mejor de los casos) sobre dónde ubicarla. Y eso nos trae a la dolorosa realidad reciente de la subversión y de las luchas contra este fenómeno que afectó, durante más de una década, a poblaciones enteras de campesinos e indígenas, pero que recién llamó la atención “nacional” cuando comenzó a golpear a las capas medias de Lima. La tercera es que en este país existe la tendencia de calificar de “nacional” solo a aquello que afecta a Lima o lo que sale de ella, siendo lo demás apenas “regional”, sin interesar el impacto que puedan tener procesos que se den en este ámbito. La época del caucho es significativa a este respecto. Se trata de una manera de concebir un país centrado en las exigencias que emanan de una ciudad y de gobiernos que, aunque últimamente lo declaran, no aquilatan el verdadero valor de su diversidad biofísica y cultural.

En un reciente texto circulado por Internet, Salomón Lerner Febres (2012) se refiere a los últimos ataques lanzados sobre el informe de la Comisión de la Verdad y la reconciliación y se pregunta sobre las

³³ De la presentación hecha por Frederica Barclay del *Libro Azul*, publicada por Servindi, www.servindi.org



motivaciones de fondo de esta campaña. Según él, la clave está en la “persistencia de cierta cultura autoritaria que se resiste a comprender las fallas de fondo de nuestra sociedad y prefiere la imposición prepotente de sus ideas antes que involucrarse en cualquier atisbo de reflexión crítica”. Creo que esto es exactamente lo que sucedió durante la época del caucho, lo que nos estaría indicando que, cien años más tarde, la sociedad peruana sigue prefiriendo atrincherarse en posiciones cerradas que abrirse a comprender una dolorosa realidad. Con esto, ciertamente no hace más que prolongar el dolor.

La Amazonía es ignorada por la historia oficial. Estoy seguro que lo mismo ocurre con procesos de suma importancia para el país acaecidos en otras regiones. ¿Cuál es la historia que se enseña en las escuelas e incluso en las universidades, salvo que se trate de maestrías especializadas o doctorados, o de algunos programas de formación de maestros de la especialidad intercultural bilingüe, que incluya procesos regionales de importancia vital para el país? ¿Qué se sabe acerca de la rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742 que logró expulsar al poder colonial de la selva central? ¿En qué textos de enseñanza figuran las otras rebeliones indígenas que se dieron en la Amazonía contra ese poder desde el siglo XVI? ¿Dónde se puede estudiar los procesos de colonización en la cuenca amazónica iniciados apenas pocas décadas más tarde de la declaración de la Independencia? ¿Cuáles son los currículos escolares y universitarios que presentan y analizan la importancia que tuvo en la zona del Perené la empresa Peruvian Corporation, establecida por tenedores de la deuda contraída por Perú con Inglaterra a raíz de la Guerra del Pacífico, que representó un impulso a la industria cafetalera sobre tierras usurpadas a ashaninkas y yaneshas? ¿Qué texto escolar nos presenta una visión comprensiva de la época del caucho y la multiplicidad de aspectos que involucró? ¿Qué esfuerzos se hacen para sistematizar y entender procesos más cercanos, como la importancia de la participación de ashaninkas (y por supuesto de comunidades andinas) en la pacificación del país a inicios de la década de 1990, o de los achuares de la cuenca del Corrientes para exigir que el Estado y la empresa privada adopten medidas tendientes a aminorar los estragos de la industria petrolera, y a remediar sus impactos sobre el medio ambiente y la salud de la gente? ¿Qué créditos se han dado a ashaninkas y achuares por tan valioso aporte a la nación?



Después del apogeo del caucho

Una vez firmado el tratado Salomón Lozano que definió la situación de la frontera con Colombia, algunos caucheros peruanos comenzaron a trasladar indígenas asentados al norte del Putumayo hacia territorio peruano, primero, hacia la margen derecha del Putumayo y, luego, por razones que no son del caso abordar ahora, más hacia el interior de Loreto, donde fueron ubicados en la cuenca del Ampiyacu y, en menos proporción, en otras, como el Napo y el mismo Amazonas.

Ahí los indígenas han recompuesto sus vidas como sociedad, formando organizaciones para consolidar un territorio que les pertenezca y en el cual puedan ejercer los derechos que su propia tradición autónoma, y las leyes y convenios internacionales les reconocen para vivir con dignidad y pleno respeto de sus conocimientos y prácticas y para gozar, en igualdad de condiciones, de los adelantos tecnológicos actuales. Se trata de algo que ellos buscaron desde los primeros tiempos de la Colonia, aunque la avaricia del poder llevó las cosas por otros caminos.

Siguen así aguardando que la inclusión prometida se realice no desde la caridad sino desde el reconocimiento de sus derechos.

Referencias bibliográficas

Barclay, F. 2012. *Los indígenas del Putumayo, tras 100 años no han sido reparados de palabra ni de obra.* En presentación de *El Libro Azul* conteniendo los informes del cónsul británico Roger Casement. Servindi www.servindi.org

Basadre, J. s/f. *Historia de la República del Perú 1822-1933.* Tomo X. p.2656. Lima: La República- Universidad Ricardo Palma.

Belaunde, V.A. 1961. *La Amazonía y la peruanidad.* En: *El Perú y la Amazonía*, pp. 1-20. Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima.



Casement, R. 2012. *Libro Azul*. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo. CAAAP, IWGIA. Lima.

Chirif, A. 2004. *Introducción, en Valcárcel*, Carlos A. 2004. El Proceso del Putumayo. Monumenta Amazónica. CETA. Segunda edición. Iquitos, pp. 15-77.

Chirif, A. 2009. *Imaginario sobre el indígena en la época del caucho*. En Chirif, Alberto y Manuel Cornejo (eds.), pp. 9-35.

Chirif, A, Cornejo, M (eds.). 2009. *Imaginario e imágenes de la época del caucho*. Los sucesos del Putumayo. CAAAP-IWGIA-UCP. Lima.

Colegio de Abogados de Lima. 1933. *Exposición del Colegio de Abogados de Lima sobre los motivos jurídicos de la revisión del Tratado de Límites celebrado por el Perú y Colombia, el 24 de marzo de 1922*. Imprenta Hispanidad América. Lima.

Gray, A. 2005. *Las atrocidades del Putumayo reexaminadas*. Introducción en Rey de Castro, Carlos et al, pp. 15-72.

Huertas, B; García, A. (ed.). 2003. *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios*. IWGIA. Copenhague.

Lerner, S. 2012. *¿Por qué incomoda la memoria?*. <http://www.larepublica.pe/columnistas/desde-las-aulas/por-que-incomoda-la-memoria-16-09-2012>

Mariátegui, J.C. 1994. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Colección Obras Completas, Vol. 2. Empresa Editora Amauta, Lima, 60 edición. Lima.

Paredes, R. 2009. *Los informes del Juez Paredes*. En Chirif, Alberto y Manuel Cornejo (eds.), pp. 75-149.

Pennano, G. 1988. *La economía del caucho*. CETA. Iquitos.



Rummenhoeller, K. 2003. *Los Santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual.* En Huerta, Beatriz y Alfredo García, op. cit. pp. 156-164.

Rummenhoeller, K. 2003. *Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita.* En Huerta, Beatriz y Alfredo García, op. cit. pp. 165-184.

Santos, F; Barclay, F. 2002. *La Frontera Domesticada.* Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Smith, A. 2003. *Del ser Piro y el ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine.* En Huerta, Beatriz y Alfredo García, op. cit. pp. 127-143.

Valcárcel, C.A. 1915. *El Proceso del Putumayo y sus Secretos Inauditos.* Lima. Comercial de Horacio La Rosa y Co. [La segunda edición de esta obra ha sido realizada por Monumenta Amazonica, CETA-IWGIA, en 2004].

Valcárcel, C.A. 1931. *Crítica del Tratado Salomón-Lozano.* Imprenta Lux. Lima.



6

Economía extractiva y seducción en la Amazonía. Ensayo sobre la continuidad de los métodos empresariales en la Amazonía peruana

Frederica Barclay Rey de Castro

• Nacida en Perú. Realizó estudios de antropología en la Pontificia
• Universidad Católica del Perú y la London School of Economics
• and Political Science. Cuenta con un doctorado en Historia por
• la Universidad de Barcelona. Se desempeña como consultora
• independiente. Es autora y coeditora de numerosas publicaciones
• y artículos especializados sobre la Amazonía, especialmente sobre
• sus procesos históricos y la problemática social y cultural ligada a los
• mismos. Entre sus obras podemos destacar "El Estado Federal de
• Loreto, 1896. Centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú,
• a fines del siglo XIX" (2009) y "La Colonia del Perené: capital inglés, y
• economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo"
• (1989) y "La frontera domesticada: historia económica y social de
• Loreto, 1851-2000 (2002, en coautoría con F. Santos-Granero). Ha
• sido coeditora de la "Guía etnográfica de la alta Amazonía" (1994-
• 2007).



Es curioso que los términos “economía extractiva” y “seducción” estén tan íntimamente relacionados en la historia y presente de la región amazónica. Parecen términos referidos a dos universos completamente distintos y sin embargo, ayer como hoy caminan de la mano. Hoy como ayer, la seducción es uno de los medios en los cuales se apoya la industria extractiva para avasallar la resistencia de la población local a ver comprometido su futuro, de la misma manera que entonces como ahora ésta se convierte en uno de los medios a través de los cuales se viola los derechos humanos y los derechos colectivos de los pueblos indígenas amazónicos. Dos momentos clave sirven para ilustrar esta asociación: el ciclo gomero (1870-1914) y el ciclo petrolero (1971-).

Seducción

Antes de pasar al análisis de cómo estos dos elementos han interactuado e interactúan actualmente en la región amazónica es necesario dar una mirada a las definiciones de los términos seducción y seducir. Fuera del ámbito sexual y de la atracción que puedan inducir objetos inanimados, el *Diccionario de la Real Academia Española* define la seducción como la acción de “Engañar con arte y maña; persuadir suavemente para algo malo”. Otros diccionarios añaden la noción de sutileza (“Convencer, persuadir sutilmente, especialmente con el fin de que se obre mal”) así como la precisión de que el resultado de la seducción es que se adopte “un determinado comportamiento según la voluntad del que seduce”. Planteado en esos términos, la seducción es ejercida por un agente; en los casos que me propongo analizar se trata de los llamados patrones caucheros y de las empresas petroleras.

La seducción en el ciclo gomero

El ciclo gomero, basado en la extracción de jebe y caucho, tuvo un amplio período de desarrollo. Se inició en la segunda mitad del siglo XIX y se extendió hasta bien entrado el siglo XX dejando huellas profundas en la población y sociedad amazónicas.



Al momento de su despegue en Loreto, hacia 1870, no existía en la Amazonía peruana un mercado libre de trabajo. La población indígena, que era francamente mayoritaria, era clasificada por las autoridades como “semi-civilizada” o “salvaje”, según su grado de “integración”. La designada como semi-civilizada era aquella que había sobrevivido la experiencia de las reducciones misionales y su secuela de epidemias en la época colonial y los inicios de la república. De su antigua inserción en las misiones, estos pueblos indígenas o segmentos de ellos habían heredado el estatuto de catequizados y de indios “libres”. Libres entre comillas porque esta condición solo significaba que estaban reservados para obras públicas, no pudiendo ser, en teoría, apropiados como esclavos o peones de particulares³⁴. Por contraste, la población salvaje, era aquella que había evitado o resistido todo contacto o que, habiéndolo tenido se habían “remontado” y estaban fuera del alcance tanto de las demandas del sistema administrativo como de los particulares.

En uno y otro caso se trataba de una población que no estaba propiamente inserta en un mercado de trabajo. Mantenían su autonomía económica a través del aprovechamiento diversificado de los recursos locales. Para procurar acceder a algunos bienes industriales (particularmente herramientas) unos y otros, y unos a través de los otros, intercambiaban algunos recursos que circulaban hacia los poblados de la región del Huallaga donde estaban asentados algunos comerciantes.

El establecimiento de la navegación a vapor en el Amazonas, a inicios de la década de 1850, generó las condiciones para que diversos recursos extractivos pudieran ser exportados por vía fluvial hacia los mercados europeos y el Brasil, contexto en el cual los patrones extractores asentados en la región buscaron acceder a una mayor cantidad de mano de obra indígena. Sin embargo fue cuando se inició la demanda de caucho y jebe que la presión por acceder a esa fuerza de trabajo se hizo masiva e inagotable. En vista de las expectativas de crecimiento comercial y de la integración económica de la región las autoridades peruanas, con pocas excepciones, prefirieron hacerse de la vista gorda

34 Santos Granero, Fernando & Frederica Barclay. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1851-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En la práctica, desde inicios de la república era frecuente que las autoridades emplearan a los indios libres en actividades económicas privadas so pretexto de obras públicas.



ante los procedimientos de los patrones extractores para reclutar la mano de obra indígena.

Después de agotar los manchales de caucho ubicados en las áreas más accesibles se hizo necesario abrir nuevos frentes de extracción. A medida que la demanda de gomas crecía, y que se hacía disponible cantidades adicionales de crédito comercial para financiar la extracción, los frentes extractivos se multiplicaron y se ubicaron en lugares cada vez más remotos.

Fue entonces que para superar la renuencia indígena a dejarse trasladar a los lejanos frentes los patrones extractores recurrieron a la práctica de la seducción. Los reportes de la época están llenos de descripciones de cómo los patrones recurrían –cuando no a la pura violencia- al “arte y maña” de seducir a los potenciales peones-esclavos. Uno de estos métodos era el de visitar los antiguos pueblos de misión, con ocasión de festividades de origen misional, llevando algunos bienes manufacturados y para proporcionarles aguardiente y endeudarlos. No bien habían sido seducidos para recibir el alcohol o alguna mercadería quedaban privados de su libertad por gracia de la deuda contraída y podían ser trasladados a los frentes para extraer caucho o jebe.

El otro método de seducción resultaba aún más perverso. En razón del interés de los pobladores indígenas para adquirir herramientas, y algunos otros pocos bienes manufacturados, los patrones idearon un sistema para seducir a algunos jefes locales o “curacas” a los que proporcionaban armas para atacar asentamientos de indígenas “salvajes” de otros pueblos y aún del propio. Por ese medio los patrones extractores “limpiaban” zonas de interés para la extracción de gomas donde la población indígena ofrecía resistencia a la vez que se hacían de niños, jóvenes y mujeres. Los curacas en esta posición privilegiada adquirirían acceso a bienes adicionales a cambio de los futuros peones. La violencia desatada por este método promovía además un ambiente adecuado para facilitar la seducción de otros jefes locales quienes para evitar ser atacados preferían entrar en tratos equivalentes con un patrón extractor, como resultado de lo cual se multiplicaba la oportunidad de acceder a mano de obra. Refiriéndose a esta práctica el franciscano



Gabriel Sala decía: “El comerciante que sabe jugar con su curaca, crece como la espuma en un remolino de agua sucia” (Sala 1847).

En la época las autoridades, los dueños de las más importantes casas comerciales, los patrones extractores y algunos observadores foráneos se referían libremente a estos métodos como “seducción”. El término era a veces empleado como sinónimo de “conquista”, rubro incorporado a la contabilidad empresarial, por ejemplo por la Casa Arana. La seducción operaba aquí como medio para acceder a trabajadores renuentes a integrarse al “mercado de trabajo”.

Tan legítima como medio para acceder a mano de obra llegó a considerarse a la seducción que los peones adquiridos por esta vía podían ser legalmente traspasados a otras manos bajo la ficción de la deuda. Tan aceptada era la práctica de la seducción de los curacas como punta de lanza para acceder a la mano de obra “salvaje” que algunas altas autoridades nacionales tenían tratos oficiales con algunos de ellos en su afán de incorporación de la región.

La seducción en la era petrolera

El ciclo petrolero se inició en la Amazonía peruana cien años después del inicio del auge gomero. Se comprenderá entonces que el contexto y propósito de la seducción hayan variado entre el momento ya analizado y éste. Sin embargo, la intención es la misma -vencer la resistencia indígena- como lo es básicamente el procedimiento, aunque con algunos agravantes, considerando que entre tanto, el país cuenta con una legislación orientada a garantizar los derechos indígenas.

El actual ciclo petrolero, que se inició a principios de la década de 1970 con el hallazgo de petróleo a manos de Petroperú y Occidental Petroleum, tiene algunos antecedentes en Loreto desde la década



de 1930. Se trató de experiencias de pequeña escala que no tuvieron repercusiones a nivel de los ingresos para el país y para la región. Tempranas actividades de exploración se dieron tanto en el norte del Marañón, como en el Huallaga y en el Ucayali, gracias a una ley de promoción petrolera. Éstas resultaron en algunos hallazgos poco significativos que no justificaban la inversión necesaria para sacar el crudo. Solo dos de estos hallazgos entraron algo después en una fase de producción³⁵.

La renovada decisión de impulsar las exploraciones en Loreto fue una respuesta del estado peruano frente a los hallazgos petroleros en Ecuador en el año 1967. El otorgamiento de concesiones petroleras previas en ambos lados de la frontera ya había atizado los conflictos limítrofes que resultaron en la guerra de 1941, si bien en el lado ecuatoriano las exploraciones de Shell en el alto Pastaza no dieron frutos. En cambio los hallazgos de Texaco en Ecuador, en Lago Agrio, hicieron imperativo para el gobierno militar peruano encabezado por Velasco Alvarado asegurar el control de la región al norte del eje Marañón-Amazonas que se consideraba en riesgo debido a la posición ecuatoriana que consideraba que el Protocolo de Río de Janeiro de 1942 era inejecutable.

La nueva ley de petróleo de 1970 buscó estimular la exploración petrolera, en particular en la región amazónica. Por tratarse de una zona estratégica en términos geopolíticos y para evitar que surgiera un cuasi monopolio extranjero como el que había existido en los yacimientos de la costa, el gobierno involucró a la nueva empresa estatal Petroperú (que reemplazó en 1969 a la Empresa Petrolera Fiscal) en actividades de exploración y más tarde de explotación.

El hallazgo de petróleo en el primer pozo perforado por Petroperú, en Capirona, en la cuenca del Corrientes en noviembre de 1971, seguido de los hallazgos de la Occidental Petroleum en el pozo Capahuari X1,

35 Ganso Azul, yacimiento ubicado en el extremo sur del territorio que entonces abarcaba Loreto que fue explorado por la Sinclair Oil (que también trabajaba en la Amazonía ecuatoriana y que luego pasó a manos de una subsidiaria de ARCO) y Maquía, que explotó entonces una empresa alemana asociada a una con capitales de la familia Gildemeister. Al final del gobierno de F. Belaúnde, existían 12 concesiones, 4 de ellas otorgadas en su período (1963-1968). La más activa de estas concesiones fue la de Mobil Oil, en el departamento de Amazonas, pero que operaba desde Loreto, usando Borja como puerto para sus operaciones en campo.



ubicado al noroeste, al año siguiente, desató una fiebre petrolífera que atrajo a numerosas otras empresas extranjeras a la Amazonía peruana en un contexto en el que las nuevas políticas de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo, 1960) llevaban a las empresas internacionales a tratar de asegurarse nuevas reservas. En solo dos años, entre 1972 y 1973 once empresas o consorcios extranjeros adicionales solicitaron y obtuvieron concesiones mientras se asignaba a Petroperú ocho concesiones adicionales y se anunciaba la construcción de un oleoducto para trasladar el crudo hacia la costa. La mayoría de estas empresas abandonaron progresivamente sus actividades y procedieron a sellar los pozos perforados al constatar que la mayor parte de los hallazgos reportados correspondían a petróleo pesado, entonces poco atractivo en términos económicos.

Es sabido que al inicio del ciclo petrolero el estado peruano no previó ninguna medida para cautelar la integridad del ambiente en el que operaban las empresas, como tampoco los derechos e integridad de las poblaciones indígenas (La Torre 1998). De hecho, en 1974 cuando en una entrevista con el Ministro de Energía y Minas Gral. Jorge Fernández Maldonado, impulsor de este proceso, se le preguntó qué previsiones se había tomado para evitar el impacto ambiental, éste respondió candidamente que "La exploración racional del petróleo en una zona de tan amplia extensión territorial creo que obvia la concentración de una agresión a la ecología amazónica" (Mora 1974). No fue sino hasta 1996 que la legislación peruana introdujo algunos estándares de impacto para las distintas fases de las actividades petroleras. En la misma época se definió un sistema de supervisión ambiental que se mostró poco efectivo³⁶. Las consecuencias de esta desidia en la que incurrieron los sucesivos gobiernos son muy graves, como lo demuestran los diversos estudios que documentan el impacto en el medio ambiente y en la salud de la población local indígena³⁷.

Al inicio de este auge tampoco existía una legislación que garantizara los derechos indígenas en cuyos territorios se habría de llevar la

36 Como lo demostró el hecho de que hasta el 2003 no se había hecho inspección in situ de los puntos de vertimiento y derrames. Aún hoy está pendiente un inventario de pasivos ambientales relacionados con la industria petrolera en las zonas de antigua explotación.

37 Ver por ejemplo, La Torre (1998); Dirección General de Epidemiología. 2006. *Análisis de la situación de salud del Pueblo Achuar*. Lima: Ministerio de Salud.



exploración y explotación petrolera. Pensaba el Gral. Fernández Maldonado que “los nativos que ‘toquen’ una civilización no alienante ni alienada, liberadora, aprenderán a percibir el carácter intrínsecamente bueno y humano de la explotación de riquezas de todos sus hermanos del Perú, a condición de que los frutos de esas riquezas les llegue[n] directamente vía educación, habitación, salubridad, trabajo, producción, riqueza directamente habida y gozada por ellos”³⁸

En realidad para entonces se preparaba ya la primera ley de comunidades (D.L. 20653). Esta se promulgó en junio de 1974 pero, en las zonas petroleras, casi ninguna comunidad fue inscrita y menos titulada hasta al menos una década más tarde. Ya que de acuerdo a la constitución los recursos del subsuelo son del estado, en lo que se sustenta el principio para otorgar las concesiones petroleras, los lotes concedidos siguieron siendo superpuestos a los territorios indígenas con o sin título comunal, lo cual tampoco ha impedido que se haya seguido contaminando.

La legislación de 1996 introdujo los estudios de impacto ambiental (EIA) que en teoría debían establecer una apreciación del riesgo y daños en lo social y ambiental, así como los medios de mitigación y remediación. En la práctica los EIA lo que hacen es acotar y delimitar al máximo la responsabilidad de las empresas. Con los EIA aparecieron los departamentos de relaciones comunitarias que habían implementado las empresas petroleras en otras latitudes.

Al comienzo, los relacionistas comunitarios administraban unilateralmente a la población indígena local como por delegación del estado y otorgaban pequeños beneficios (letrinas, algún servicio local, empleos, etc.). Más adelante, cuando los pueblos indígenas desarrollaron unos planteamientos referidos al derecho al territorio y en las comunidades se tomó cabal conciencia del impacto de las actividades petroleras -en paralelo al trabajo de las organizaciones indígenas, apoyadas por algunas organizaciones no gubernamentales de difusión de los derechos reconocidos por el Convenio N° 169 de la

38 Mora (1974:17). En realidad tales beneficios no han llegado a los territorios indígenas sometidos a explotación petrolera donde el déficit de servicios de educación y salud es particularmente grave. Según el mapa de pobreza (2009) el distrito de Andoas donde se encuentra la estación recolectora y varios pozos petroleros que hoy son de Pluspetrol ocupa el primer lugar en Loreto por nivel de pobreza y el puesto 48 a nivel nacional.



OIT (ratificado por el Perú en 1994)- los departamentos de relaciones comunitarias cambiaron sus métodos. Para entonces los pueblos indígenas y las organizaciones empezaron a exigir garantías a las empresas y a demandar al estado la consulta previa y la aplicación de estándares internacionales.

A diferencia de la era gomera, cuando las actividades extractivas lo que requerían era conseguir trabajadores, ahora el extractivismo no requería mano de obra sino domar la creciente oposición al ingreso inconsulto y dañoso. La respuesta de la industria petrolera fue profesionalizar sus departamentos de relaciones comunitarias para montar modernos operativos de seducción.

La seducción en este caso está dirigida a ganarse a uno o más líderes locales y a lograr la división de las organizaciones indígenas que les presentan oposición con el ánimo de debilitar sus posiciones. La técnica básica de seducción es la siguiente. El departamento de relaciones comunitarias –ahora reforzado con un creciente número de antropólogos y más recursos que ofrecer- identifica a algún líder local con algún nivel de descontento con su federación o conflictos personales con otros líderes. A continuación empieza a seducirlo ofreciéndole ciertos beneficios personales a cambio de liderar una posición a favor de las actividades petroleras. Se le ofrecen también beneficios grupales para que pueda constituir un grupo de apoyo en torno suyo.

Como lo que es escaso hoy en día ya no son las herramientas sino el dinero para cubrir crecientes necesidades en el mercado, y el acceso a servicios e infraestructura social siempre deficientes, los beneficios personales incluyen desde un aporte en dinero en efectivo o la contratación de un miembro/s de su familia hasta becas completas de estudio para uno o más de sus hijos. Los beneficios colectivos incluyen desde facilidades de transporte de emergencia, cupos de gasolina, construcción de infraestructura o el equipamiento de postas o escuelas (y/o pago de personal suplementario) hasta convenios de largo plazo con pagos colectivos. Algunos acuerdos que se han podido revisar, insertos en los EIA, incluyen además “códigos de conducta bilateral” en los que las obligaciones de las empresas no van más allá de lo que manda la ley y las buenas costumbres (como no molestar a las mujeres



de las comunidades o reducir la velocidad de las embarcaciones cuando se pasa delante de un puerto o se sobrepasa a un bote o canoa], mientras que a cambio los compromisos de las comunidades incluyen, por ejemplo, la prohibición de transitar por ciertas zonas de su propio territorio comunal³⁹.

El alcance de los medios de seducción depende de la fase en que se encuentre la actividad para la que se requiere quebrar la resistencia. Este primer paso de la seducción está orientado a que en torno a este líder se constituya una federación indígena que introduzca una voz disonante frente a la reacción negativa derivada de la experiencia petrolera en la región que las organizaciones indígenas se han encargado de difundir. La diligente inscripción de las nuevas organizaciones corre por cuenta de la industria⁴⁰.

En términos generales las empresas requieren seducir a algunos de estos líderes locales porque los EIA deben consignar información sobre buenas relaciones con aquellas comunidades de impacto directo o indirecto (la ahora llamada licencia social) y porque dan buena prensa ante el creciente escrutinio ciudadano e internacional. La seducción ya no está orientada a reclutar trabajadores sino a cooptar⁴¹ líderes.

A pesar del siglo que media entre la era gomera y la presente, esta práctica guarda algunos notables paralelos con la del pasado, cuando los patrones extractores seducían a algunos curacas y les proporcionaban armas para atacar aldeas de indígenas y eliminar la resistencia a la penetración de sus territorios. No se trata de una afirmación retórica, como se desprende de la seria acusación hecha

39 Ver por ejemplo los códigos de conducta bilaterales firmados por Talisman Energy con la Organización Achuar Irunramu Kakaram (ORAIK), auspiciada por la empresa, y sus comunidades afiliadas en año 2007; en http://www.regionloreto.gob.pe/Ener_minas/documentos/EIAS/EIAS%20LOTE%20101/Observaciones%20Lote%20101.pdf.

40 Por lo general los relacionistas distinguen entre los acuerdos personales con los líderes y los colectivos, y se guardan de hacer públicos los términos de los primeros. Sin embargo, ocurre que al conocerse o sospecharse los beneficios personales, algunos líderes y familias involucrados en el acuerdo colectivo empiezan a reclamar patrocinios equivalentes lo que resulta en la formación de otras federaciones con una creciente capacidad de negociación ante la posibilidad de re-afiliarse a su organización. Talisman Energy (que recientemente se ha retirado del lote 101), por ejemplo, declara tener acuerdos con 11 organizaciones que representarían a 1,800 familias, es decir federaciones que congregan a 164 familias (ver http://www.talisman-energy.com/operations/latin_america/operaciones_peru/noticias_de_peru/posicion-de-talisman-sobre-sus-operaciones-en-peru-reunion-ge.html).

41 Captar la adhesión de alguien, generalmente con fines políticos, valiéndose de acciones reprobables que no pueden considerarse ilegales. N del Ed.



pública por la Federación Nacional Achuar del Perú (FENAP) en el sentido de que la empresa Talisman Energy propició un enfrentamiento armado entre facciones a favor y en contra de su presencia en el lote 64 en mayo del 2009⁴². Como en el pasado, el establecimiento de este tipo de relaciones clientelares a base de la seducción de algunos líderes genera una notoria conflictividad interna en las sociedades indígenas, la cual tiene serias secuelas sociales.

Pero los operativos de seducción de las empresas petroleras son cada vez más complejos y buscan tener mayor alcance. Ante la multiplicación de pequeñas organizaciones indígenas *ad hoc* el siguiente paso en la estrategia de seducción es fomentar la formación de “coordinadoras” y otras organizaciones que puedan competir con las organizaciones que mantienen la exigencia de la consulta, los altos estándares y un adecuado proceso de información. La seducción compromete aquí otro nivel de recursos, no solo pecuniarios sino el atractivo de las puertas abiertas para el apoyo estatal en gestiones varias como las referidas a servicios. En Loreto, al menos en el 2010 las oficinas agrarias del gobierno regional exhibían una directiva que indicaba que se debía atender con preferencia a determinadas organizaciones, precisamente aquellas seducidas o impulsadas por empresas petroleras aunque con escasa base social. Otro tanto ha llegado a ocurrir al más alto nivel en la Presidencia del Consejo de Ministros donde las empresas petroleras (y mineras) auspician a determinadas organizaciones para que sean atendidas por las autoridades sin demora. La táctica de seducción alcanza muchas veces a instituciones no gubernamentales externas que trabajan con pueblos indígenas a quienes se financia diversos proyectos, lo cual contribuye a dar una cobertura de normalidad a la seducción de líderes.

A diferencia de la seducción en la era gomera, en la que los indígenas carecían de todo margen de acción salvo intentar huir exponiendo a sus familias a mayor violencia, ahora los seducidos tienen, en ocasiones, un margen para negociar las condiciones para la persuasión. Esto es resultado de un contexto legal internacional favorable a los derechos indígenas y, en gran medida, producto de la propia fuerza adquirida por el movimiento indígena y su mensaje de derechos. Sin embargo, el poder

42 Al respecto ver <http://radiolvs.cnr.org.pe/ninterna.html?x=7758>



negociar una mejora en los términos materiales para ser persuadido no tiene influencia en los resultados que deriven de la decisión de dejarse seducir. Por lo demás, los términos de los acuerdos o tratos nunca compensan lo que se ha de perder, como cualquier persona que haya conocido una zona antes y después del ingreso de las empresas y de los operativos de seducción puede atestiguar.

Seducción y derechos

Hoy como ayer la seducción de los pueblos indígenas tiene graves consecuencias tanto a corto plazo como a largo plazo sobre el futuro de las sociedades indígenas. En el pasado los seducidos fueron muchas veces masivamente trasladados a frentes distantes sin que nunca retornaran a su zona de origen lo que resultó en la desestructuración de numerosas sociedades indígenas. Es el caso documentado de centenares de peones del pueblo Chamicuro, que nunca retornaron del Brasil, un pueblo que hoy registra de acuerdo al censo del 2007 apenas 63 integrantes. Otro tanto ocurrió con muchos otros pueblos, como los Amahuaca, que fueron víctimas de curacas seducidos por los extractores gomeros.

Entre los líderes locales, seducidos por la industria petrolera mediante beneficios personales y mediante promesas de que no habrá impacto negativo alguno sobre sus territorios, hay los que tienen más y menos conocimiento cabal de los impactos potenciales de la actividad petrolera sobre su territorio y su modo de vida, y hay quienes, con más conocimiento de causa y experiencia, han llegado al convencimiento de que más adelante solo les quedará irse a establecer con sus hijos a alguna ciudad y que lo que se trata es de salvar el pellejo propio. Persuadidos “suavemente” para que “obr[en] mal”, como señala una de las definiciones del término seducción, estos líderes y las organizaciones que pasan a formar, buscan el beneficio propio en desmedro del de sus pueblos, pero en última instancia lo hacen “según la voluntad del que seduce”.

En todos los casos la seducción se ve favorecida por el manto de legalidad que le provee el apoyo del aparato estatal, que como en el



pasado considera que este es un costo marginal frente al “interés nacional”, a pesar de que existen disposiciones legales del más alto rango que están orientadas a cautelar los derechos de los pueblos indígenas.

En uno y otro caso la seducción tiene el potencial de constituir un atentado contra los derechos humanos y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. El cautelar estos derechos es una obligación que corresponde en primer lugar a los estados nacionales. Sin embargo, el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas y el Alto Comisionado de Derechos Humanos han visto necesario constituir un grupo de trabajo sobre negocios y derechos humanos y aprobar los lineamientos sobre negocios y derechos humanos (2011). Estos no parecen haber tenido impacto alguno en las prácticas de las empresas petroleras que operan en la Amazonía, como tampoco en el estado peruano que exhibe diversos déficits en la implementación efectiva de diversos instrumentos internacionales destinados a garantizar los derechos indígenas.

Referencias bibliográficas

FECONACO. 2011. *Monitoreo comunitario independiente*; en http://www.etechinternational.org/2011cusco/Dia_1_presentaciones/Dia%201-7b_FECONACO_Monitoreo%20comunitario%20indigena%20independiente_Wilson%20Sandi.pdf

La Torre, L. 1998. *¡Sólo queremos vivir en paz!: Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana*. Documento IWGIA N° 25. Lima: IWGIA/Racimos de Unguragui.

Mora, T. 1974. *Petróleo y selva*. Entrevista; en *Participación*, III (5): 16, abril.

ONU. 2001. *Guiding Principles on Business and Human Rights. Implementing the United Nations “Protect, Respect and Remedy” Framework*; en http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuidingPrinciplesBusinessHR_EN.pdf.



Sala, G. 1897. *Exploración de los Ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali i de la Región del Gran Pajonal, por el Padre....* En C. Larrabure i Correa, *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto*, Vol. XII:81. Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.

Santos, F; Barclay, F. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1851-2000.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad.



7 Territorios indígenas: Costos internos de los procesos de integración

Pedro Garcia Hierro

• Nacido en España, nacionalizado peruano. Estudió derecho en la
• Universidad Complutense de Madrid y en la Pontificia Universidad
• Católica del Perú. Ha vivido y trabajado en la Amazonia durante
• los últimos 35 años, realizando diferentes investigaciones sobre
• los derechos colectivos de los pueblos indígenas, la defensa del
• territorio y su desarrollo sostenible. Ha sido asesor de diferentes
• organizaciones y federaciones indígenas en Latino América
• (AIDSESEP, FENAP, ORACH, entre otras), consultor y asesor de
• organizaciones nacionales e internacionales (OXFAM, IBIS, COICA,
• IWGIA, DAM, RACIMOS DE UNGURAHUI, UNICEF, NOUVELLE
• PLANETE, ALTERNATIVA, ALMACIGA) y asesor de diferentes
• programas indígenas del Estado peruano (MINSAL). Cuenta con más
• de una treintena de obras, escritas individual y colectivamente,
• donde aborda la problemática indígena y expone una consistente,
• metódica e inteligente defensa de sus derechos como poblaciones
• originarias. En la actualidad se desempeña como asesor y consultor
• independiente.



El objetivo de este pequeño artículo es hacer una breve semblanza de lo acontecido con las condiciones de la gobernanza territorial de los pueblos indígenas en los últimos años.

En concreto vamos a hablar de territorios indígenas amazónicos en el contexto de los países andinos. No obstante, en muchos aspectos los cuestionamientos y los enunciados podrían ser válidos para muchos otros pueblos indígenas y grupos afroamericanos del Atlántico centroamericano o el Pacífico colombo-ecuatoriano. Pueblos de bosque, río y mar con acceso a una exuberante, aunque frágil, diversidad de recursos naturales y ecosistemas que les ha permitido ser autosuficientes hasta una época relativamente reciente de su historia.

Es precisamente esa autosuficiencia la que los había mantenido aceptablemente libres en términos de gobernanza, de tal manera que su relación con la naturaleza no estuvo mayormente determinada por decisiones externas sino por capacidades, actitudes y decisiones propias.

Quiero ubicar la semblanza en términos personales: es decir, en el lapso que me ha tocado vivir esta problemática, que cubre un período de más o menos 35 años y en el rol que yo he cumplido ahí: el de un abogado con formación jurídica occidental apoyando la implementación de derechos de pueblos y poblaciones con necesidades específicas difícilmente ubicables en la teoría jurídica occidental hasta ese entonces.

En ese lapso se ha producido un tránsito sin precedentes.

A grosso modo resumo ese tránsito en cuatro momentos, que, de una u otra manera, pueden caracterizar un buen número de procesos desarrollados en las últimas décadas:

1º Nos encontramos con pueblos del bosque, mar y río que todavía hasta unas décadas ejercían en la práctica su territorialidad con un grado aceptable de autonomía y éxito en términos de calidad de vida pero sin el correspondiente reconocimiento jurídico de los Estados lo que les hacía muy vulnerables al contacto externo.



- 2º Se produce una ola muy agresiva de impactos externos que algunos interpretan como una consecuencia de aquella desprotección jurídica;
- 3º Cuando el apremio se hace intolerable los pueblos amazónicos se organizan y surge una etapa de luchas intensas, con una orientación hacia lo jurídico; se trata de procesos muy creativos conceptualmente que concluyen, en buena parte de los casos, en una exitosa consagración constitucional de derechos colectivos e instituciones como el territorio, la personería de pueblos y comunidades (como entidades políticas y más allá de la personería civil), la autonomía, la jurisdicción, el pluralismo cultural como derecho nacional y la multietnicidad como fundamento de una nacionalidad diversificada, la protección del patrimonio cultural y el conocimiento colectivo, la autodeterminación, etc. Se trata no sólo de algunas de las más importantes reformas democráticas del período; son también retos perturbadores para la teoría romanista del derecho y, sobre todo, una señal de alarma a los fundamentos políticos de las repúblicas americanas constituidas sobre las estructuras y concepciones heredadas de la colonia, donde la Nación y el Territorio son, dogmáticamente, uno.
- 4º Fruto de estos esfuerzos se presentan logros de importancia: millones de hectáreas tituladas, generalización del acceso a la educación bilingüe e intercultural, sistemas sui generis de propiedad intelectual, nuevas estructuras administrativas descentralizadas, a veces incluso con asignaciones presupuestales y un largo etcétera de novedades. Pareciera que un mundo nuevo y muy esperanzador se abriría a los pueblos originarios americanos que habían logrado resistir hasta la fecha y que hoy accedían a una ubicación digna en los contextos políticos nacionales e internacionales.

Sin embargo, durante esta fase de arduas luchas en el frente externo algo ha ido ocurriendo, porque lo cierto es que muchos de esos pueblos de bosque, mar y río no sólo han sufrido un deterioro muy significativo en términos de calidad de vida sino que, al mirar hacia el futuro, el porvenir se siente amenazante incluso en términos de subsistencia.



El desencanto empieza a hacerse evidente. Muchos pueblos hoy reflexionan su destino y, sin desconocer la capital importancia de lo jurídico, consideran muy incompleto su aporte y cada día es más evidente que el supuesto, e innegable, éxito en el frente externo y en el contexto político podría en muy breve lapso de tiempo mostrarse como una victoria pírrica en términos de calidad de vida familiar.

Hay síntomas manifiestos de que, en los últimos años, al interior de muchas sociedades indígenas y étnicas algo de capital importancia se ha descuidado y debilitado hasta extremos preocupantes.

Esa preocupación se puede rastrear en los nuevos discursos.

Si hasta hace cinco años “el territorio” fue la palabra mágica que movilizaría a los pueblos indígenas en toda América, hoy el discurso interno gira alrededor de un tema nuevo y en cierta medida sorprendente: la “soberanía alimentaria”.

A la conciencia de que se está perdiendo gradualmente la autosuficiencia (en términos de autosubsistencia)⁴³ va aparejada una sensación nueva de zozobra hacia el futuro que entristece a los mayores, desconcierta a los adultos y desmotiva a los jóvenes.

¿Qué está funcionando mal? ¿Por qué una tan fatigosa ubicación en la modernidad no se ha visto recompensada en términos de prosperidad? Las razones son muchas y desde luego que la mayor parte de ellas se relacionan con la brutalidad de la agresión externa que todos conocemos. Pero, en esta ocasión, querría poner la atención sobre

43 El diccionario de la RAE, distingue así subsistencia y sobrevivencia:

subsistencia.

(Del lat. *subsistentia*).

1. f. Vida, acción de vivir un ser humano
2. f. Permanencia, estabilidad y conservación de las cosas
3. f. Conjunto de medios necesarios para el sustento de la vida humana

subsistir.

1. intr. Dicho de una cosa: Permanecer, durar o conservarse
2. intr. Mantener la vida, seguir viviendo
3. intr. Fil. Dicho de una sustancia: Existir con todas las condiciones propias de su ser y de su naturaleza

sobrevivir

2. intr. Vivir con escasos medios o en condiciones adversas



algunos de los impactos de esa agresión sobre las condiciones internas de la gobernanza territorial.

En ese sentido podríamos señalar algunos aspectos dignos de atención:

1. En busca de una imprescindible e inaplazable seguridad, la integración de los territorios indígenas al sistema jurídico ha generado mutaciones, en su propia concepción y en sus atributos, que son disfuncionales a la gobernanza (o ejercicio autónomo de la territorialidad) principalmente en términos de eficiencia ecológica y equidad social.
2. La aceptación de la ideología de la modernidad y la globalización como una realidad inexorable conduce a los pueblos indígenas a la admisión de la necesidad de ingresar al mercado que, como mecanismo de selección entre los usos y servicios de la naturaleza, ha resultado muchas veces nefasto para la subsistencia de numerosos pueblos indígenas en períodos de tiempo relativamente cortos.
3. La arrogancia con la que los grupos dominantes asumen la superioridad de una cultura nacional oficial, alienada y de corte mestizo, impide la comunicación intercultural de los pueblos indígenas sino es sobre la base de renunciaciones y adaptaciones de lo propio, obligándose frecuentemente a los jóvenes indígenas a reajustar el tipo de relación que mantienen con sus prácticas y tradiciones culturales (muchas veces calificadas como atrasadas, irracionales o improductivas en términos de mercado). Esta nueva mirada humillada paraliza el proceso creativo e innovador y desplaza el centro de interés de la educación desde lo territorial (que toma como eje la autosuficiencia) a lo laboral, empobreciéndose progresivamente los conocimientos colectivos de necesario uso diario. Lo cierto es que sin los conocimientos que aporta un patrimonio de conocimiento colectivo dinamizado permanentemente por el uso, el territorio puede no servir para vitalizar a un pueblo. Si una nueva generación joven no está en condiciones de usar con eficiencia su territorio es probable que se produzcan problemas en términos de alienación, desarraigo, dependencia, calidad de vida y aprovechamiento autónomo del potencial de desarrollo.



4. La necesidad de estar a la altura de las nuevas circunstancias políticas ha obligado a reformular las propias estructuras organizativas para darles nueva apariencia, otra imagen y una mayor visibilidad externa. Frecuentemente se ha debido remplazar y “modernizar” el tipo de liderazgo, la distribución del poder y los propios espacios y mecanismos de decisión. En este proceso muchos de los más importantes actores de la gobernanza territorial (las mujeres, los shamanes, los adultos mayores, determinados especialistas) y muchos de sus mecanismos de funcionamiento (como el nomadismo, el patrón de asentamiento o el rol del parentesco) han quedado relegados quedando el manejo territorial a merced de modernos protagonistas provistos de una institucionalidad posiblemente adecuada para las relaciones políticas pero generalmente disfuncionales en términos de gobernanza territorial.
5. La superación de la intermediación de las iglesias y otros agentes monopolizadores de la solidaridad internacional hacia las poblaciones de menores recursos ha supuesto para las organizaciones indígenas, no solo un acceso directo a recursos financieros externos sino un cambio en pro de la dignificación de ese tipo de apoyo. No obstante, la extraordinaria capacidad de cabildeo de las organizaciones en busca de fondos de desarrollo no deja de generar problemas internos, incluyendo (entre muchos otros) una distorsión de los objetivos propios de la gobernanza territorial. Los nuevos conceptos ecológicos y las modernas propuestas metodológicas favorecidas por el aparato de financiamiento solidario (tales como planes de manejo, ordenanza territorial, estudios de impacto, evaluación rápida de recursos, diagnósticos profesionales, etc.) no siempre se corresponden con los conceptos y los propios métodos de gobernanza, de éxito secular.

En resumen: la integración a contextos normativos nacionales, el acceso al mercado, la redefinición de los objetivos educativos, la progresiva presencia política como movimiento social y el acceso a nuevas formas de financiamiento, son éxitos indiscutibles del movimiento indígena y, sin lugar a dudas, premisas imprescindibles para la gobernanza territorial.



Y sin embargo, pueden llegar a generar procesos que acaben obstaculizando y hasta interrumpiendo, en algunos casos de manera irreversible, el normal funcionamiento de los territorios indígenas.

Nadie puede hoy negar la fuerza con que se viene implantando en las sociedades americanas el moderno movimiento indígena. Pero los que estamos cumpliendo un rol más interno en el desarrollo de sus tareas vemos con cierta preocupación la evolución de los acontecimientos en relación al manejo de las capacidades para gobernar y disfrutar sus territorios en términos prácticos de bienestar familiar y prosperidad colectiva.

Es por eso que surge con fuerza la pregunta *¿y ahora qué?* planteada como un punto histórico de inflexión y reflexión capaz de conducir a los pueblos indígenas a atender las cuestiones internas y aprovechar lo logrado en el frente externo.

Cualquiera de los puntos presentados anteriormente merecen una atención detallada pero por razones de espacio voy a centrarme en el tema primero: las vicisitudes de los territorios indígenas frente a la norma jurídica.

Las vicisitudes de los territorios indígenas en tiempos de globalización

En el corto espacio de este artículo no es posible ni tan siquiera esbozar un posible inventario de temas a debatir respecto a la territorialidad indígena una vez integrada a la norma jurídica de la sociedad nacional. Pero intentaré presentar algunos puntos para introducir el debate acerca de la incidencia de esa integración sobre la eficacia en lo que respecta a la gobernanza territorial indígena.

Para la economía liberal, y por tanto para la cultura occidental, la tierra es uno de los factores de producción, un bien mercantil apropiable y disponible en provecho de aquel individuo que disponga de capital para acceder al mercado en las condiciones que este establezca. Ciertamente que la concepción territorial de los pueblos amazónicos



no tiene que ver nada con esta visión que, no obstante, es la que rige en los ordenamientos jurídicos de todos los países americanos.

El acoplamiento de dos visiones tan diferenciadas no se ha realizado aún y lo que ocurre con los territorios indígenas es que, si quieren obtener un reconocimiento jurídico, deben amoldarse al inventario institucional y filosófico con que cuenta la sociedad en la que se busca un reconocimiento. Era poco predecible que el proceso se llevara a cabo sin perjuicios.

En efecto, en su necesidad de adaptarse a cada marco legal coyuntural, muchas de las visiones e instituciones territoriales indígenas han ido desvirtuando su esencia.

Aunque no vamos a entrar en precisiones, los pueblos indígenas vienen presentando, a través de sus voceros políticos, un discurso donde el territorio indígena muestra su carácter complejo y polisémico, como ámbito de la autodeterminación, hábitat de identidad, espacio de gestión, democracia y gobernanza, patrimonio cultural, construcción milenaria de relaciones sociales entre actores individuales y colectivos, humanos o no, reales o simbólicos, presentes y futuros, próximos y lejanos. Un concepto donde se difuminan los límites entre lo político, lo económico, lo filosófico, lo social, lo cultural, lo religioso o lo jurídico.

En camino hacia esta utopía el acceso jurídico y patrimonial a la propiedad demarcada e inscrita en los registros civiles del Estado no fue, en su momento, más que una iniciativa estratégica pero necesaria e inaplazable.

En las cosmovisiones de la gran mayoría de pueblos amazónicos (o de los que venimos llamando de bosque, mar y río), el territorio aparece como un hábitat conformado por unidades socio-ecológicas extensas, interrelacionadas y no siempre cerradas a los hábitat de los pueblos vecinos. En principio, no parecía que fuera necesario, al menos no siempre, definir fronteras para diferenciar los derechos propios y los de otros pueblos, o los de unos y otros grupos locales de un mismo pueblo pese a que siempre estuviera claro cuál era el hábitat seguro de cada cual.



No obstante, la linderación como señal fronteriza en los pueblos de bosque, mar y río, surge como una necesidad moderna a consecuencia de las aciagas experiencias de los pueblos indígenas con las políticas de ampliación de las fronteras extractivas o de colonización de las nuevas repúblicas. Los hitos demarcatorios, siendo un requerimiento de seguridad externa, frente a la sociedad mestiza y frente al Estado, de arranque, distorsiona gravemente la realidad territorial.

Si miramos hoy los planos de las comunidades y pueblos indígenas titulados en países como Perú, Colombia, Bolivia y Ecuador, con diferentes problemas específicos en cada caso según la legislación que viabiliza la propiedad indígena, nos encontramos con un panorama de pequeño o grandes polígonos, separados unos de otros jurídica y simbólicamente, muchas veces como diminutas islas en un mar ajeno, con ubicaciones marginales y relegadas respecto a las vitales fuentes de provisión.

Son objetos incompletos, verdaderos muñones territoriales, a nombre de sujetos jurídicos generalmente inaprensibles, que despedazan y confunden la naturaleza esencial de cada pueblo y de sus componentes institucionales, tan funcionales para la gobernanza de sus antiguos territorios.

En su conjunto, y respecto a cada pueblo, las áreas tituladas conforman espacios geográficos que se han dado en llamar territorios pero que, con muy escasas aunque importantes excepciones, recuerdan poco las expresivas imágenes territoriales de los ancianos.

Los Kandozi del Río Pastaza en Perú me explicaban su territorio como un puño que se abre y se cierra, con dedos que, a su vez, se cierran y se abren y se bifurcan en otros miles de dedos. Representa, supongo, la estacionalidad de su temporada de pesca en el gran lago de Mussa Karusa donde se reúnen, en los largos meses del verano, toda la población de los cinco grandes ríos para pescar y visitarse entre familiares para luego volver a las zonas medias de sus respectivas cuencas a preparar las huertas y desde allí salir a montar en las alturas de sus quebradas menores.

Desde esa mirada el territorio indígena, lejos de constituir un espacio geométrico enmarcado en hitos físicos que separan y delimitan, no es



otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de relaciones sociales entre los diferentes seres en que se encarna la naturaleza.

Pero el territorio hoy legalizado a los Kandozi es un conjunto de piezas autónomas, pequeños espacios comunales cerrados en sí mismos, con su propio nombre y con su propia jurisdicción excluyente. Y, mientras, el gran lago ancestral, el eje real del territorio, queda fuera de cualquiera de esos planos y su dueño nominal es la Nación peruana. Nada que se parezca en algo a la concepción territorial de los mayores.

El problema es que, en muchos casos, el objetivo regulador de la norma civil, aceptada por razones estratégicas, termina por imponerse a las regulaciones internas de la gobernanza territorial.

Un ejemplo: entre la Comunidad aguaruna de Mamayak⁴⁴ y su territorio tradicional de caza existen hoy cinco títulos comunales de acuerdo con las diversas estrategias de titulación con la que los diferentes grupos locales han debido afrontar las directrices de titulación emanadas del Ministerio de Agricultura. No sería mayor problema si, una vez titulados esos cinco pedazos de una determinada dimensión territorial, se recuperara mediante pactos modernos la racionalidad del uso tradicional. Pero si por diferentes caminos se impone la lógica de la comunidad podremos encontrarnos con cinco sujetos de derecho celosos de su derecho territorial excluyente y muy pronto aparecerán problemas sociales y se abrirá una profunda crisis respecto al acceso a recursos vitales, con incidencia sobre la calidad de vida familiar.

Y si esa demarcación con nombre propio afecta el tradicional acceso común a los recursos, base de los procesos sociales, igualmente impacta en las instituciones y mecanismos internos de gobernanza.

Un ejemplo. Entre los aguarunas del norte del Perú, conflictividad y desplazamiento han sido mecanismos naturales de acople social y ecológico que aún hoy operan. Pero la magnitud de los desplazamientos está ahora limitada por los linderos comunales de manera que surgen los llamados anexos y anexos de los anexos, hasta ahogarse entre

44 Comunidad ubicada en el distrito del Cenepa, Provincia de Condorcanqui, Departamento de Amazonas. N del Ed



ellos. Por disposición de la ley todos estos grupos que intentan superar un conflicto *inter pares* están ahora obligados a aceptar la autoridad unitaria del llamado "centro", esto es de aquel grupo de familias con quienes se ha entrado en conflicto y que son los que ostentan la personería jurídica titular.

Estos callejones sin salida son propicios a la desintegración, como muy bien lo saben una serie de empresas extractivas que ubican y utilizan estos conflictos irresolubles para romper la unidad política potenciando la vulnerabilidad de los territorios a corto plazo. Otra vuelta de la tuerca.

Tal vez el acercamiento más notorio entre las visiones filosóficas de ambas orillas se produjo en la década de los 90. Hubo intentos de parte del movimiento verde de acercarse a la comprensión de ciertos aspectos de la territorialidad indígena y se elogiaron y reconocieron sus resultados en términos ecológicos, sin mucho conocimiento, dicho sea de paso, de los mecanismos que producían esos resultados y que no siempre eran prácticas conservacionistas del tipo de las que ese movimiento propiciaba (digamos, ecológicamente correctas). Luego se sucedieron las sorpresas y desencuentros y aquel romance ha caído hace rato en el olvido y más bien se insinúa ya en muchos casos como un nuevo escenario de conflictos donde los indígenas disputan con las ONGs ambientalistas la administración de las áreas mejor conservadas de sus territorios tradicionales.

Y es que, al igual que los territorios indígenas no son meras propiedades civiles, tampoco son simples ecosistemas naturales vírgenes y más bien podría caracterizarse como productos y productores culturales.

Mis vecinas en la Comunidad Aguaruna de Mamayak me decían que no hay ni una hoja que no tenga una o muchas historias de intervención humana, tanto si es útil ya o si no lo es todavía. Caminos, cerros, corredores de fauna, purmas, bosques de especies endémicas, luces y sombras, eran, según ellas, artificio, fruto de un esfuerzo secular para adaptarse mutuamente entre parientes (plantas, hombres, animales, fenómenos de la naturaleza). Lo que ellas veían ante sus ojos era un espacio recreado, tanto desde un punto de vista material, fruto efectivo



de una manipulación ancestral, como en su percepción espiritual y conceptual. Una naturaleza pacientemente construida y en cierta medida doméstica, no domesticada, donde, como en toda relación que se precie, también existen disputas y conflictos.

El estado de conservación de estos territorios y el de su biodiversidad hasta épocas muy recientes es el resultado de intervenciones seculares reguladas por una racionalidad y unas pautas culturales muy específicas y contextualizadas que incluyen no sólo (y más bien casi nunca), el ordenamiento territorial o los planes de manejo, sino también la guerra, el poder de los shamanes y los brujos, los sueños, la historia o los cantos y, sobre todo, un impresionante conjunto de conocimientos específicos muy ubicados en términos espaciales que terminan por sustentar una identidad colectiva.

La trascendencia de todos estos aspectos no es recogida por la norma civil que incorpora los territorios indígenas al ordenamiento jurídico nacional.

Es cierto que la posibilidad de asegurar, recuperar o mantener un espacio territorial conocido, organizado, recorrido, regulado, consagrado, apreciado y administrado colectivamente bajo pautas construidas sobre la base de relaciones y procesos sociales libremente autodeterminados, objetivo cardinal de cada organización indígena es un derecho ocasionalmente enunciado ya en diversos textos jurídicos nacionales e internacionales. Pero la esencia de ese anhelo primordial y preexistente al discurso político, posiblemente se esté extraviando en los vericuetos del ordenamiento jurídico.

Hoy, cuando una parte ya apreciable de la América indígena esté registrada como propiedad indígena, sería un error pensar que los millones de hectáreas tituladas, de una u otra manera a su nombre, constituyen una base territorial aceptable para asegurar el futuro de los pueblos indígenas. Nada más lejos de la realidad.

Mencionamos algunos de los nudos mayores que plantea a los territorios indígenas la integración al derecho común de los Estados de acuerdo a su incidencia en términos prácticos:



1. Por lo general lo que se ha reconocido en los títulos son tierras superficiales y retazos territoriales, no territorios o hábitats integrales. Tratándose de pueblos en los que la agricultura es complementaria de prácticas extractivas y cuyos ecosistemas son extremadamente pobres en suelos agrícolas es precisamente ese suelo superficial lo que se les titula. Fauna, bosques, aguas, aire, son constitucionalmente en casi todos los casos bienes nacionales, potencialmente adjudicables al capital inversor concesional; el subsuelo lo es siempre. No se trata entonces de un derecho absoluto, sino compartido, no un derecho completo sino fragmentado. Es decir, no se trata realmente de territorios sino de bienes inmuebles sujetos a las servidumbres y servicios comunes y con algún régimen de excepcionalidad respecto a la prescripción, la plena disposición o la embargabilidad.
2. La obligación de sustentar el derecho propietario en una persona jurídicamente habilitada genera ficciones institucionales y derechos exclusivos y excluyentes a nombre de algunos segmentos de la población del pueblo en cuestión. Cuando esa titularidad no se corresponde con el régimen natural de la gobernanza tradicional (lo que suele ocurrir con mucha frecuencia) los disturbios son comunes y la relación del pueblo y su territorio se altera y la integridad territorial queda expuesta al fraccionamiento.
3. Los territorios se han entregado para fines y bajo concepciones espaciales y productivas a menudo diferentes, y frecuentemente contrapuestas, a aquellas que resultan de los procesos culturales de construcción del espacio étnico. Es así que progresivamente los espacios territoriales se van incorporando como piezas del mercado, entrando en circuitos de riesgo como el del crédito agrario o la contratación civil. Las actividades no agrícolas, base de la subsistencia indígena en la mayoría de los casos, no están consideradas como un uso serio de las áreas reconocidas y existen muchas presiones para su sustitución por usos alternativos orientados hacia la producción agrícola para el mercado.
4. Al reconocimiento jurídico, no le acompañan generalmente una voluntad política sensible y los mecanismos de seguridad jurídica



capaces de controlar la mentalidad fronteriza, invasora y colonial con la que la sociedad mestiza asume su relación con la Amazonía y sus habitantes originarios son inexistentes o muy débiles. La protección del derecho territorial casi siempre queda librada a la propia capacidad organizativa y a veces militar de los propios pueblos, a la dinámica de sus relaciones externas en el circuito de la solidaridad o los derechos humanos o a la iniciativa ante judicaturas internacionales.

5. La constatación del carácter obstructivo de la territorialidad indígena frente a proyectos de gran interés económico como la actividad minera o petrolera, impulsa la promoción de normas cada vez más enrevesadas para limitar radicalmente las posibilidades de reacción legal de las comunidades frente a los impactos liberando a las empresas en su accionar contaminante;
6. Por razones posiblemente similares, muchos espacios territoriales en buen estado de conservación son declarados como áreas de protección nacional impidiendo así su titulación, su control y en muchos casos hasta su uso; incluso es cada vez más frecuente que esas áreas se declaren superpuestas a territorios indígenas ya titulados o reservados de tal manera que se introduce un nuevo "gestor" externo que, a lo más, coordina la "participación formal" de los comuneros en la gestión del área. Conviene recordar que muchos de estos espacios son áreas culturalmente protegidas que no llegaron a titularse a nombre de ningún segmento poblacional precisamente por su importancia para el común, por servir de centros vitales para el funcionamiento territorial.

Como consecuencia de todas estas intervenciones del derecho en la gobernanza territorial las cosas comienzan a complicarse y cada vez existen más serios inconvenientes para la conducción autónoma de los territorios.

- Se suceden y se acumulan los impactos físicos de envergadura. Las grandes empresas transnacionales, liberadas de regulaciones, trabajan sobre los territorios indígenas como en escenarios descartables; en otras regiones son los programas y normas para la



promoción del desarrollo las que impulsan la desterritorialización de las poblaciones indígenas locales previa promoción de desplazamientos de masas (generalmente anómicas, muy conflictivas y poco controlables) de mestizos migrantes. Este tipo de intervenciones contundentes operan de manera decisiva sobre el estado de los recursos territoriales provocando modificaciones en los ecosistemas que son a menudo instantáneas, irreversibles, profundas y de consecuencias fatales para el medio ambiente.

Como consecuencia se produce una *reducción drástica de los recursos naturales de subsistencia*. Los nuevos espacios abiertos por la frontera de recursos suelen terminar a muy corto plazo en la extrema pobreza para todos, absoluta dependencia estatal y violencia. La impunidad ecológica y social se extiende incluso a casos de genocidio comprometiendo a largo plazo a los gobiernos nacionales.

- Los mecanismos del Estado para la prevención y control de los impactos han demostrado ser inocuos. La corrupción del aparato estatal con demasiada frecuencia se asocia al desarrollo de grandes negocios en territorios indígenas (así como en las áreas protegidas) obviando las externalidades. Por su parte, las instituciones del Estado (policía, judicatura, poder ejecutivo) no suelen reaccionar sin una presión externa en defensa de la propiedad ni los derechos humanos de los pueblos indígenas, constituyéndose más bien en poderosos complementos operativos para el capitalismo extractor.

Como consecuencia *los territorios indígenas no están realmente protegidos por el derecho nacional* más que de manera declarativa y los pueblos indígenas se ven sometidos a una tensión constante para la defensa de sus territorios.

- Este escenario impacta las condiciones de la gobernanza territorial a nivel operativo en muy diversos aspectos:
 - Progresivo descontrol político, administrativo, cultural y económico.
 - Pérdida de la capacidad de regular, excluir, ordenar o decidir: progresiva desgobernanza.



- Aplicación de criterios de uso y acceso que responden a la normativa legal externa en detrimento de mecanismos propios de eficacia secular.
- Paulatina pérdida de la “conectividad” funcional de los diferentes espacios territoriales.
- Aparición entre los jóvenes de nuevos paradigmas orientados hacia valores externos.
- Asignación de nuevos objetivos de desarrollo a los territorios legalizados.
- Territorios sin oferta de recursos apropiada; pueblos sin facultades para restaurar la oferta; demandas exageradas e inmediatas a la naturaleza; ruptura de la relación amical entre el pueblo y su territorio.
- Desidentificación territorial (desarraigo) de las nuevas generaciones.
- Dependencia alimentaria, migración, negociaciones asimétricas de los recursos e incluso de los espacios territoriales.

La consecuencia es una *progresiva integración pasiva y marginal a procesos de desarrollo externos y la alienación de los territorios, de los recursos y de las decisiones.*

La migración, como futuro previsible para buena parte de los jóvenes, no se compensa por la esperanza de remesas del exterior (sea de recursos financieros, de ideas o de tecnología) puesto que la oferta de empleo promisorio es muy escasa para los indígenas.

Junto con estos procesos que afectan las condiciones del autogobierno territorial existen otros que determinan las relaciones con decisores del exterior.

Sobre el espacio territorial indígena existen hoy día muchos otros espacios sobre los que se construyen identidades y vinculaciones simbólicas alternativas, en los que se tejen relaciones sociales específicas y sobre los que existen regulaciones e intereses muy diferentes a los de los pueblos indígenas pero que les implican. Sea porque les excluyen o porque les involucran, individual o colectivamente.



De un lado, las circunscripciones administrativas del Estado, desde donde éste ejerce su poder político, con sus ámbitos de administración descentralizada, sus concesiones, sus reservas y áreas intangibles, su asignación de propiedades y derechos a socios y aliados, o con su peculiar distribución de los servicios públicos en base a criterios de costo – beneficio que, a su vez, ejercen presión sobre las tendencias de la ocupación espacial y sobre la configuración del propio territorio indígena.

Del mismo modo está presente la economía (local, regional, nacional, global) que se organiza de acuerdo a sus propias finalidades y que reconstruye el espacio territorial de acuerdo al rol que asigna a los recursos locales en sus cadenas productivas.

Otros actores de la sociedad nacional (colonos, iglesias, organizaciones de la sociedad civil, gremios, etc.) están presentes en los territorios indígenas o pretenden ubicar sus propios intereses sobre el espacio territorial de los pueblos indígenas. Todos estos “territorios” superpuestos al territorio indígena a menudo conflictúan entre sí e imposibilitan a los pueblos indígenas una gobernanza territorial autónoma basada en sus propias necesidades y sus propias concepciones de ocupación, de éxito milenario.

En muchos casos las instancias externas captan la adhesión de personas, familias o grupos generando quebrantamientos internos, a veces determinantes de decisiones irreversibles. Un tipo de procesos de disidencia que cada vez es más frecuente entre la población más joven, cuyo proceso de formación les impide integrarse satisfactoriamente a la vida adulta en un territorio cuyo funcionamiento desconocen en detalle.

En esta confusión los pueblos indígenas corren el peligro de perder el control de sus procesos históricos y convertir sus espacios territoriales en “espacios – objeto” listos para su aprovechamiento por el resto de los agentes con los que interactúan.

Cuando aquellos decisores exógenos imponen su lógica, los territorios indígenas se suelen convertir en espacios “extractivos” de carácter marginal donde se construyen relaciones sociales que consolidan redes



de poder local orientadas, precisamente, a desdibujar e imposibilitar la viabilidad del proyecto indígena autóctono con la finalidad de confrontar, ideológica, política o violentamente, las dificultades que impone la resistencia indígena al proyecto colonial.

El resultado final, para los pueblos indígenas - y para la región - es la *pobreza extrema* (en términos reales, no en los usuales y muy sospechosos términos estadísticos), *la alineación de las decisiones y el despojo de su patrimonio colectivo*. Y también, en muchos casos, la disgregación o el desplazamiento fuera de su espacio territorial.

En este contexto, la gobernanza territorial propone, por una parte, fomentar un proceso de *reorganización étnica* que va a exigir múltiples arreglos para compatibilizar los diferentes intereses internos, pero por otro lado, la gobernanza territorial integra la necesidad de impulsar una acertada *construcción de relaciones externas* de manera que sus decisiones autónomas, como pueblo-territorio, tengan viabilidad en aquellos contextos políticos, económicos o sociales con los que interactúa y con los que existen diferentes niveles de interdependencia.

Se trata en fin de controlar y autodeterminar pacíficamente tanto los procesos orientados hacia la estabilidad territorial como aquellos que tengan como destino la adaptación de la relación pueblo-territorio a un determinado contexto global y local y a un tiempo histórico específico.

Resumiendo: en su necesidad de adaptarse a cada marco legal coyuntural y de superar prejuicios originados en la asimetría de las relaciones culturales, muchas de las visiones e instituciones territoriales indígenas han ido desvirtuando su esencia de manera que las actuales tierras tituladas y las formas de usarlas vienen a ser el resultado material de toda una larga historia de pequeños o grandes enfrentamientos, así como de arreglos, renunciaciones, resignaciones, adaptaciones, interpretaciones, negociaciones y simulaciones frente a concepciones ajenas que han venido invadiendo periódicamente la perspectiva autóctona hasta hacerla confusa incluso para los mismos pobladores.

Esa confusión repercute de diversas maneras en el actual estado de disposición de los recursos naturales.



8

Reflexiones y desafíos a la educación intercultural bilingüe desde los pueblos indígenas amazónicos

Elena Burga Cabrera

• Nacida en la Amazonía. Educadora de profesión, con estudios de segunda especialidad en formación magisterial y maestría en Ciencias Sociales, con mención en Estudios Amazónicos. Cuenta con amplia experiencia de trabajo en proyectos sociales, particularmente en aquellos relacionados con la educación intercultural bilingüe. Ha participado en el diseño, desarrollo y evaluación de experiencias educativas innovadoras tanto de educación básica como de formación de docentes, principalmente para zonas rurales e indígenas. En su amplio bagaje profesional se ha desempeñado como Jefa del Departamento de formación del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), Coordinadora del Área de Interculturalidad y Lenguas de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEBI), Oficial de Educación de la ONG danesa IBIS-Perú y Consultora en Educación Intercultural Bilingüe de UNICEF. Actualmente ocupa el cargo de Directora General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural del Ministerio de Educación. Ha publicado diversos artículos y textos vinculados a la interculturalidad, a la formación de docentes indígenas, a la educación intercultural bilingüe y a la cosmovisión de los pueblos originarios, entre otros.



A raíz del levantamiento de los pueblos indígenas amazónicos en el año 2009, en contra de los decretos emitidos por el gobierno de turno que afectaban sus derechos sobre sus territorios - y que luego terminaron en los sangrientos hechos de Bagua -, muchos habitantes de Lima y otras ciudades del país se sorprendieron al descubrir que “existían” pueblos indígenas en el Perú. Y es que en nuestro país, la población indígena siempre ha sido invisibilizada, inclusive en las épocas en que eran mayoría.

En efecto, en los 190 años que llevamos de vida republicana, la población indígena muy rara vez ha aparecido como actor social importante en el escenario político nacional. Es más, existe la idea equivocada de que al momento de la independencia ya no había indígenas en el país, y que los que poblaban estas tierras eran españoles, criollos, algunos negros y mulatos, y la gran masa de mestizos. Sin embargo, se calcula que en 1821 la población total de lo que fue el Virreinato del Perú era de un millón cuatrocientos mil habitantes aproximadamente (a la llegada de los españoles habían 14 millones de indígenas, es decir, 90% más), de los cuales el 59% seguía siendo población indígena, el 23% población mestiza, el 6% negra y mulata, y el 12% de blancos y criollos⁴⁵. Desde entonces, si bien la población total del Perú ha ido aumentando, y la población indígena también en cantidades absolutas, en porcentajes la disminución ha sido significativa y hasta devastadora.

Según datos oficiales, en el cuarto censo que se dio en el Perú en 1900, la población era de 3.800.000 habitantes, de los cuales la mayoría seguía siendo indígena: el 57%. En 1940, con el quinto censo se cuentan 7.023.111 habitantes, y la población indígena pasa a ser el 46%. Los censos realizados después de 1940 no contemplan el criterio “raza”, por lo que es difícil recoger información más allá del criterio de *lengua* que aprendió a hablar primero (lengua materna), y que no es suficiente para identificar a toda la población indígena. Pese a ello, según datos del INEI, en el censo de 1993 la población del Perú llegaba a 22.639.443 habitantes de los cuales el 30% era población vernáculo hablante, y en el último censo del 2007, en el que se registran 28.220.764 de habitantes, la población vernáculo hablante se reduce al 16,1%

⁴⁵ Orbegozo, Juan (2010). La Independencia del Perú. Los acontecimientos. <http://blog.pucp.edu.pe/>



(4.045.713 personas).⁴⁶ De ellos, el 83 % son quechuas, 11 % aimaras y 6 % otros pueblos indígenas amazónicos).

Si bien estos datos oficiales no reflejan a toda la población indígena - pues el conteo se reduce a la lengua materna, y no se pregunta por ejemplo por las lenguas que hablan (dado que muchos son bilingües), y mucho menos se toma en cuenta a la población indígena que vive en los contextos urbanos - es un indicador de la significativa y acelerada disminución de la población indígena y de la pérdida de pueblos enteros y sus respectivas lenguas originarias.

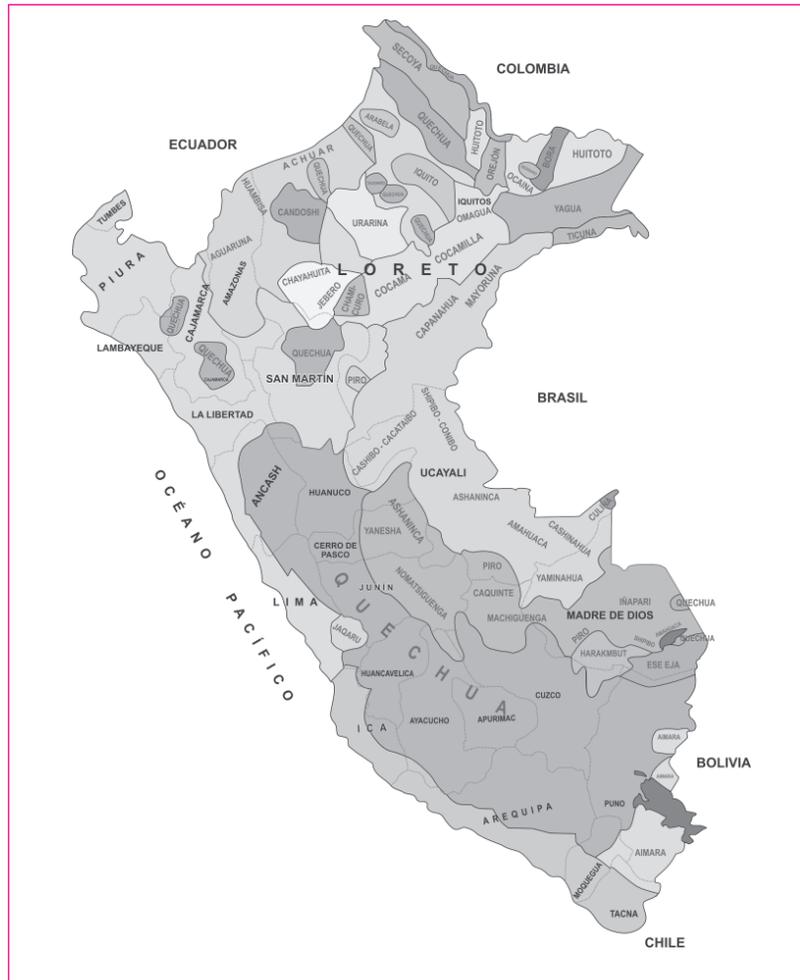
Es decir, se ha pasado de tener una población indígena de 59% al inicio de la República a tener un 16,1% que habla una lengua originaria como lengua materna, en la actualidad, luego de 190 años.

Las razones de esta disminución son muchas y no son objeto de este artículo, pero mucho tiene que ver con esta permanente exclusión de la que han sido objeto los pueblos indígenas desde la constitución del Estado mismo, y su invisibilización en las políticas públicas.

Ahora bien, en el caso de los pueblos indígenas amazónicos, según el último registro del Ministerio de Cultura se cuenta con 49 pueblos indígenas aproximadamente y sus respectivas lenguas originarias, pertenecientes a 16 familias lingüísticas, con una población aproximada de 400 mil personas.

Los niños, niñas y adolescentes de estos pueblos indígenas tienen derecho a una educación pertinente, que tome en cuenta los conocimientos, valores e historia de su pueblo y cultura, pero que también le permita acceder a otros conocimientos y a desenvolverse en otros escenarios socio culturales. De igual manera, una educación que se desarrolle en su lengua materna originaria, pero que también le permita aprender una segunda lengua de comunicación nacional, como es el castellano, y, en la secundaria, una lengua extranjera, como cualquier otro estudiante del Perú.

46 INEI. Historia de los Censos en el Perú. Lima.



- Población con lengua originaria como lengua materna en el Perú (según censo 2007):
4 045 713 personas (83% quechuas, 11% aimaras, 6% otros pueblos indígenas amazónicos)
De ellos, 1 084 472 son niños, niñas y adolescentes (NNA) en edad escolar (INEI: Censo 2007)
- Actualmente se han registrado 52 pueblos originarios y 51 lenguas (MINCU).
- Población Rural es 6,6 millones y representa el 24% de la población total del país.
- Población Afroperuana: 3 millones aproximadamente, 5% de la población del Perú.



En las últimas décadas se han logrado importantes normas y políticas para atender a esta población⁴⁷, sin embargo, en la práctica es muy poco lo que desde el Estado se ha hecho para implementar esta política desde el punto de vista de la gestión pública.

En efecto, los principales avances y propuestas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú, y particularmente en la Amazonía, han venido desde las ONG y las organizaciones indígenas. Así, vemos que la mayor y más exitosa experiencia de formación de docentes de Educación Intercultural Bilingüe ha sido desarrollada por el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana – FORMABIAP, promovido y financiado precisamente por la organización indígena nacional AIDSESEP, en convenio con el ISP Loreto. En la última década, la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central – ARPI SC también ha venido desarrollando diversos programas educativos que incluyen el nivel inicial, primaria, secundaria y superior, este último en convenio con la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. De igual manera, han sido las organizaciones regionales de AIDSESEP como CORPI, en Datem del Marañón, ORPIAM y el Consejo Aguaruna – Huambisa, en el Alto Marañón – Amazonas, quienes han asumido las principales iniciativas de formación, profesionalización y capacitación de maestros bilingües en sus respectivas zonas, generalmente con el apoyo de la cooperación internacional.

Por ello, es urgente que el Estado peruano asuma de una vez por todas su rol de garante del derecho de los niños, niñas y adolescentes, brindando una educación intercultural bilingüe de calidad, y promueva igualmente políticas con otros sectores que garanticen la supervivencia de los pueblos originarios, sus culturas y lenguas.

⁴⁷ En 1972 se dio la primera Política Nacional de Educación Bilingüe (PNEB), dada en el marco de la Ley de Reforma Educativa del gobierno de Velasco Alvarado. Luego, en 1989 se da la Política de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI), que fue la primera en incorporar el concepto de interculturalidad. En 1991 se promulga la Política de Educación Intercultural y de Educación Bilingüe Intercultural (PEIEBI). Finalmente, en el año 2000, en el gobierno de transición de Valentín Paniagua, se diseña la Política Nacional de Lenguas y Culturas en la Educación, pero no se promulga hasta el 2005 con el nombre de Lineamientos de Educación Intercultural Bilingüe con una Resolución Directoral de la DINEBI.



La situación de la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú

En julio del pasado año 2011, la Defensoría del Pueblo presentó el Informe Defensorial No. 152 en el que daba cuenta de lo que el Estado había hecho en los últimos años en relación a la implementación de la política de Educación Intercultural Bilingüe en el Perú. Como resultado de una investigación, el informe evidenció que era muy poco lo que se había implementado de esta política, que la inversión económica había sido mínima y se demostraba que la atención a los niños, niñas y adolescentes que tienen una lengua originaria como lengua materna no era una de las prioridades del gobierno y del Ministerio de Educación; aunque no sólo del gobierno aprista - que efectivamente fue el más indiferente a esta política y todo lo que tenía que ver con pueblos indígenas - sino de todos los anteriores en distintas proporciones.

Por su parte, los pueblos indígenas - principalmente los amazónicos - a través de sus organizaciones, desde hace muchos años han venido demandando una educación pertinente para sus hijos, que respete y valore su cultura y se desarrolle en su respectiva lengua originaria. Una educación que además les permita aprender el castellano como segunda lengua, tal como lo establecen normas nacionales como la Constitución, la Ley General de Educación, la Ley de Educación Bilingüe Intercultural, y normas internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU.

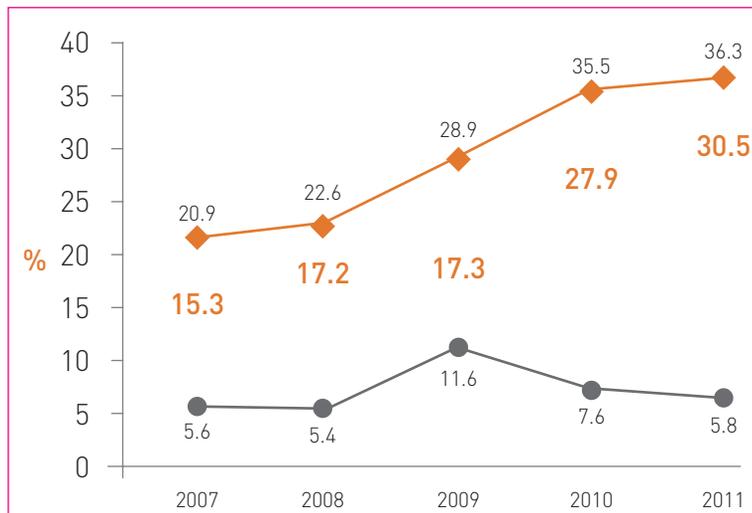
Una de las grandes críticas que pone al tapete el Informe Defensorial 152 es que la EIB nunca fue asumida como una *política pública*, con todo lo que ello implica, que entre otras cosas pasa por el diseño de un conjunto de normas técnicas e instrumentos de gestión que permitan su implementación en todo el país, así como contar con un plan estratégico que, desde una mirada integral, oriente la intervención y garantice un servicio de calidad en todos los niveles y grados educativos, para todos los pueblos y lenguas originarias, en todas las regiones del país.



¿Cuál es la situación educativa de los niños y niñas de zonas rurales e indígenas?

Desde el año 2007 el Ministerio de Educación está evaluando los resultados de aprendizaje de los estudiantes de todo el país, en el segundo grado - por ser este el cierre de un ciclo importante en la vida escolar -, en las áreas de Comunicación y Matemática. Estos resultados han permitido comprobar la dramática situación de los estudiantes de las zonas rurales e indígenas.

Porcentaje de estudiantes que alcanzan el nivel 2 (nivel esperado) en Comprensión lectora, según ubicación de la Institución Educativa





Porcentaje de estudiantes que alcanzan el nivel 2 (nivel esperado) en Matemática, según ubicación de la Institución Educativa



Como se puede apreciar en ambos gráficos, desde el 2007 al 2011, en que se aprecia que el promedio nacional mejora, sobre todo en comprensión lectora, la brecha entre lo urbano y lo rural se incrementa. Es decir, en los últimos 5 años las políticas que se han implementado han permitido que los estudiantes de las zonas urbanas mejoren de 20,9% a 36,3% sus aprendizajes en comprensión lectora, y de 8,6% a 15,8% en matemática – lo cual tampoco es un avance significativo -. Sin embargo, los estudiantes de las zonas rurales no sólo no han mejorado sino que, en matemática, han empeorado. Pero lo que es más significativo aún, es que la brecha entre lo rural y lo urbano se ha incrementado de 15,3% en el 2007 a 30,6% en el 2011 (en comprensión lectora) y de 4,0% en el 2007 a 10,6% en el 2011 (en matemática).

En otras palabras, **las desigualdades se han agudizado**, sólo han mejorado los de zonas urbanas - y dentro de ellos en realidad los de colegios privados - y las brechas se incrementan.



En relación a la evaluación realizada en lengua originaria a los pueblos Quechua, Aimara, Awajún y Shipibo, que son los únicos a los que se les evalúa en su lengua materna originaria, los resultados son alarmantes:

LOGRO	AIMARA	AWAJÚN	QUECHUA	SHIPIBO	OTRAS
	%	%	%	%	%
Nivel 2 (nivel esperado)	13,4	1,5	9,0	1,2	14,1
Nivel 1 (Nivel menor del esperado)	27,8	6,8	30,0	8,7	22,5
< Nivel 1 (Nivel mucho menor del esperado)	58,8	91,7	61,0	90,0	63,4

Los niños y niñas de los únicos cuatro pueblos indígenas que son evaluados en su lengua materna indígena evidencian los más bajos logros de aprendizaje de todo el Perú.

La Educación Intercultural Bilingüe pertinente y de calidad que se requiere y demandan los pueblos indígenas amazónicos

Desde hace varios años se viene señalando que la educación intercultural bilingüe (EIB) no debe ser exclusivamente para los pueblos indígenas y las zonas rurales, y debe ampliarse a los contextos urbanos y a todos los ciudadanos, tanto indígenas como no indígenas. De hecho, la Ley General de Educación (2003) señala en su artículo 8 como uno de los principios de la educación peruana la interculturalidad, y en el artículo 20, que la EIB se desarrolla en todo el sistema educativo. Aunque este último artículo se orienta más bien a la población indígena, otros documentos normativos y de política⁴⁸ son más explícitos en que la EIB,

48 "... el Estado peruano tiene la obligación de diseñar políticas capaces de promover una educación de calidad para todos, que resulte socialmente relevante, lingüística y culturalmente pertinente, y que permita la solidaria construcción del desarrollo y la convivencia democrática. De ahí se deriva la necesidad de una educación intercultural, que, en muchos casos, exigirá ser también bilingüe" (2007: Lineamientos de Educación Intercultural Bilingüe. MED); "La interculturalidad es un principio rector del sistema educativo peruano. Por lo tanto, la educación de todos los peruanos, en los diversos niveles y modalidades, debe ser intercultural (idem).



y sobre todo la educación intercultural, debe desarrollarse en todos los contextos y para todos los peruanos.

Han sido los mismos indígenas quienes en algún momento empezaron a demandar que la interculturalidad y el aprendizaje de las lenguas originarias – además del castellano – debían ser promovidos también en las escuelas de las zonas urbanas, con población indígena migrante y también con población no indígena. Y es que muchos se preguntan: ¿por qué este tipo de educación (la EIB), que se supone es tan innovadora, interesante, que fortalece la identidad, etc. sólo se da a los indígenas?, ¿no es acaso el Perú un país diverso en su conjunto, y hasta se podría decir que mucho más en las zonas urbanas?, ¿no se supone que también los niños, niñas y jóvenes de los contextos urbanos y rurales no indígenas deben ser interculturales?

Por ello, algunas ONG y organizaciones indígenas que tienen años desarrollando proyectos de EIB en zonas rurales han empezado a ampliar su ámbito de acción a las zonas periurbanas y urbanas. En la mayoría de los casos orientan su trabajo a la población migrante que se encuentra viviendo en las periferias de algunas ciudades capitales de provincia y de región⁴⁹, pero también se están generando experiencias de educación intercultural – y en algunos casos además de enseñanza de una lengua indígena como segunda lengua – en instituciones educativas que atienden a población no indígena y/o que tienen como primera lengua el castellano⁵⁰.

Ahora bien, frente a estas iniciativas, surgen algunas interrogantes como: ¿es lo mismo hacer educación intercultural con niños/as y

49 Este es el caso de *Warmayllu*, que ha desarrollado experiencias de EIB en escuelas de Ventanilla, San Juan de Lurigancho y Cantagallo en Lima, donde viven migrantes de diferentes regiones del Perú; así como en la zona periurbana de Yarinacocha (Ucayali), Andahuaylas (Apurímac) y de Cajamarca y Tarea en el distrito de Jesús Nazareno en Ayacucho.

50 Es el caso de *Pukllasunchis* en Cusco y de *Tarpurisunchis* en Abancay, colegios que trabajan los tres niveles educativos (inicial, primaria y secundaria) y que, aunque siendo colegios particulares (dado que buscan tener una mayor libertad para las innovaciones que realizan), se caracterizan por su enfoque intercultural al incorporar no sólo contenidos vinculados con las culturas locales y el aprendizaje del quechua como segunda lengua, sino también al promover la valoración de la diversidad del Perú en su conjunto, así como el desarrollo de capacidades para la convivencia en medio de esa diversidad. El enfoque crítico social tampoco está ausente de sus propuestas y buscan igualmente desarrollar en los estudiantes un pensamiento crítico frente a las desigualdades e inequidades sociales. En Lima merece destacarse también la experiencia del colegio José Antonio Encinas por su preocupación por destacar la diversidad sociocultural y lingüística del Perú y el valor de éstas para la construcción de una sociedad más intercultural.



jóvenes indígenas y con los que no lo son?, ¿la propuesta debe ser la misma para zonas rurales y urbanas?, ¿cómo trabajar con estudiantes de diferentes tradiciones culturales en una misma escuela/aula?

Creemos que existen aspectos que son comunes al desarrollo de una propuesta de EIB, tanto en zonas urbanas como rurales. Sin embargo, como en todo proceso educativo, el contexto es fundamental, y ello marca el desarrollo de los procesos de aprendizaje: influye en los contenidos curriculares que se abordan, en las estrategias metodológicas que se seleccionan, en los materiales que se utilizan, en el tipo de participación que tienen distintos actores, entre otros. Por ello, es importante ir descubriendo cómo se expresa la cultura hoy en día en los nuevos contextos urbanos, tanto donde vive población que tiene la misma cultura (como los shipibos en Cantagallo, muchos quechua hablantes y aimaras en diversas zonas periféricas de Lima) como en lugares donde viven personas de distinta tradición cultural. Si bien la cultura ya no se vive ni se manifiesta exactamente igual que en la comunidad rural, se mantiene viva a través de otras formas de representación. Veamos algunas reflexiones y recomendaciones sobre lo que implica desarrollar una educación intercultural bilingüe tanto en contextos rurales como urbanos:

a) Abordar la diversidad cultural y social de la región y del país

Tanto en la zona rural como urbana existe la necesidad de hacer evidente la diversidad cultural y social de la región y el país.

En las zonas urbanas, particularmente, puede resultar sumamente interesante y enriquecedor para los estudiantes investigar sus orígenes y los de sus padres y abuelos, y a partir de allí entender la diversidad de culturas, la mezcla de razas y tradiciones y los aportes de todos ellos en la construcción de una identidad más colectiva o nacional.

Es fundamental que los niños/as amazónicos aprendan de la cultura andina y viceversa, de los afroperuanos; que las niñas/os de la costa sepan que en el Perú existen otras formas de vivir, de trabajar, de



celebrar, de construir las viviendas, de comunicarse, y que todo esto es parte de nuestra riqueza como país.

b) Considerar en el currículo los conocimientos, técnicas, historia y valores de la/s cultura/s local/es

Es importante que tanto en las zonas rurales como urbanas se asuma el *saber cultural indígena* - es decir, los conocimientos, técnicas y valores desarrollados por las culturas originarias de nuestro país - como parte del "*saber académico*" que los estudiantes deben adquirir en la escuela.

Este conjunto de conocimientos debe ser trabajado no sólo como punto de partida, sino también como *punto de llegada*. Esto significa que no sea utilizado sólo como *una herramienta pedagógica para iniciar o motivar* el tratamiento de un tema (sólo como la entrada al tema, a través de los "saberes previos", como se suele decir), o para que los niños comprendan mejor los contenidos *no locales, occidentales o hegemónicos*; sino que los conocimientos y la tecnología de los pueblos y culturas locales sean realmente abordados y estudiados por la validez y la eficacia que siguen teniendo en la actualidad para la vida diaria y para la solución de algunos problemas y necesidades básicas de la población.

Es importante que en los contextos urbanos estos conocimientos, técnicas y valores sean seleccionados y aprendidos también por los estudiantes, pues muchos de ellos siguen siendo válidos aún en estos contextos. Por ejemplo, el uso de plantas medicinales para enfrentar ciertos problemas de salud, la manera de celebrar algunos eventos haciendo pagos a la tierra, el uso de alimentos oriundos de alto valor nutritivo, entre otros.

c) No sólo conocimientos, también concepciones y categorías indígenas/locales

En los últimos años, algunas experiencias de EIB en zonas rurales se han preocupado por incorporar no sólo conocimientos de las culturas, sino también de tomar en cuenta las concepciones que



existen en estas culturas locales sobre los distintos temas/aspectos que se tratan: el ecosistema, la familia, los fenómenos naturales, los seres vivos, la vida, la muerte, el ser niño/a, el ser persona, etc. Frente a cada contenido es necesario preguntarse de qué manera se expresa, se concibe dicho concepto o tema en la cultura de los niños y niñas. Por otro lado, dependiendo de la diversidad que existe en el aula, aproximarse también a ver las diferencias existentes en las concepciones que éstos tienen de las cosas de acuerdo a sus distintas tradiciones culturales. Por ejemplo, ver cómo la noción de ser vivo puede ser distinta para los amazónicos y andinos indígenas que para los que tienen una tradición más occidental.

d) Repensar las estrategias de enseñanza y aprendizaje

El fracaso escolar de muchos niños/as de primaria debe hacernos pensar seriamente en las estrategias metodológicas que se usan en la escuela. Cada vez es más evidente que la didáctica no es neutra sino que tiene un sesgo cultural. Muchas de las estrategias metodológicas que se usan en las escuelas del Perú, tanto en zonas urbanas como rurales, no logran desarrollar las competencias que se espera en los estudiantes, por mucho que se apliquen “siguiendo los pasos y las recomendaciones de los expertos”.

Hay estudios que demuestran que los procesos de socialización vividos por los niños y niñas en sus hogares y en la comunidad, antes de su ingreso en la escuela, condicionan luego su desempeño en ésta⁵¹. Ellos(as) viven particulares situaciones de interacción entre sí y con los adultos que van constituyendo esquemas mentales que servirán de base para futuros aprendizajes. La escuela, sin embargo, ya tiene estructurada una forma de interacción y de enseñanza, propia de la cultura hegemónica, y no considera los procesos vividos por los niños en sus hogares. El resultado: muchos niños y niñas que fracasan por falta de métodos y técnicas adecuados que recojan formas y estrategias de interacción propias; es decir, por falta de una didáctica intercultural que considere las diferentes formas de aprender y de construir saberes que cada cultura tiene.

51 Ver trabajos de Bárbara Rogoff (1993), Shirley Heath (1988) y Susan Philips (1985), Virginia Zavala (2003).



La EIB debe tomar en cuenta también estos aspectos culturales al seleccionar las estrategias de enseñanza aprendizaje con los niños y niñas, y poco a poco ir introduciendo otras estrategias metodológicas que aporte la pedagogía.

e) Promover el desarrollo de valores y actitudes

Asumiendo que la interculturalidad debe ayudarnos a construir relaciones equitativas y dialógicas con personas de distintas tradiciones socioculturales, quizá éste sea el nivel más importante y difícil de trabajar. Conocer y valorar a los “otros”, pero, especialmente, desarrollar una actitud de reconocimiento y respeto a sus *derechos*, es un reto para todos.

En sociedades como la peruana, caracterizadas por relaciones de desigualdad e injusticia, diariamente se viven situaciones de conflicto que vuelven más difícil la comunicación y el diálogo entre las personas. Esto es particularmente complejo en las zonas urbanas y periurbanas. Existen relaciones asimétricas de poder que impiden el desarrollo pleno y el ejercicio de los derechos de todos los ciudadanos y grupos sociales, y esto también ocurre en la escuela. La interculturalidad crítica busca fundamentalmente un ejercicio más equitativo del poder, iguales oportunidades para todos y, sobre esa base, construir el diálogo intercultural.

Desarrollar una educación intercultural implica pues un cambio en las actitudes de todos los peruanos, una opción por la construcción de una sociedad más justa y equitativa. Por ello, es importante afianzar ciertos valores de las culturas originarias que hoy en día se ven trastocados en la sociedad moderna, como la cooperación, el trabajo colectivo, etc.

f) Considerar el tratamiento de una lengua originaria, del castellano y de una lengua extranjera

Si bien la lengua es parte de la cultura, pues es uno de sus elementos expresivos más importantes, merece un tratamiento particular en la escuela. En un país multilingüe como el nuestro, y en regiones



donde también conviven muchas culturas y lenguas, es fundamental que todos los estudiantes, y no sólo los niños y niñas indígenas de las zonas rurales, aprendan la lengua de la zona/región (o una de ellas, en el caso de que hubieran varias), sea como primera o como segunda lengua, según corresponda a la situación lingüística del medio y de los estudiantes.

Asimismo, es importante que se desarrollen estrategias de enseñanza del castellano, para mejorar el dominio de esta lengua - para algunos como segunda lengua y para otros como primera -, de acuerdo igualmente al diagnóstico, y que se utilicen metodologías adecuadas. La enseñanza de una lengua extranjera también es necesaria en una propuesta de EIB, pues constituye una demanda de la población, pero es importante que todas estas lenguas sean trabajadas en base a una planificación que considere toda la educación básica, dándole a cada una el peso que le corresponde.

Avances y desafíos en el desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe como Política Pública

Actualmente existe en el Perú un marco normativo favorable a la EIB y algunos factores que pueden ayudar a concretar las políticas públicas a favor de los pueblos originarios y sus respectivas lenguas:

- La creación del Ministerio de Cultura, que a su vez crea el vice ministerio de interculturalidad y recientemente la Dirección de Lenguas Originarias dentro de este vice ministerio.
- Promulgación de la Ley Nro 29735 que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú.
- Promulgación de la Ley de Consulta Previa a los pueblos indígenas, que abre un espacio de diálogo entre los pueblos indígenas y el Estado y que establece la consulta a los pueblos indígenas sobre políticas y acciones que afectan sus vidas.

Asimismo, existe una mayor conciencia de la Educación Intercultural Bilingüe como un derecho y como una política pública que el Estado



debe implementar con calidad, lo que se ha hecho mucho más evidente gracias al informe Defensorial 152.

Para responder a las demandas de los pueblos indígenas amazónicos, y siguiendo las recomendaciones del Informe Defensorial No 152 se requiere desarrollar un conjunto de acciones clave que garanticen una atención educativa de calidad a los niños, niñas y adolescentes de los pueblos indígenas amazónicos, y que permita realmente implementar la política de EIB. Veamos algunas de estas acciones:

a) Contar con un sistema de información sobre la demanda y oferta de Educación Intercultural Bilingüe

Este sistema de información es fundamental para la toma de decisiones. Se requiere saber cuál es la demanda y oferta actual de la EIB en términos de estudiantes por niveles y regiones, de instituciones educativas que deben ofrecer el servicio de EIB, de docentes bilingües formados en EIB, de materiales educativos en lenguas originarias y en castellano como segunda lengua con los que se cuenta y los que se requieren.

Al respecto, el Ministerio de Educación ha creado en febrero del 2012 el Registro Nacional de Instituciones de Educación Intercultural Bilingüe del Perú, con Resolución Ministerial No. 08-12-ED y hasta la fecha se cuenta con 16,200 IIEE registradas que deben ofrecer el servicio de EIB. De ellas, el 40% aproximadamente se ubican en zonas y comunidades de pueblos indígenas Amazónicos.

Todavía falta saber con cuántos docentes que hablan lenguas originarias contamos en el país, y cuántos se necesitan para atender la demanda en cada pueblo/lengua, región y nivel educativo (inicial, primaria y secundaria).

b) Plan Estratégico de Educación Intercultural Bilingüe

Se requiere de un Plan Estratégico de Educación Intercultural Bilingüe que permita atender sistemáticamente a todos los niños, niñas y adolescentes de todos los pueblos originarios del Perú, tanto



de zonas rurales como urbanas, y que incluya todos los aspectos que requiere la implementación de la EIB como política pública en las IIEE: la formación de docentes, la elaboración de currículos y propuestas pedagógicas regionales y locales pertinentes, la elaboración de materiales educativos tanto en la lengua originaria como en castellano, así como un eje de desarrollo de la interculturalidad para todos.

La actual gestión del Ministerio de Educación cuenta recientemente con un Plan Estratégico que ha sido elaborado de manera participativa en eventos macro regionales y nacionales promovidos por la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural.

c) Propuesta pedagógica de EIB

Desde hace más de 20 años se desarrollan experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en el Perú, la mayoría de ellas por iniciativas de ONG y de organizaciones indígenas con el apoyo de la cooperación internacional. Es importante que estas propuestas sean sistematizadas y que el Estado las asuma como aportes para el desarrollo de la política de EIB.

Es importante también que, tanto las instituciones de sociedad civil como el Ministerio de Educación, avancen en el diseño y construcción de propuestas pedagógicas y herramientas didácticas mucho más precisas para lograr mayores avances en el desarrollo de la EIB. Hace falta una mayor precisión sobre lo que significa desarrollar un currículo intercultural, donde los conocimientos, técnicas y valores de la cultura propia son tomados en cuenta en las diferentes áreas y articulados a su vez con nuevos conocimientos. Igualmente, se requiere un mayor desarrollo de las estrategias de aprendizaje de la primera y segunda lengua, en contextos en los que la oralidad ha sido la principal herramienta de comunicación, pero donde también se hace necesario, y es una demanda de los pueblos, que la lectura y escritura se desarrolle también en sus respectivas lenguas.

Es importante señalar, en este aspecto, que se están dando algunos avances desde el Ministerio de Educación, a través de la Dirección



General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural – DIGEIBIR. El presente año, esta dirección ha logrado sistematizar una propuesta pedagógica marco para la EIB, la misma que como su nombre lo indica, pretende dar los lineamientos básicos de lo que significa hacer educación intercultural bilingüe y lo que es una escuela EIB. Igualmente, está promoviendo la construcción participativa de herramientas didácticas para trabajar las diferentes áreas desde un enfoque intercultural, así como para la enseñanza de las dos lenguas en forma oral y escrita.

d) Formación de docentes de Educación Intercultural Bilingüe

Dada la dramática situación de la formación de docentes en Educación Intercultural Bilingüe, que en los últimos años prácticamente desapareció de los Institutos Pedagógicos - debido a la norma que exigía la nota mínima de 14 para el ingreso a estos pedagógicos - se requiere de un trabajo arduo para lograr contar con los docentes que exige la demanda de estudiantes indígenas.

Se requiere de manera urgente que el Ministerio de Educación desarrolle un conjunto de acciones y medidas para promover la carrera de Educación Intercultural Bilingüe en las Instituciones de Educación Superior Pedagógica (IEFP) formadoras de docentes bilingües, para los tres niveles de la educación básica regular.

Al respecto, el Ministerio de Educación, a través de la Dirección General de Educación Superior y Técnico Pedagógica – DIGESUPT, ha eliminado la norma de la nota 14 y en este momento se cuenta con 22 IESP que brindan la especialidad de Educación Intercultural Bilingüe, algunas del nivel inicial y otras de primaria.

Si bien se está reflatando la formación de los docentes de EIB en los IESP y en algunas Universidades, todavía es insuficiente para lograr cubrir la demanda, además que sigue siendo un desafío contar con formadores especializados en EIB para estas instituciones. Es una tarea que aún tiene que ser abordada de manera estratégica por el Ministerio de Educación, las Universidades y los mismos gobiernos regionales a través de sus instituciones formadoras en la región.



e) Normalización de las lenguas

La atención a los estudiantes de los pueblos indígenas amazónicos y el desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe en general, requiere que se avance en los procesos de normalización de las lenguas originarias. Al respecto, el Ministerio de Educación ha logrado consensuar con los pueblos y los respectivos hablantes los alfabetos de 13 lenguas indígenas amazónicas: Shipibo, Awajun, Kandozi-Shapra, Asháninca, Yine, Ese Eja, Harakbut, Kakataibo, Matsigenka, Shawi, Nomatsigenka, Yanasha y Cashinahua.

Se espera que este año se logren oficializar los alfabetos de los pueblos Huitoto, Secoya, Sharanahua y Wampis.

Este trabajo se desarrolla de manera consensuada con las poblaciones indígenas y sus organizaciones representativas, en eventos en los que participan líderes de organizaciones, autoridades comunales, sabios indígenas, maestros, jóvenes, padres y madres de familia, especialistas de educación de las UGEL y DRE del ámbito de influencia, especialistas del Ministerio de Educación/DIGEIBIR y expertos en estas lenguas (lingüistas), representantes de ONG y cooperación internacional que trabajan con estos pueblos, y otros invitados por el Ministerio de Educación y/o los mismos pueblos indígenas.

Es importante que se siga avanzando en este trabajo, pues faltan aún muchas lenguas amazónicas que requieren de un alfabeto consensuado y oficial. Contar con alfabetos oficiales y definir ciertas normas de escritura permite elaborar materiales educativos en las lenguas originarias y avanzar en la enseñanza-aprendizaje de la escritura en lenguas indígenas.

f) Elaboración de materiales educativos en lenguas originarias

Contar con materiales educativos de calidad en las diferentes lenguas originarias es fundamental para lograr que los niños mejoren sus aprendizajes. Si bien se cuenta con algunos materiales en lenguas



amazónicas, en ninguna de ellas se tiene la serie completa de ninguna de las áreas para todos los grados.

Por ello, es necesario que tanto desde sociedad civil, como desde el Ministerio de Educación, se realice un trabajo articulado para lograr cubrir este déficit de materiales educativos para todas las lenguas indígenas y para todas las áreas y grados.

El Ministerio de Educación viene realizando esta tarea desde hace algunos años, pero es insuficiente para lograr cubrir la demanda. Por ello, el trabajo articulado entre sociedad civil y MINEDU es fundamental, dado que el Ministerio solo difícilmente podrá cubrir con toda la demanda de materiales en todas las lenguas originarias.

Lo que debe garantizar el Ministerio de Educación es que todos los materiales que se elaboran sean publicados con un tiraje que permita llegar a todos los y las niñas de los respectivos pueblos y grados. En los próximos 10 años, con materiales elaborados por sociedad civil y el mismo Ministerio, a través de sus 21 equipos locales, se debería lograr cubrir la mayor cantidad de lenguas, grados y áreas.

g) Participación de las organizaciones indígenas, padres y madres de familia en la definición del tipo de educación que quieren para sus pueblos y en la implementación de la política de EIB

Una atención pertinente y de calidad a los niños, niñas y adolescentes de los pueblos indígenas amazónicos sólo será posible con la participación de los padres, madres, líderes comunales y representantes de las organizaciones indígenas de estos pueblos.

Al respecto, en el Perú existe un marco legal bastante avanzado. La Ley General de Educación (Ley 28044) señala que *“la sociedad tiene la responsabilidad de contribuir a la educación y el derecho a participar en su desarrollo”* (Artículo 3). Igualmente, señala que tiene derecho a *“participar en la definición y desarrollo de políticas educativas en el ámbito Nacional, Regional y Local.”* (Artículo 22). Sobre la participación de los pueblos indígenas en la Educación Bilingüe Intercultural el artículo 20 señala: *“asegura la participación de los miembros de*



los pueblos indígenas en la formulación y ejecución de programas de educación para formar equipos capaces de asumir progresivamente la gestión de dichos programas". Existe además un marco legal internacional, como el Convenio 169 de la OIT, suscrito por el Perú y que establece claramente la consulta a los pueblos indígenas para el desarrollo de diferentes programas sociales y educativos para sus respectivas poblaciones; igualmente, la declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, donde se reitera el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, que significa su derecho a decidir el tipo de desarrollo y el tipo de educación que quieren, y a participar en la formulación de políticas públicas que tengan que ver con ellos.

Respondiendo a este marco normativo, y a la recomendación del Informe Defensorial 152, el Ministerio de Educación, con Resolución Ministerial No. 0246-2012-ED del 5 de julio del 2012 ha creado la Comisión Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (CONEIB), como un órgano de participación y concertación entre el Estado y las organizaciones indígenas andinas, amazónicas, de mujeres y las organizaciones afroperuanas. La CONEIB tiene el objetivo de contribuir en la implementación de la política de Educación Intercultural y Bilingüe.

h) Interculturalidad para todos

En el Perú y otros países de Latinoamérica el concepto de interculturalidad, y particularmente el de **Educación Intercultural** se utiliza desde hace aproximadamente veinte años. Su uso estuvo siempre asociado a poblaciones indígenas. En la última década han sido los mismos indígenas quienes han exigido que la educación intercultural - y en algunos casos también bilingüe - se oriente no sólo a ellos, los indígenas, sino también a toda la población en su conjunto, a los *no indígenas* del país.

Hoy en día existe una clara demanda de muchos sectores de la sociedad por una educación de este tipo, pues la diversidad del Perú así lo exige. A nivel normativo, la nueva Ley General de Educación reconoce a la **interculturalidad como uno de los principios de la**



educación en el Perú (2003, artículo 8). Sin embargo, también sabemos que se he hecho muy poco por desarrollar una educación intercultural en toda la educación peruana, y aún queda mucho por hacer en la práctica.

En el contexto actual, es importante resaltar que el Ministerio de Educación viene desarrollando la construcción de un conjunto de lineamientos que permitan incorporar la interculturalidad en el Marco Curricular Nacional. Igualmente, se están tomando medidas para introducir el enfoque intercultural en los materiales educativos de inicial, primaria y secundaria para la población castellano hablante. La Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural viene elaborando también guías y materiales para trabajar en las escuelas urbanas y rurales no indígenas desde un enfoque intercultural.

Es necesario, sin embargo, que se promuevan acciones de mayor incidencia en las IIEE de zonas urbanas, tanto del sector público como privado, para lograr avanzar en una educación abierta a la diversidad del Perú. Sólo así se logrará combatir realmente las distintas formas de discriminación y racismo que aún imperan en nuestro país.

A manera de conclusión

Aunque en el último año se pueden ver importantes avances en la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe como política pública, hay mucho aún por hacer en la educación de nuestros niños, niñas y adolescentes de los pueblos indígenas del Perú, y de los pueblos indígenas amazónicos en particular. Igualmente, queda mucho por hacer para que la educación peruana en su conjunto tenga un enfoque intercultural en todos sus niveles, ámbitos y modalidades.

Un trabajo coordinado entre el Ministerio de Educación, los gobiernos regionales y locales con sus respectivas DRE y UGEL, pero con participación de las organizaciones indígenas, es lo que puede ayudar



a lograr mejores avances en la EIB y en la atención a los pueblos indígenas amazónicos de nuestro país.

Finalmente, es importante tener en cuenta que la *valoración y revitalización de los pueblos indígenas, de sus culturas y lenguas*, no se dará sólo por mejorar la atención con Educación Intercultural Bilingüe a los estudiantes de estos pueblos. Se requiere la implementación de diversas políticas públicas, que garanticen el ejercicio de sus derechos como personas, como ciudadanos y como pueblos. Esta es una tarea de todas y todos los peruanos de buena voluntad, que aspiran a tener un país realmente intercultural, con justicia social y oportunidades para todos.

Referencias bibliográficas

Ansión, J ; Tubino, F. 2007. *Educar en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas.* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú Lima.

Burga, E. 2005. *Interculturalidad desde el aula.* Sugerencias para trabajar a partir de la diversidad.. Ministerio de Educación.

Burga; Hidalgo; Trapnell. 2011. *La escuela EIB, aportes para garantizar un servicio de EIB de calidad.* Lima.

Cordova, G; Zavala, V. 2003. *Volver al desafío: hacia una definición crítica de la educación bilingüe intercultural en el Perú.* Lima, PROEDUCA GTZ.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. 2011. *Informe Defensorial 152.* Lima. Perú.

Philips, S. 1985. *Participant structures and communicative competence: Warm Springs Children in Community and Classroom.* En: C.B. Cazden C. B, V.P. John y D. Hymes (eds.) *Functions of Language in the classroom*". Illinois: Waveland Press.



Heath, S. 1988. *Questioning at Home and at School: a Comparative Study.* En: George Spindler (ed.) *Doing the ethnography of schooling.* Illinois: Stanford University Waveland Press.

Heise, M (Ed). 2001. *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud.* Lima, FORTE-PE.

Hidalgo, L. 2012. *El derecho de aprender en contextos de alta diversidad. Orientaciones para trabajar la propuesta pedagógica en escuelas multigrado.* Documento de trabajo. Ministerio de Educación.

INEI. 2007. Censo Nacional de Población.

INEI. 2008. Historia de los Censos en el Perú. Lima.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 2012. *Propuesta Pedagógica para la Educación Intercultural Bilingüe.* Documento de Trabajo. Lima.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 2012. Evaluación Censal 2011. UMC.

Mujica, R.M. 2005. *Diferentes, pero iguales.* Educando contra el racismo y la discriminación. IPEDEHP. Lima.

ONU. 1948. *Declaración Universal.* Considerando segundo.

Orbegozo, J. 2010. *La Independencia del Perú.* Los acontecimientos. <http://blog.pucp.edu.pe/>

Robles, A.M (Coordinadora). 2007. *Educación Intercultural Bilingüe y Participación Social* Normas Legales 1990 – 2007, Lima CARE Perú.

Rogoff, B. 1993. *Aprendices del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social.* Barcelona: Paidós.

Walsh, C. 2002. *La interculturalidad en la Educación* MED.



9 TÂJÎMAT PUJUT a través de la educación intercultural bilingüe: un breve recorrido por la historia de la educación del pueblo TÂJÎMAT ÂENTS y una propuesta a futuro⁵²

Julián Taish Maanchi

· Nacido en la Amazonía, en la comunidad awajún de Patu Wachan (actual Ciro Alegría), en la provincia de Condorcanqui, Departamento de Amazonas. Educador de profesión, egresado de la Universidad Nacional de la Amazonía peruana, con estudios de maestría en Educación Intercultural Bilingüe realizados en Cochabamba-Bolivia. De 1980 a 1986 se desempeñó como profesor bilingüe en diferentes escuelas awajún. Se ha desempeñado como Presidente de la organización Íjunbau Chapi Shiwag (1986-1990), dirigiendo el Programa de Salud Indígena. Ha sido coordinador regional de AIDSESEP en San Lorenzo (1990-1993). Entre 1994 y 1997 colaboró como profesor de lengua Awajún en el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). También se ha desempeñado como coordinador de la Oficina de Planificación Institucional del FORMABIAP, especialista en Educación Intercultural Bilingüe en la Dirección Regional de Educación de Loreto, Subgerente regional de nacionalidades indígenas de Loreto y consultor y asesor de diferentes proyectos de cooperación (AECID, AIDSESEP, UNICEF). Los últimos años se ha desempeñado como especialista del Ministerio de Cultura en la formación de traductores e intérpretes en lenguas originarias para los procesos de consulta previa.

52 Artículo escrito en el marco del Proyecto "Mejorando la educación básica de niñas y niños de la Amazonía y el Sur Andino del Perú" ejecutado por UNICEF con financiamiento de la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (ACDI).



La conformación del estado peruano supuso la división de una serie de pueblos por las nuevas fronteras creadas por colonizadores y criollos de acuerdo a su propio criterio. Esta situación provocó la creación de nuevas identidades y denominaciones de la población en cada estado.

En la actualidad el pueblo *tâjîmat âents* vive en Perú en las provincias de Bagua y de Condorcanqui de la región Amazonas, en la provincia de Datem del Marañón de la región Loreto, en las provincias de Moyobamba y Rioja de la región San Martín y en la provincia de San Ignacio de la región Cajamarca. De acuerdo al censo de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) hace tres años su población ascendía a 55,366 habitantes (INEI 2009, pag. 12). En este censo no encontramos la denominación *tâjîmat âents*, se utiliza el término “*aguaruna*”.

El término “*aguaruna*” no es una denominación propia, fue impuesto por las primeras personas que entraron en contacto con los grupos de población que habitaban las regiones mencionadas y que finalmente fueron clasificados por la comunidad científica como parte de la familia etnolingüística “*jíbaro*”. Posteriormente, en el proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas, del cual también fui partícipe, se creó la auto-denominación “*awajun*”, haciendo una traducción del término “*aguaruna*” a la propia lengua.

Como una nueva propuesta y resultado de mi trabajo personal junto con otros especialistas y visionarios, utilizo el término de *tâjîmat âents*, no con el ánimo de imponer una nueva denominación, sino más bien respondiendo a una concepción más filosófica acerca de nosotros mismos que recoge el sentir de identidad y la concepción de vida propia bajo el principio de *tâjîmat pujut* (“el buen vivir”) y que se podría traducir como “gente que lleva una vida plena y digna”.

Descartando los términos “*aguaruna*” o “*awajun*” considero que se estaría dando un paso hacia la descolonización, liberándonos de todos los prejuicios creados bajo el amparo de esta denominación.



El pueblo Tâjîmat Âents hace poco más de medio siglo

El hombre *tâjîmat âents*, en su búsqueda de soluciones en la vida, ha desarrollado conocimientos acerca de la creación del mundo y ha interpretado el principio de la vida con el objetivo de vivir *tâjîmat*.

Vivir *tâjîmat* significa: a) asegurarse desde la entraña de su ser para tener una larga vida estando arraigado en su territorio, b) vivir una vida saludable y digna, llena de riqueza en cuanto a la producción agrícola, caza, pesca y otros productos de la naturaleza para la supervivencia y el bienestar, c) tener una buena posición y un buen prestigio en el trabajo y en el accionar, d) ser un líder decisivo y visionario que ha adquirido el poder de *âjûtap* de los espíritus de los ancestros, y e) ser un buen estratega y persona reconciliadora con los adversarios a través del uso de *ânen*⁵³.

El *tâjîmat âents* pertenece y es parte de su territorio, conoce su estructura física, biológica, geográfica y el mundo espiritual del ámbito en el que vive. El territorio es concebido como el espacio habitado por especies de organismos físicos y biológicos y la espiritualidad de los ancestros que habitan en él. Es ahí donde se generan, desde la aparición de la humanidad, los conocimientos para las generaciones venideras por cientos y miles de años.

Los *tâjîmat âents* conviven con la naturaleza y tienen zonificado mentalmente su territorio.

Un *tâjîmat âents* tiene suficiente capacidad para clasificar las especies de plantas, las cuales al mismo tiempo están habitadas por los espíritus de personas quienes a través de los sueños transmiten sus conocimientos. El hombre, una vez que deja de existir en este mundo, se traslada a otro espacio, como por ejemplo a los ríos, a las quebradas, a las cataratas y a las colpas. Cada individuo nace con su respectiva asignación del espacio que ocupará después de su muerte.

⁵³ Canto con poder mental que crea armonía y unión entre las personas, el hombre, la naturaleza y otros seres que existen en el mundo cósmico.



El *tâjîmat âents* también conoce el comportamiento de los diferentes animales, su desplazamiento en tiempos de fruta, de acuerdo a fenómenos climatológicos, etc. Los animales se encuentran bajo el cuidado de otros seres, como por ejemplo la huangana que se encuentra bajo el cuidado del *Nungkui*, ser que tiene una cultura muy desarrollada en cuanto a la agricultura y la crianza de animales menores y que enseña a los *tâjîmat âents* su cultivo y crianza.

Al igual que en el caso de las plantas, en los animales también se encuentran espíritus de antepasados. No se debe maltratar a los animales exterminándolos porque en tiempos remotos fueron personas que por alteración de su comportamiento sufrieron esa transformación.

También hay ciertos lugares que están relacionados con las personas, como por ejemplo el caso de las minas de sal, que en el albor de los tiempos fueron personas que sufrieron una transformación que les convirtió en sal. Es por esto que en las minas de sal están presentes los conocimientos de las personas que se transformaron y el *tâjîmat âents* se ha tenido que preparar para conseguir poderes que le faculten para encontrar estas minas de sal.

Para el *tâjîmat âents* el trabajo está compuesto por dos aspectos intrínsecamente ligados entre sí: el físico y el espiritual. Cuando por ejemplo un hombre construye una canoa requiere de esfuerzo físico y al mismo tiempo tiene una serie de prohibiciones, como la de tener relaciones sexuales, todo esto posibilitará que el tronco de madera sea apto para la construcción de la canoa. Adicionalmente existen diferentes dietas a seguir y *ânen* de acuerdo a los trabajos a desarrollar para garantizar su logro.

En la agricultura los *tâjîmat âents* cuentan con un conjunto de conocimientos respecto a las propiedades del terreno para el sembrío de yuca, camote, sachapapa y otras plantas. En la etapa de rozo y tumba el dueño y la dueña de la chacra cantan mentalmente el *ânen* para la agricultura dirigiéndose a los animales dañinos para que no roben las plantas en producción. Igualmente hay cantos para el crecimiento de las plantas y para que la gente que participa en la minga no se canse.



Las mujeres cantan para que no se acabe rápido el masato, que la gente consuma poco y no se emborrache.

El *tâjîmat âents* cuenta con un amplio repertorio de conocimientos en cuanto a la pesca y la caza, la elaboración de trampas e instrumentos que se requieren para ello, el comportamiento de los animales, los lugares que frecuentan, estrategias de adiestramiento de perros a través de las plantas, y conoce *ânen* para la caza. Se canta por ejemplo al cortar la palmera para elaborar los virotes, con la finalidad de que al caer la rama, ésta no produzca ruido y no espante a los animales.

En horas de la madrugada, al aconsejar a los hijos, los adultos les enseñan las técnicas de hilar el algodón, de tejer el *muchak* e *itipak*⁵⁴, la elaboración de cinta y *tîjîgkas*⁵⁵, la elaboración de adornos personales como *etse*⁵⁶, el tejido de *tawas*⁵⁷, tejido de peine o de *wampach*⁵⁸.

En tiempo de lluvia, como descansando, se elaboran instrumentos musicales como el tambor, *pigkui*⁵⁹, *tumag*⁶⁰, *châag*⁶¹, se tejen canastas, se elaboran remos, *taig*⁶², *wai*⁶³, *tatag*⁶⁴. Para la construcción del manguaré⁶⁵ se necesita mayor cuidado – sólo se puede construir sin mantener relaciones sexuales durante todo el proceso porque este instrumento es sagrado, dado que se emplea en la toma de ayahuasca y es de uso para la comunicación con los poderes espirituales con la finalidad de que transfieran la sabiduría. También se utiliza para transmitir mensajes sobre el fallecimiento de algún familiar o ataques de los enemigos.

La mayoría de los jóvenes aprenden la elaboración de canastas de *tamshi*⁶⁶, pero hay algunos que lo hacen con rapidez y mayor habilidad, mientras que otros son menos habilidosos. Según el conocimiento de

54 Vestimenta propia.

55 Hilos trenzados para diferentes usos como por ejemplo amarrarse la ropa o el pelo.

56 Atavío del hombre hecho de huairuros (*Ormosia coccinea*).

57 Corona de plumas y/o huesos de tayo.

58 Gicra tejida de fibra de la palmera de chambira.

59 Tipo de flauta.

60 Instrumento musical compuesto por un palo arqueado y un hilo.

61 Especie de charango.

62 Instrumento de percusión usado en la ceremonia de toma de ayahuasca o para comunicarse.

63 Herramienta para la chacra para levantar la tierra y sembrar la yuca.

64 Batea para machacar yuca.

65 Instrumento para la ceremonia de toma de ayahuasca e instrumento de comunicación.

66 Tipo de bejuco.



los *tâjîmat âents*, éstas son personas descendientes del mono machín que durante la creación del mundo compitió con el sol, y el sol, al ser ganado por el mono, maldijo a su especie. Por esa maldición muchos no llegan a aprender a tejer muchos tipos de cestas y a realizar exitosamente diversos tipos de actividades.

Igualmente, los mayores interpretan que la mayoría de las personas, especialmente los varones, no nacen dotados con habilidades de caza, a causa de la maldición del padre sol. Es por ello que las generaciones de *tâjîmat âents* tenían que prepararse a través de la toma de ayahuasca, toé y tabaco para adquirir poderes a fin de poder organizar mejor su hogar.

En lo que respecta a la salud, encontramos también que está compuesta por un aspecto físico-biológico articulado a un aspecto psicológico y/o espiritual.

Para tener una vida saludable, todo *tâjîmat âents* se trata con *waís*⁶⁷, una planta cuyas hojas sirven para enjuagarse la boca en las horas de la madrugada, causando el vómito con la finalidad de limpiar el estomago, dado que generalmente, la persona mientras duerme traga su saliva y posteriormente se enferma con malestar estomacal, produciendo en él dejadez para cualquier actividad. A los varones se les exige el uso de esta planta porque estimula el estado de ánimo. Antiguamente los *tâjîmat âents* al hervir las hojas de esta planta leen en ellas lo que acontecerá con el transcurso del tiempo. Incluso a través de *waís* saben el tipo de animales que van a cazar.

Muchos toman ayahuasca con la finalidad de encontrar visiones para la futura generación de sus hijos o para ver lo que van a cumplir durante su existencia. Pero la ayahuasca tiene también efectos en la salud. Su uso equilibra el estado emocional de la persona, es reconfortante a nivel espiritual y puede conllevar la adquisición de poderes para llegar a ser líder y guerrero. Hay personas que a través de la ayahuasca adquieren el poder de curar con las plantas medicinales y se comunican con las demás personas a través de sus sueños. Los curanderos por ejemplo, a través del uso de ayahuasca, llegan a dotarse de poderes para ser un

⁶⁷ Wayusa.



buen curandero y contribuir con los problemas de salud de su grupo, convirtiéndose en *tâjîmat iwishin*⁶⁸. El *tâjîmat iwishin* es una persona especializada en curar el desequilibrio entre lo físico o biológico y lo espiritual.

El *toe* sirve como inmunizante. Las personas nacemos sin saber qué suerte nos tocará en la vida, nacemos con la mente pura, y es así que el niño de 0 a 6 años no distingue entre lo bueno y lo malo y tiene la facultad de comunicarse con cualquier ser espiritual.

Los *tâjîmat âents* están prohibidos de consumir dulce, frutas olorosas o de usar objetos fragantes, dado que eso contribuye a perder la pureza y contaminar el organismo, lo que conlleva a recortar los canales de comunicación con los espíritus. Para evitar el cierre de esos canales, a los varones se le convida el *toe* para que su cuerpo esté preparado y pueda contactarse fácilmente con el *âjûtap*⁶⁹.

El tabaco se usa tanto como remedio como también, al igual que otras plantas enteógenas⁷⁰, para conseguir una serie de objetivos espirituales.

Los *tâjîmat âents* conocen diferentes técnicas de curación para diferentes tipos de enfermedades, como por ejemplo la aplicación de enema en base de jengibre, piri-piri u otras plantas de acuerdo a la patología de la enfermedad; la colocación de vendas con piri-piri, cortezas, resinas de las plantas del monte y el *toe* en caso de fracturas; baños de vapor (*kâñumat*) para curarse del resfrío, sobrepeso y de la enfermedad ocasionada por el susto y el sistema de curación denominado "*ukatmamau*" que sirve para bajar la hinchazón de infecciones o tumores, mordeduras de serpiente e insectos con plantas que no deben ser ingeridas ni tampoco son aplicables para enema. Al uso de plantas medicinales se agrega el conocimiento de icaros⁷¹ y *mukunat*⁷².

Esto por nombrar algunos conocimientos de los *tâjîmat âents*. Pero no significa que todas las personas tienen conocimiento de todo lo descrito

68 Curandero que aprendió a través de su visión.

69 Espíritu de los ancestros.

70 Plantas con propiedades psicotrópicas, que al ser ingeridas provocan estados modificados de conciencia. N del Ed.

71 Tipo de canto para la curación de susto, consecuencias de estados de ansiedad y otros.

72 Se chupa la parte del cuerpo afectada para extraer la enfermedad.



arriba. De acuerdo a su visión, las personas se especializan en ciertos conocimientos – así hay por ejemplo guerreros, buenos cazadores con perro, buenos pescadores, hombres especializados en la construcción de casa, mujeres especializadas en el cultivo de la chacra, en la crianza de animales menores o en la elaboración de tinajas, etc. Para tales fines, los *tâjîmat âents* tienen su sistema educativo propio.

La formación para la vida de los *Tâjîmat Âents*

La educación de los *tâjîmat âents* está orientada a la obtención de la visión para construir el plan de vida⁷³ que será cumplido durante la existencia de la persona en sus acciones, tanto a nivel individual como colectivo, con la finalidad de vivir *tâjîmat*. Para ello, los *tâjîmat âents* cuentan con un sistema de formación complejo y estricto, que parte desde la gestación y que perdura toda una vida.

Recuerdo el mensaje del maestro tío Bikayu Shunta, que decía: *“hijo, todo consejo que entra por los oídos aumenta tus conocimientos y te lleva a un cambio de actitud, como también hay otros conocimientos que se adquieren a través de la experiencia vivencial”*. Reconfortante mensaje emitido por el viejo que transmite la sabia enseñanza, útil para educadores indígenas que aman su profesión y que cultivan la sabiduría de los mayores.

La profunda sabiduría acumulada muestra que los aprendizajes se construyen a través de los sentidos en la interacción con personas de experiencia y escuchando sus consejos e historias (relatos), y también mediante la experiencia vivencial, a través de la observación y la toma de plantas enteógenas.

⁷³ Desde la concepción de *tâjîmat âents*, la teoría del *plan de vida* tiene un enfoque más filosófico, económico y social vinculado a la *visión* que es adquirida mediante el uso de las plantas enteógenas. Esta visión es la brújula que direcciona al individuo para cumplir la visión a corto, mediano y largo plazo. En la cultura de los *tâjîmat âents* no existen preguntas de tipo “¿qué podemos hacer?” y “¿qué debemos hacer?” como suelen hacerse en la actualidad en el desarrollo de talleres con dirigentes de las comunidades para construir diferentes tipos de planes. El hombre visionario sabe el futuro de su destino, el de sus hijos, de su familia y de su pueblo. Eso es el plan de vida y no una formulación de hipótesis y deseos o anhelos para los cuales no hay garantía que se cumplan – motivo por el cual el significado de “visión” utilizado en diferentes documentos y planes estratégicos no se ajusta al concepto de visión de acuerdo al pensamiento indígena.



La construcción y transmisión de conocimientos de los *tâjîmat âents* ocurre en el contexto social que se interrelaciona con la naturaleza. En sí, el sistema de educación de los *tâjîmat âents* está orientado a valorarse a sí mismos como parte de la naturaleza.

El proceso de transmisión de conocimientos y adquisición de aprendizajes ocurre a diferentes niveles:

- a) mediante el consejo de los padres a través de la oralidad, que es cuando el aprendiz adquiere nuevos conocimientos y desarrolla su facultad para interpretar el significado de los mensajes,
- b) mediante la práctica de imitación de las actividades desarrolladas en la cotidianidad de los mayores,
- c) a través de la ingesta de plantas enteógenas, en estrecha relación con la naturaleza misma, la cual es concebida como un espacio sagrado poblado de espíritus de los ancestros que se encuentran arraigados en las plantas, en los animales, en los ríos, en las cataratas, en las quebradas, en el aire, en las estrellas fugaces, en la luna y en el sol. Son ellos quienes introducen el poder de *âjûtap*⁷⁴, revelado a través del uso de dichas plantas, que se convierten en guía y establecen que el *tâjîmat âents* conviva en estrecha relación armónica y en comunicación permanente con la naturaleza.

Un pueblo sin escritura, como el de los *tâjîmat âents*, ha desarrollado una educación a través de la oralidad, con predominio de las facultades del *sentido visual* y *auditivo*. Como diría Vigna “el jibaro posee un agudo sentido visual y un perfecto sentido auditivo (...) como “sentido de orientación”. (Vigna, Juan 1945, pag. 36).

El sentido auditivo es importante para *escuchar* diferentes tipos de sonidos y distinguir por ejemplo cantos de diferentes especies de aves

⁷⁴ *Âjûtap* viene de la raíz de la palabra *âjût*, que textualmente significa *usado, viejo, antiguo*, y el sufijo (p) complementa la fuerza vital del poder espiritual. Entonces el *âjûtap* significa el poder espiritual de los ancestros, simbólicamente representados por el tigre, el manco (esp. de zorro), la boa, bukea (como cabeza reducida), pakiaú (esp. jabalí), payaj (estrella fugaz), la luna, el sol, el gallinazo y la lechuza. Son personas que se presentan como tales, para probar la valentía que posee el individuo que busca poderes tomando las plantas enteógenas. Aquel que enfrenta sin temor a estos espíritus, “que en vida fue un guerrero fuerte, (...), y que a su vez recibió fuerza de otro *âjûtap* a quien había “visto” (Guallart: 1989, p 168), se convierte en un visionario guerrero, y esto a su vez, con el tiempo, genera el “cambio de personalidad que fortalece el carácter de quien lo posee, y en caso necesario, lo endereza, formándolo según la imagen modélica presentada por la cultura del grupo” (ibid).



en diferentes momentos, los sonidos que emiten animales terrestres, monos de diferentes especies, insectos y la naturaleza en general. También es importante para la captación y retención de cantos de fiestas y de *ânen* que están llenos de mensajes metafóricos.

El desarrollo del órgano de la vista sucede a través de la *observación*, que no necesariamente se debe entender como *mirar* cualquier acto ocurrido en la naturaleza o fenómeno, sino saber captar y registrar en la memoria lo que sucede y desarrollar la habilidad para diferenciar y clasificar caracteres de los animales, saber *leer*, interpretar e identificar a través de las huellas de personas y animales, relacionarlas al tiempo ocurrido y a la direccionalidad de su desplazamiento. Además aprenden observando los trabajos que realizan los mayores. Por lo tanto la observación para el *tâjîmat âents* es una pieza fundamental para el aprendizaje.

En el proceso de formación de las niñas y niños, además de las dietas que tienen que seguir los padres para asegurar el buen crecimiento de los niños, a tempranas horas de la madrugada los padres orientan a los hijos contando la historia de los antepasados, la creación del mundo y las normas y códigos morales a ser aplicados por parte de los niños, adolescentes y adultos. Además reciben información acerca del comportamiento de los animales, del cultivo de la chacra y aprenden a tejer, elaborar canastas, cerámica, instrumentos musicales y demás bienes necesarios en la vida diaria. Posteriormente, durante el día, los niños al acompañar a sus padres en sus quehaceres, aprenden en la práctica a través de la observación e imitación para hacer su chacra, criar animales, pescar y cazar, construir casas, canoas, adquiriendo los conocimientos necesarios para que en el futuro puedan vivir *tâjîmat*.

Este tipo de educación se orienta fundamentalmente en cinco aspectos: 1) es una educación *pragmática*, porque el niño y la niña desarrollan su capacidad en base a las experiencias prácticas en las cuales va descubriendo lo concreto, 2) es además un aprendizaje *motivador*, porque se trata de realizar actividades significativas, vinculadas a las experiencias vivenciales de la vida cotidiana, 3) tienen una orientación *creativa*, porque el niño y la niña se apropian y recrean el comportamiento



y las actividades de los adultos, desarrollando sus propias habilidades físicas e intelectuales, 4) se desarrolla un aprendizaje *flexible*, en cuanto a que no es forzado ni impuesto. El niño debe y tiene la posibilidad de ejercer su propia voluntad y mostrar sus aptitudes y preferencias, y finalmente 5) se trata de un proceso de aprendizaje *gradual*, porque los niños y niñas desarrollan sus aptitudes de acuerdo a su edad y desarrollo. En ningún caso se verán forzados a hacer aquello que aprenderán a una edad más avanzada (Taish M. Julián, 2001). Y de acuerdo a los avances en su “desarrollo” y aprendizajes y en base a su comportamiento, se introduce a los niños y niñas en el uso de plantas enteógenas.

Como señala un padre de familia, el proceso de enseñanza depende del cambio de conducta y de la adquisición de visiones y poderes espirituales:

“Para el niño que no adquiere el poder, los padres programan una y otra fase para la toma de toé, y posteriormente ayahuasca. Si en este proceso uno de los hijos ya adquirió el poder, se le dejaba de convidar para que los jóvenes no tengan malas visiones. Con la toma de las plantas enteógenas se orienta al niño para que tenga cualidades de ser hábil, activo, honrado, líder, creativo, prudente, sencillo y amable.”
(Santos Impi Suwa, conversación directa 2007)

También una madre de familia experta en cultura y crianza comenta que:

“Al niño colérico y desobediente que desprecia la comida se le sometía a una dieta para darle de tomar el toé. Después de todo el proceso el padre se sentaba con él para aconsejarle que no volviera a comportarse mal. Igual a las mujercitas que no obedecen el consejo de los mayores no se las sometía a un castigo riguroso. Se las hacía tomar ayahuasca para que con esta planta pudieran cambiar su conducta. Se dice que las hijas a las que se castiga al llegar a la edad adulta se vuelven rebeldes y el día que se casan se larga con su marido y nunca se acuerdan de sus padres. Por este consejo los padres actuaban respetuosamente...”
(Madre de familia en conversación directa)



También yo, para corregir mi comportamiento fui convidado a tomar toé a la edad de 7 a 8 años y recibí una llamada de atención con voz enérgica en el momento de tomar el toé:

“¡Hijo, siempre te observo que te encaprichas cuando tu madre te sirve la comida, eres incumplido con tus deberes, en las madrugadas tampoco te levantas a escuchar mis consejos, duermes como una mujer embarazada! ¡Ahora te toca tomar el toé! ¡Así como te comportas, toma con valentía para que te encuentres con el poder espiritual de nuestros ancestros y en el futuro seas un buen guerrero!” (Taish, Julián experiencia personal).

Posteriormente fui tratado como adulto y líder. Se trata de una forma de castigo sin maltrato físico ni psicológico, tampoco cargado de odio hacia el niño sino que es una forma de orientación para que el niño inicie su formación como hombre que adquirirá el poder de *âjûtap* y la visión de tener una larga vida.

Luego de finalizar la actividad de la toma de toé o ayahuasca, el padre o la madre se sientan junto a sus hijos o hijas a aconsejarles que no vuelvan a comportarse mal y cumplan las normas establecidas ancestralmente.

Bajo estos principios de enseñanza descritos brevemente, los *tâjîmat âents* forman a sus hijas e hijos para ser personas hábiles y trabajadoras y para que tengan la visión de vivir una vida plena y larga en armonía con la naturaleza de la que son parte, en comunicación permanente con los ancestros, quienes a través de la toma de las plantas enteógenas les transferían sus conocimientos para ello. En otras palabras, ser *tâjîmat pujut*.

Esta visión del mundo y sistema de educación se quiebra con el contacto con el “mundo occidental” como describo a continuación.



Cambio del sistema de vida y de educación propios: la colonización, los misioneros jesuitas y el ILV

A partir de los años 30 del siglo XVI se realizan las primeras expediciones al territorio de los *tâjîmat âents* en busca de oro. De ahí en adelante expedicionarios, comerciantes y misioneros realizan diversos viajes de exploración (s. XVI – XIX), los unos buscando riquezas (oro, caucho y otros productos) y los otros principalmente con la finalidad de bautizar a los indígenas, que en sus ojos no eran más que unos pobres salvajes. Como estrategia para facilitar el contacto y ganar la confianza de los *tâjîmat âents*, llevaban bienes como machetes, agujas, espejos, sal, vestimentas y diferentes utensilios de cocina, mediante los cuales aseguran la aceptación momentánea por parte de éstos para poder proseguir con sus intenciones, ya fuera saquear riquezas o “salvar las almas de los salvajes” mediante el bautismo.

Quiero citar como ejemplo al padre José Martín Cuesta de la Compañía de Jesús, quien se encargó de realizar entradas a la tierra de los *tâjîmat âents* a partir de los años 40 del siglo pasado, para bautizar a los “infieles aguarunas”, como los denomina en una carta:

“Lo primero que hago es hacer una exposición de todo cuanto les traigo: imágenes, cuadros, vestidos de diversas clases, machetes, hachas, sal, fósforos, agujas, hilo, botones, imperdibles, jabón, espejos, peines, rondines, pastillas medicinales y chucherías de todas clases. (...) Llega el momento de repartirles algo, para que no se cansen y se marchen a sus lejanas casas. Hay que retenerlos lo más posible para que estén todos reunidos y puedan oír las verdades de nuestra Fé”. (...) “El aguaruna tiene un cerebro bien duro y para él no valen razones una vez que se ha empeñado en una cosa. Sólo Dios nuestro Señor puede doblegar sus rudos entendimientos. (...) Dios quiera que el cariño y los obsequios vayan moviendo poco a poco sus corazones infantiles”. (Guallart 1997, pag. 81, 85, 90)

Se crean algunas pequeñas ciudades que no perduran en el tiempo, y ni conquistadores, comerciantes ni misioneros logran establecerse hasta que en el siglo XX cambian las políticas del estado hacia la Amazonía, conllevando al asentamiento de diferentes grupos de personas en el



territorio de los *tâjîmat âénts* a través del trabajo misional, de la entrada de las carreteras, la entrega de tierras a colonos, de la burocracia estatal y de la invasión empresarial (Stoll 1985, pag. 150). Los *tâjîmat âénts* se encuentran con un nuevo escenario de vida lleno de abusos a través del contacto con comerciantes y patronos que se enriquecen a través de su explotación, aprovechándose de su desconocimiento de la escritura, matemática y del castellano.

A través de la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado, a partir del año 1974 y siguiendo el modelo andino, se introduce en la Amazonía una nueva concepción de territorio y organización, dividiéndose el territorio de los *tâjîmat âénts* en comunidades nativas lideradas por una junta directiva. Mientras que esto les sirve para asegurar su territorio, que antes era considerado de nadie, al mismo tiempo los obliga a asentarse en un espacio reducido a través de la conformación de comunidades, cambiando así la estructura y dinámica de vida propia, así como su relación con el medio ambiente.

Poco tiempo atrás, en los años 50, el estado intervino en territorio de los *tâjîmat âénts* a través de la introducción del sistema educativo, teniendo como aliados al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y a la misión jesuita, que respondían al modelo de vida occidental y cristiano y eran instrumentos para introducir a los *tâjîmat âénts* en ese mundo:

“En lo que toca a los gobiernos, la misión de las misiones es la socialización política: aliviar la opresión, enseñar a los nativos que ahora pertenecen a Ecuador o al Perú, fomentar nuevas formas de liderazgo y economía que los aten a la sociedad nacional, y minimizar su resistencia a la colonización”. (Stoll 1985, pag. 150).

Es a través de la creación de escuelas por parte de los misioneros jesuitas y del ILV, a través de un convenio con el Ministerio de Educación, que se instala un sistema de educación alienador a los principios de los *tâjîmat âénts*, que pretende integrarlos en un modelo de vida nuevo, en un sistema de comunidades y del mundo letrado, sustituyendo con él su propia cultura y su sistema educativo propio.



En 1945 se creó una nueva asignación eclesiástica en el Perú, encomendando a los Padres de la Compañía de Jesús el Chinchipe, Marañón y Santiago (con resolución suprema del Ministerio bajo el presidente Prado), y cuyo fin principal fue el de la evangelización de las tribus aguarunas de la cuenca del Alto Marañón (Guallart, 1997, pag. 26 y 32). Al mismo tiempo, también en 1945, el ILV firmó su primer convenio con el Estado peruano comprometiéndose a llevar a cabo una serie de estudios e investigaciones sobre las lenguas y culturas nativas del “oriente” peruano, con la finalidad de contribuir con respuestas para la atención educativa de la población nativa y su castellanización. (Citarella en Chiodi 1990, Tomo II, pag. 37)

Después de años de entradas esporádicas y visitas breves a algunos grupos de los *tâjîmat âénts*, los misioneros jesuitas crean en 1949 el puesto misional de Santa María de Nieva, convenciendo a colonos, que tenían su escuela en la isla cercana de Canampa, para que conformaran un pueblo. Se hacen cargo de la escuela y construyen un internado para niños *tâjîmat âénts*. En 1953 llegan las Religiosas Misioneras del Sagrado Corazón que se encargan de poner una escuela e internado para mujeres.

La enseñanza en ambas escuelas se imparte en castellano, lo mismo que la Santa Misa y el Rosario, acudiendo los alumnos a ellas todos los días. (Guallart 1997, pag. 132, 133, 134)

Mientras tanto, el ILV después de años de investigación, firma en 1952 un convenio con el Ministerio de Educación para la atención educativa de la población indígena de la Amazonía y la tarea de su “integración” a la sociedad civil a través de un sistema de educación bilingüe. (Citarella en Chiodi 1990, Tomo II, pag. 37)

En 1953 Daniel Dánducho, después de haber pasado por un curso para la preparación de alfabetizadores nativos por el ILV en Yarinacocha (Pucallpa) y ser nombrado como primer maestro aguaruna por el Ministerio de Educación crea en Nazareth la primera escuela del ILV y en 1954 funda otra escuela en Chikais a orillas del río Marañón. (Wipio, E. 1979, pag. 102)



A través de la educación bilingüe, Williams Cameron Townsend, pastor evangélico y fundador del ILV, explica en 1950, que *“los idiomas que ahora significan aislamiento se convertirían en instrumentos con los que se aceleraría su propia extinción”*. (Stoll 1985, pag. 175) Consideran *“el empleo del idioma vernáculo en los primeros grados de estudios para preparar el camino para el aprendizaje de la lengua de prestigio que se empleará en los años más avanzados”* (Larson, M. 1979, pag. 57), *“hasta que los alumnos puedan entrar al sistema educativo nacional y estudiar sin ayuda (o con ayuda mínima) en esa lengua”*. (Patricia M. Davies 1979, pag. 143) Se trata por lo tanto de un modelo de bilingüismo de transición.

A diferencia de los misioneros jesuitas, que imparten su enseñanza en castellano, contando como docentes con curas e hispanohablantes que contratan, el ILV forma a jóvenes *tâjîmat âents*, quienes asumen la función de docentes bilingües y la evangelización de las niñas y niños.

El ILV cuenta con una buena organización y abundantes medios económicos. Guallart describe su estrategia:

“La táctica proselitista del ILV era ésta: se llevaba a sus cursos de verano en Yarinacocha a muchachos nativos. Se les sometía, junto a una sumaria preparación magisterial, a cursos intensivos de la Biblia y se esperaba que, al volver a sus comunidades en las avionetas del ILV, después de dos meses en aquel centro, cargados de cuadernos, cartillas, semillas escogidas, alguno que otro animal de cría, regalitos personales, etc., volverían transformados en fervorosos conversos y transformarían su escuela de la selva en el núcleo de una congregación local evangélica.” (Guallart 1997, pag. 141)

El ILV justifica su posición frente a la religión de la siguiente manera:

“... lo espiritual penetra todos los aspectos de la vida diaria, pero los valores espirituales tradicionales no son siempre adecuados para cubrir todas las necesidades nuevas de una sociedad en contacto con el mundo exterior. En este contexto, sería erróneo no reconocer la necesidad que los grupos indígenas sienten de tener el auxilio de lo espiritual al encarar la dificultosa vida del siglo XX. Las enseñanzas del Evangelio



pueden reemplazar la base del miedo, común en sus religiones con la seguridad del amor de Dios, que da esperanza al hombre y lo motiva a sentir y demostrar ese mismo amor hacia su prójimo. Estas se presentan a los nativos como una opción y no como una imposición.” (...) No creemos que una religión foránea deba ser impuesta a la población de una comunidad, pero sí creemos que todo hombre debe tener acceso a obras maestras, en su propia lengua, incluyendo las enseñanzas de Cristo Jesús tal como son presentadas en el Nuevo Testamento. En ellas hemos encontrado ayuda, y sinceramente esperamos y deseamos que otros también la encuentren”. (Loos, E. y otros 1979, pag. 439, 440 y 445)

Y así lo reconoce Gerardo Wipio Deicat, docente awajun formado por el ILV:

“Como primer trabajo el ILV ha estudiado nuestro idioma elaborando el alfabeto aguaruna que nos sirve como medio de comunicación escrita (...). También han traducido el Nuevo Testamento y partes del Antiguo Testamento, que es la base moral y espiritual para nuestro pueblo”. (Wipio E. 1979, pag. 110)

El ILV y los misioneros jesuitas crean progresivamente escuelas alrededor de las cuales se fueron asentando diferentes familias y constituyéndose los cimientos de las futuras comunidades nativas. Y es entonces cuando se desata una especie de competencia entre el ILV y los misioneros jesuitas. Como lo expresa Guallart, la competencia entre la misión jesuita y el ILV consistía normalmente en que allí donde nosotros poníamos una escuela, inmediatamente el ILV ponía en sus cercanías una de las suyas. (Guallart 1997, pag. 149)

Esta rivalidad institucional entre los jesuitas y el ILV se debió al interés por ambas partes de implementar su ideología religiosa de acuerdo a su particular interpretación de la Biblia para colonizar espiritualmente a los *tâjîmat âents*, conforme ellos están colonizados por su ideología, considerándose como protectores de los derechos de los indígenas frente a los abusos de los comerciantes y patrones.



Cesar Sarazara Andia – un aguaruna que considera los internados católicos preferibles a los patrones, pero parece igualmente ambivalente ante los jesuitas y el ILV, describe la pugna de la siguiente manera:

“el mundo se dividió entre seguir a los jesuitas o a los misioneros de las escuelas bilingües. Las familias se dividieron...”. (Stoll 1985, pag. 179)

Reflejo a través de 4 citas que se encuentran en la literatura el pleito entre ambas instituciones:

- 1) El Padre Cuesta describe en una carta la conversación que mantuvo en uno de sus viajes en el que se encontró con Silas Cuñachi, discípulo del ILV: *“Le hablo de los fundadores del protestantismo, de su doctrina y le hago ver el poco fundamento que tienen los pastores evangelistas para prohibir a rajatabla el masato a los aguarunas, siendo como es para ellos la base de su alimentación”*. (Guallart 1997, pag. 99).
- 2) Cuando el Padre Cuesta se encuentra en Yamayakat, centro de la misión protestante, con el Pastor evangélico Baltasar Rubio, éste no le permite hacer una misa católica: *“Aquí en Yamayaca no puede hacer usted eso porque no conviene que los indios vean otro culto distinto”*. Y le sugiere que cruce el río y haga su misa al otro lado. *“Me llevan a una casita aguaruna y allí después de tantas dificultades tengo el consuelo de ofrecer el Santo Sacrificio. Asisten a él varios aguarunas, mujeres y niños, casi todos ellos desnuditos a pesar de estar tan cerca del Centro principal de la misión protestante. Ello es una de tantas pruebas como hay de que los Pastores no han venido al Marañón a civilizar, sino a explotar a los pobres indios”*. (Guallart 1997, pag. 102 y 103).
- 3) En la novela de Mario Vargas Llosa, allegado al ILV se encuentra el siguiente pasaje: *“Las monjas de la estación jesuita de Santa María de Nieva arrancaban a los niños de sus padres con la ayuda de soldados, para luego ingenuamente soltar a sus pupilas a caballeros que las llevaban a las ciudades para ser sirvientas o prostitutas.”* (Stoll, 1985; p 178).
- 4) Efrain Morote Best, que cooperó con el ILV, hace referencia a que, *“en los internados católicos, ... estaban aún tratando de forzar a sus*



estudiantes a “dejar de ser indios”, mediante presión metódica para suprimir su idioma y cultura. Los alumnos aprendían a avergonzarse de su origen y a imitar el comportamiento blanco. En la medida que adquirían el español, perdía fluidez en su propio idioma se hacían incapaces de volver a la vida entre su pueblo y terminaban en poblados donde caían al fondo de la estructura social. Las escuelas fiscales del gobierno no eran nada mejores. Sin embargo la educación bilingüe era “un paso revolucionario desde el punto de vista educativo y social”, porque los indígenas podían ser capacitados en sus propios idiomas, en sus propias comunidades y por su propia gente”. (Stoll, 1985; p 176).

Este tipo de divisiones creadas por instituciones que penetran o tienen su influencia en el territorio de los *tâjîmat âénts* las podemos encontrar hasta hoy en día.

Recién en 1963 se crea el Sistema Educacional del Alto Maraón, a través del cual finalmente a los misioneros jesuitas se les consigna presupuesto por parte del Estado.

En 1972 los jesuitas cuentan con 5 escuelas completas de primer grado, con sus respectivos internados para hombres y mujeres, 53 escuelas primarias y un colegio secundario agropecuario y el ILV llega a crear 60 escuelas primarias, pero ninguna con internado (Guallart 1997, pag. 151 y 209).

Tanto el ILV como los misioneros jesuitas, aparte de enseñar a las niñas y niños el castellano, a leer y escribir, fundamentos de las matemáticas y el evangelio, se dedicaron también a los aspectos productivos con la finalidad de enseñarles oficios útiles en sus comunidades. Los misioneros jesuitas contaban con sus talleres de carpintería, de electricidad, mecánica y enseñaban la crianza de aves y animales menores y el sembrío de hortalizas. El ILV, reconociendo los numerosos problemas sociales, sanitarios y de subsistencia que creaba el nuevo patrón de asentamiento, lanzó proyectos de desarrollo comunal que reforzaron la tendencia de sus maestros/pastores a convertirse en empresarios. A través de estos maestros indígenas, quienes en muchas ocasiones abren su bodega en la comunidad, el ILV amalgama escuela,



iglesia y puesto comercial todo en uno – un nuevo sistema de autoridad, intercambio y producción – que el ILV utiliza para absorber a los nativos dentro de la sociedad colonizadora y luchar contra sus tradiciones culturales. (Stoll 1985, pag. 152)

En 1972 se publica la nueva Ley de Educación por la que todas las escuelas pasan a la estructura del Ministerio de Educación a través de las instancias descentralizadas denominadas los “Núcleos Educativos Comunes” (N.E.C.). Mientras que los jesuitas se quedan a cargo de sólo dos escuelas con sus respectivos internados y el colegio agropecuario de Yamakaintsa (Guallart 1997, pag. 209), el ILV sigue con contrato con el Ministerio de Educación aunque ya sin intervención directa en las comunidades y sus escuelas, sino como ente de apoyo a la política educativa de las escuelas de la Amazonía en el nivel nacional.

Como la aritmética, el alfabetismo y el español eran una defensa contra los patrones y comerciantes, los padres enviaban a sus hijos a la escuela en lugar de educarlos de acuerdo con la tradición. Gerardo Wipio Deicat describe como muchos padres matriculaban a sus hijos en vez de exigirles que siguieran el *Jinta Ainbau* (recibir las sabias enseñanzas de los padres y ancianos), ya que la escuela era la única forma en que todos los niños podían aprender a leer y escribir en castellano. (Wipio E. 1979, pag. 102) Saber escribir y leer bien significaba entrar a competir con gente extraña, con las instituciones públicas, saber demostrar la capacidad al igual que cualquier profesional que llegaba de fuera, considerando que la lengua materna no tenía mucha relevancia para el desarrollo económico social y político frente a la sociedad dominante.

Queda de lado la importancia del desarrollo de la capacidad de saber *hablar (chichat)*, cómo se conceptualizaba por los *tâjimat âénts*. El logro de esta habilidad implica saber *aujmatat (conversar)*, saber leer oralmente los contenidos de saludos, historia de vida, cantos y bailes, técnicas de caza, el conocimiento de la biología, geografía, hábitat de los animales.

Ahora que las niñas y niños son educados en la escritura y mediante ésta, no valorándose los conocimientos de la tradición oral – la que



ha sido compilada sólo superficialmente y clasificada como “mitos y leyendas” –, los padres y madres de familia pierden su función en la educación de sus hijos y con ello se van perdiendo los valores y conocimientos de la propia cultura en la nueva generación.

El resultado de todo esto es la ruptura en la relación y la comunicación entre el hombre y la naturaleza, lo que equivale a una ruptura en la comunicación con los espíritus de nuestros ancestros que habitan en el planeta, generando un desequilibrio entre el cuerpo y el espíritu. Las consecuencias son la depredación del bosque, la contaminación del agua y con ello la destrucción del hábitat de los espíritus que en ellos habitan – en otras palabras, la destrucción del territorio de los *tâjîmat âénts*.

Respuesta a los problemas educativos y sociales en las comunidades indígenas a través de la EIB

Como consecuencia de la entrada sistemática de personas externas al territorio indígena, a partir de 1969, los pueblos indígenas amazónicos empiezan a organizarse con la finalidad de defender su territorio y sus recursos. Después de 3 años de esfuerzos intensos, el pueblo *amuesha* de la Selva Central crea el Congreso de Comunidades amuesha. Paralelamente, en Loreto, el pueblo *tâjîmat âénts* de los ríos Cahuapanas, Potro, Manseriche y Morona organiza la Ijunbau Chapi Shiwag. A fines de los años 70 surgen el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) en la provincia de Condorcanqui y la Organización de Comunidades Aguarunas de Alto Marañón (OCAAM) en la provincia de Bagua, cuya conformación en un principio ha estado impulsada indirectamente por diferentes intelectuales, también, cabe mencionarlo, por el ILV o los misioneros jesuitas con su afán de proteger los derechos de los pueblos indígenas.

A nivel nacional se crea la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana- COCONASEP, que en 1980 cambia su nombre por AIDSESP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*).



A mediados de los años 80 AIDSESEP propone un programa de educación en respuesta a la enseñanza deficiente que no responde a las necesidades de los pueblos indígenas. Los niveles de alfabetización son bajos, los alumnos con primaria completa no alcanzan un nivel de segundo grado, los maestros carecen de preparación adecuada, muchas de las escuelas bilingües están ocupadas por no-indígenas monolingües hispanohablantes y en ninguna de ellas la educación se orienta hacia contenidos culturales propios. La repetición de grado, la deserción y el fracaso escolar son habituales y no se alcanzan los objetivos “civilizatorios” que se habían propuesto, contribuyendo a un tremendo empobrecimiento de los aprendizajes de las niñas y niños, que ya no son formados por sus padres y sólo “malformados” en las escuelas.

El programa de educación de AIDSESEP, el FORMABIAP (Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana), que da sus primeros pasos en 1988, propone un curriculum alternativo basado en la territorialidad, centrándose en las vivencias culturales y las actividades diarias que se realizan en la vida cotidiana de los pueblos indígenas amazónicos y contextualizando así la educación escolar para las niñas y niños de las comunidades indígenas. No obstante, al tener que respetar las mismas áreas que plantea el Ministerio de Educación, es decir amoldarse a sus esquemas, se limita la posibilidad de diseñar una propuesta educativa propia para los pueblos indígenas que parta de sus principios de aprendizaje.

Desde los años 80 se han producido avances en cuanto a la conceptualización de la Educación Intercultural Bilingüe y diversos proyectos de la mano del Ministerio de Educación han desarrollado modelos educativos bilingües de mantenimiento frente al modelo de bilingüismo de transición como el propuesto por el ILV. También se ha incluido la “interculturalidad” como elemento imprescindible de la modalidad bilingüe de enseñanza. (Citarella en Chiodi 1990, Tomo II, pag. 73). La EIB logra institucionalizarse en el Ministerio de Educación a través de la creación de una dirección responsable – no obstante esta dirección tiene siempre limitaciones financieras y poco peso a nivel del ministerio – unas veces más y otras menos, dependiendo del gobierno de turno, quedando siempre como una oficina pequeña que



atiende a un porcentaje limitado de niñas y niños indígenas y docentes bilingües del país, que logra diseñar algunos lineamientos y elabora algunos materiales educativos con enfoque EIB – pero que no logra que se implemente la interculturalidad en la educación a nivel nacional – quedando ésta restringida para los indígenas.

La causa inmediata de esta limitada aplicación de la interculturalidad es que ni los *tâjîmat âénts*, ni los científicos, hemos logrado comprender la interculturalidad en su complejidad, quedando reducida ésta en muchos casos a la artesanía, la cultura material y el conocimiento de algunos datos históricos y mitos y leyendas que en su día han recopilado los misioneros jesuitas y el ILV, más nunca han sido interpretados en su profundidad.

A la superficialidad con la que se ha trabajado la interculturalidad (que se ha quedado en el nivel conceptual y teórico) se suma la marginación económica y política de la región en la cual viven los *tâjîmat âénts*, lo cual se refleja en las condiciones precarias en las que se encuentra la educación. En la provincia de Condorcanqui por ejemplo, el 53.6% de los profesores de educación inicial no tiene título, siendo el porcentaje en educación primaria de 60.8%, más de la mitad de las IIEE son unidocentes o de dos docentes, cuentan con escaso material educativo con enfoque EIB – mayoritariamente material complementario pero no curricular, y no cuentan con conocimientos propios sistematizados para desarrollar la interculturalidad.

Hasta ahora, la educación no adecuada dirigida hacia los pueblos indígenas tiene como resultado la desigualdad de oportunidades para el desarrollo de la diversidad cultural y el ejercicio de sus derechos, desaprovechando el Perú la riqueza que representa su diversidad multilingüe y pluricultural. En ese sentido, sólo con una verdadera igualdad de oportunidades para desarrollarse en libertad cada una de las culturas se podrá mostrar en su verdadera dimensión.



Tâjîmat Pujut como eje transversal en la educación actual de los Tâjîmat Aents

La base fundamental de *tâjîmat pujut* es la economía productiva, basada en la abundancia de los recursos existentes, la territorialidad, que es lo que garantiza un bienestar tanto personal como familiar y colectivo. Para constituir una buena base económica se requiere adquirir poderes a través del uso de las plantas enteógenas, recibiendo una guía para la vida, que es la visión, de la que he hablado en el primer capítulo. El sistema de educación es como un medio para lograr el camino hacia la visión.

Esto es lo que la sociedad peruana occidentalizada no comprende y desconoce, por lo cual trató de extender su esquema de vida urbana al territorio de los *tâjîmat âénts*, implementando el sistema de educación del Ministerio de Educación, teniendo como intermediarios a los misioneros jesuitas y al ILV, ambos con sentimientos paternalistas dirigidos a salvar las almas de los indígenas y protegerlos de la explotación de los patronos y comerciantes, tratando de dotarlos de herramientas para que puedan valerse en el nuevo mundo que se impone en su territorio: enseñando la matemática para la economía monetaria y el comercio, el castellano para la comunicación con los comerciantes, patronos y colonos, leer y escribir para poder funcionar en el sistema administrativo y la burocracia del estado, la religión para orientarlos en la vida de acuerdo a su concepción, así como dándoles algunos conocimientos acerca de la crianza de animales menores, cultivo de hortalizas y algunas técnicas complementarias, para poder responder a las nuevas condiciones de vida existentes en las comunidades. Como veíamos en el primer punto, son los diferentes regalos y bienes que se introducen a través de éstos – los misioneros jesuitas los traen personalmente y en el caso del ILV llegan a través de sus discípulos, los docentes que forman – que se asienta la base de la dependencia económica y del asistencialismo, el cual va siendo internalizado por los *tâjîmat âénts* e institucionalizado por el estado, creando programas asistencialistas hacia los “más pobres del país”, entre los cuales constan en primer lugar los pueblos indígenas. A ello se suma una limitada descentralización económica de las diferentes instancias del



estado, dándose así continuidad al proceso de colonización que se extiende hasta nuestros días.

Toda cultura cambia con el tiempo, ninguna cultura es estática, y por lo tanto tampoco significa que cuando hablo de *tâjîmat pujut* y de los *tâjîmat âénts* estoy diciendo que haya que regresar al pasado. Pero para deshacernos de este yugo impuesto es necesario retomar nuestros principios para, a partir de ellos, construir nuestro propio *tâjîmat pujut* (“buen vivir”) actual, integrando también lo positivo que viene de otras culturas.

En el campo educativo, se traduce de la siguiente manera:

- Se requiere profundizar y conceptualizar la filosofía del pueblo *tâjîmat âénts*, que se está perdiendo con el fenecimiento de los visionarios y que en la actualidad encontramos muy superficialmente transcrita en “mitos y leyendas”, pero que nunca han sido analizados en su profundidad. En ellos se encuentra la filosofía/concepción del mundo de los *tâjîmat âénts*, de los cuales se desprenden las normas antes mencionadas para orientar la vida del *tâjîmat âénts*;
- Recopilar todas las informaciones existentes orales y escritas de los *tâjîmat âénts* para la elaboración de la historia propia;
- Definir el *tâjîmat pujut* de la actualidad y en base a ello construir un modelo educativo y curriculum propio que integre la aplicación y práctica de normas de *tâjîmat âénts*, con identidad cultural y lingüística, que apunte a la defensa del territorio y al manejo racional de los recursos naturales desde la propia concepción pero que también contenga conocimientos de tecnología de punta que permitan desarrollar capacidades competitivas;
- Hacer uso de las plantas enteógenas en el proceso de formación para la adquisición de la visión, la cual se ha perdido totalmente en la vida actual, en la cual la mayoría de los *tâjîmat âénts* nos encontramos desorientados. Esto servirá para reconectarnos con los espíritus y el poder de nuestros ancestros;



- Asegurar que los *tâjîmat âénts* que se forman y trabajan como docentes sean aquellos que lo hacen por haber adquirido su visión de ser docentes, y lo hagan como un verdadero *waisjam*⁷⁵, aquel que encaminaba a sus discípulos en la adquisición de poderes. De caso contrario vamos a seguir encontrándonos con docentes “sin vocación, de ocasión” que no se preocupan por lo que aprenden sus alumnas/os;
- Desarrollar la lengua de *tâjîmat âénts* a nivel escrito para que se convierta en una lengua de uso oficial;
- Implementar a las/os alumnas/os con materiales y textos elaborados en su propia lengua, así como en castellano como segunda lengua, basados en los contenidos del curriculum propio.

Bajo estos principios se estarían creando las condiciones básicas para la formación de jóvenes *tâjîmat âénts* con identidad y capacidad de proyectarse hacia el futuro (visión) que además cuentan con herramientas para ello (formación pertinente por docentes comprometidos, calificados y competitivos). Bajo esta premisa se podría considerar factible la descolonización de la educación del pueblo *tâjîmat âénts*.

Pero no sólo el pueblo *tâjîmat âénts* ha desarrollado su propia economía en base a su realidad y cuenta con su concepción de la vida y su propio sistema de educación. Si queremos descolonizarnos como país, tenemos que partir de esta propuesta para todos los pueblos indígenas y diferentes grupos que conforman la sociedad. Si conseguimos garantizar que el proceso se desarrolla bajo condiciones simétricas, sin exclusión ni superioridad por parte de aquellos que mantienen las herramientas del poder, es factible la construcción de una educación intercultural para todos y la construcción del país multilingüe y pluricultural, tal y como se define en nuestra Constitución.

⁷⁵ *Waisjam* tiene muchos significados según la persona que ocupa sus funciones y realiza sus acciones. En caso de tratar temas de educación es aquel joven que ha adquirido el poder y que asume la responsabilidad de dirigir en la toma de ayahuasca.



Referencias bibliográficas

Citarella, L. 1990. *PERU*, en Francesco Chiodi (Comp.): La Educación Indígena en América Latina: México-Guatemala-Ecuador-Perú-Bolivia, Tomo II. Edición ABYA YALA- Quito- Ecuador, pags. 7-226

Davies, P.M. 1979. *Las escuelas bilingües: Los objetivos y su ejecución*, en: Mildred Larson y otros: EDUCACIÓN BILINGUE, una experiencia en la Amazonia peruana. Editor/Ignacio prado Pastor. Lima – Perú, pags.141-180

Guallart, J.M. 1997. *El Vicariato de San Francisco Javier del Marañón. 50 años de una misión jesuita*, Ed. Tarea Asociación Gráfica Educativa, Lima

Instituto Nacional de Estadística e Información (INEI). 2009. *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda - Resumen Ejecutivo - Resultados Definitivos De Las Comunidades Indígenas*, Lima.

Larson, M.L. 1979. *El rol de las lenguas vernáculas frente a las lenguas de prestigio en la educación primaria*, en Mildred Larson y otros: EDUCACIÓN BILINGUE, una experiencia en la Amazonia peruana. Editor/Ignacio prado Pastor. Lima – Perú, pags. 33-62

Loos, E.E.; Davis, P.M; Wiese, M.R. 1979. *El cambio Cultural y el Desarrollo Integral de la Persona: Exposición de la filosofía y los métodos del ILV en el Perú*, en Mildred Larson y otros: EDUCACIÓN BILINGUE, una experiencia en la Amazonia peruana. Editor/Ignacio prado Pastor. Lima – Perú, pags.401-447

Stoll, D. 1985. *Instituto Lingüístico de Verano, ¿PESCADORES DE HOMBRES O FUNDADORES DE IMPERIO?*, Ed. DESCO, Lima

Instituto Lingüístico de Verano, ¿PESCADORES DE HOMBRES O FUNDADORES DE IMPERIO?, Ed. DESCO, Lima

Taish, J. 2001. *Pedagogía Ancestral Awajun: La elaboración de textiles y su enseñanza en las comunidades de Nuevo Israel y Nuevo Jerusalén*, Tesis para optar el título de maestría, Cochabamba



Vigna, J. 1945. *Bosquejo sobre los indios Shuaras o Jíbaros, en América Indígena* – Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., pags 35 - 49

Wipio, G. 1979. *La educación en el Pueblo Aguaruna*, en Mildred Larson y otros: EDUCACIÓN BILINGUE, una experiencia en la Amazonia peruana. Editor/Ignacio prado Pastor. Lima – Perú, pags.97-112

COMUNICACIÓN DIRECTA:

SANCHIUM, Anag
SANCHIUM, Paati
SHÂJÛP, Taish
SHÛNTA, Bikayu
SHÛNTA, Maanchi
TAISH, Jorge
TAISH, Juancito
TSÊJÊM, Tupika
ÑAGKUAJ, Genarú
IMPI SUWA, Santos



10 El origen de las relaciones entre las ciudades de la Amazonía peruana y sus entornos rurales

José Barletti Pasquale

• Nacido en Perú, ha vivido y trabajado en la Amazonía peruana desde hace más de cuarenta años. Realizó estudios de teología en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, consiguiendo el grado de profesor de secundaria en la Escuela Normal Superior Santo Toribio y su maestría en historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En su dilatado bagaje profesional se ha desempeñado en diversos cargos de responsabilidad en el sector educación, ha sido director y fundador de la emisora La Voz de la Selva del Instituto de Promoción Social de la Selva, consultor del Ministerio de Educación, de organismos internacionales y en los últimos años de la Región Loreto para la adecuación de la propuesta de colegios de alternancia para la zona rural amazónica. Del 2002 al 2006 perteneció al Consejo Nacional de Educación, desempeñándose en la actualidad como Presidente del Consejo Regional de Educación Bilingüe Intercultural de la Región Loreto y Presidente de la Coordinadora de Educación para el Desarrollo Amazónico (LUPUNA). Gran orador y conferencista ha publicado diferentes artículos y obras relacionadas con la historia, la educación y el desarrollo de la Amazonía.



Un mínimo conocimiento de la realidad de nuestras regiones amazónicas lleva a la convicción de que las relaciones entre las ciudades amazónicas y sus entornos rurales no son las más convenientes, por usar una expresión inofensiva. El presente trabajo busca indagar sobre el origen de estas asimetrías.

Desde un comienzo de la dominación colonial se intentó fijar un centro en el inmenso e impreciso territorio denominado Maynas, así como se hizo en Quijos, en las inmediaciones del nacimiento del Napo, donde se fundó las ciudades de Ávila, Baeza y Archidona. Como nos ilustra Linda Newson, estas ciudades eran necesarias para que allí vivieran los encomenderos (1996).

Primero se puso en Borja, a orillas del Marañón aguas abajo de la desembocadura del río Santiago. Esta ciudad fue comenzada a construir en 1619 y se concluyó en 1634. El primer gobernador, Diego Vaca de Vega *“eligió ayuntamiento, nombró regidores y demás oficiales, hizo elegir alcaldes ordinarios, dio títulos de capitanes, alféreces y otros oficios de milicia...declaró a todos los vecinos, que fueron en número de sesenta de escogidos españoles, por soldados milicianos, con obligación de servir a Su Magestad en las próximas expediciones que tuvieren que hacer en la conquista de los gentiles...señalando a cada familia un sitio determinado en la nueva ciudad para armar casa y formar su huerto”*. A los pocos años, en 1640 la gente indígena se levantó *“contra los abusos de los encomenderos de Borja, a los que exterminaron en esta misma ciudad”*⁷⁶. Hubo otros esfuerzos por reinstalar ese centro, pero no se logró.

En tiempo de las reducciones Jesuitas, los misioneros cambiaron de sede central en varias oportunidades y terminaron asentándola en Lagunas, cerca a la desembocadura del Huallaga en el Marañón. Inmediatamente antes estuvo en San Joaquín de Omaguas, aguas abajo del nacimiento del Amazonas. En las postrimerías de las reducciones Lagunas fue el centro misional y Omaguas quedó como sede de la gobernación de Maynas.

Después de la creación de la Expedición de Límites, en 1780, el centro se trasladó a Jeberos.

76 Herrera 1908:255-256; Dávila 1992-97



La acción de Borja, de haber funcionado como centro, hubiera quedado muy restringida. Su influencia se habría reducido a la zona del río Pastaza. Geográficamente estaba ubicada en la entrada occidental de Maynas. El Pongo de Manseriche no le permitía una comunicación fluida con el exterior por el Marañón y las enormes distancias la mantenían incomunicada de zonas tan importantes como el Napo, el bajo Amazonas o el bajo Ucayali, para no mencionar el Putumayo o el Caquetá. Da la impresión que la determinación de Borja como capital de Maynas llevaba consigo una falta de perspectiva en cuanto al manejo de todo el territorio. La intención habría sido controlar solamente una zona, la del alto Marañón, pero principalmente contar con una ciudad de españoles en donde vivieran los encomenderos.

Omaguas funcionó hasta cierto punto como centro. Estaba geográficamente bien situada.

El caso de Jeberos, como formal capital de Maynas colonial, podría sorprender. Mientras los otros lugares mencionados estaban ubicados a orillas de grandes ríos, esta ciudad está en las cabeceras del Río Rumiyacu, afluente del Aypena, que desemboca en el Huallaga antes que éste muera en el Marañón. Sin embargo, Requena establece la sede de la gobernación en Jeberos en 1791 cuando abandona Tefé, donde había permanecido doce años tratando de poner en práctica el Tratado de San Ildefonso, sin haber conseguido su objetivo. La explicación estaría en su convencimiento de la necesidad de vincular a Maynas con el pie del monte andino, con el eje Moyobamba-Chachapoyas. Jeberos era el nexo adecuado. Ya no se trataba de buscar la comunicación fluvial con Quito por el Napo, sino de unir Maynas directamente con Lima. Se implementó, pues, la vía terrestre de Balzapuerto.

En cada momento en torno a los centros se crearon pueblos de segundo orden, pero fue al final, cuando Jeberos se constituyó como centro, que se dio cierta especialización a algunos de ellos. Por ejemplo en Balzapuerto se intentó desarrollar la crianza de cerdos y en Lagunas la de ganado vacuno ⁷⁷.

77 Barletti 1995:44-45



Hay zonas que siempre fueron periféricas como el Putumayo y el Caquetá, sin que esto quiera decir que hubieran quedado fuera del control de la gobernación de Maynas. También lo fueron la parte alta del río Napo más ligada a Quijos o el bajo Ucayali, más unido a la selva central. El bajo Amazonas estuvo en gran parte sometido a la influencia de las colonias portuguesas del Brasil.

Se podría intentar una tipificación de las ciudades amazónicas según su origen. Unas, las primeras, fueron fundadas por los colonialistas españoles para servir de sede a los encomenderos, en el alto Mayo y el alto Marañón. Otras se convirtieron en tales cuando salieron los misioneros jesuitas, como Lagunas o Jeberos. El tercer tipo de ciudades son aquellas que fueron constituidas formalmente por familias indígenas. Tal es el caso de Nauta, que se creó en 1839 por familias Cocama procedentes de Lagunas, lideradas por Manuel Pacaya o San José de Sisa a mediados del siglo XIX, con familias procedentes de Lamas. Un cuarto grupo de ciudades comenzaron a ser tales por la fuerza de los acontecimientos, como Iquitos, Yurimaguas, Pucallpa o Puerto Maldonado.

Para tratar de comprender la forma en que las ciudades amazónicas han articulado su espacio circundante, es conveniente echar una mirada al proyecto de los misioneros jesuitas quienes intentaron, en todo momento, durante los 130 años en que permanecieron en Maynas, conformar una red de reducciones.

¿Podría afirmarse que la Maynas colonial fue una economía-mundo?

Fernando Braudel, cuando elabora su concepto de "economía-mundo", precisa que ésta se refiere a una parte de la tierra que tiene dos características principales. Por un lado ser económicamente autónoma y por el otro tener una cierta unidad orgánica. Bastarse a sí misma en lo esencial y poseer coherencia en los vínculos e intercambios a su interior, definen, pues, una economía-mundo.

El problema que se presenta en la aplicabilidad del concepto a Maynas colonial tiene que ver con el modo de producción. Braudel lo refiere al capitalismo, dándole a éste una acepción muy amplia. Precisamente por eso, Ruggiero Romano hace notar lo obvio que le resulta concluir que "siempre han existido economías-mundo", no concordando, por supuesto



con él y expresando en cambio coincidencia con la apreciación de Wallerstein, quien hace la diferencia entre economías-mundo e imperios-mundo. Sin embargo discrepa con éste último en torno al tiempo.

Para Wallerstein los imperios-mundo duran hasta el siglo XVI, mientras que para Romano llegan hasta el siglo XVIII, ya que antes el capitalismo "es una mera ilusión"⁷⁸. El asunto de fondo planteado por Ruggiero Romano es si puede entenderse capitalismo sin mercado, ya que, de ser así no habría forma de establecer las relaciones en las variaciones de precio en todas las zonas, pero más aún, no puede hablarse de economía-mundo teniendo en cuenta solamente el mercado y dejando de lado la producción: *"Si bien los europeos controlan el comercio internacional desde el siglo XVI, la mayor parte de la producción aún se les escapa...Una aproximación a la creación de una verdadera relación centro/periferia (y la relativa economía-mundo) se obtuvo, realmente, en el siglo XVIII en el contexto del poderío inglés"*.

El debate está planteado. Sin embargo hay momentos en que parece que Braudel hace extensivo el concepto de economía-mundo a sociedades en las que el carácter capitalista de la formación social no es tan claro, como en el caso de China. Haciendo más laxo el concepto, la condición de existencia de una economía-mundo implicaría una vinculación entre las zonas, lo cual hace suponer algún tipo de intercambio. Es en esta medida que se puede aplicar a cualquier realidad que reúna las dos características mencionadas, como puede ser el caso de Maynas.

Para Braudel el espacio es fuente de explicación ya que *"hace intervenir a la vez a todas las realidades de la historia"*. La extensión está presente en los estados, en las sociedades, en las culturas, en las economías. Elabora una concepción nueva del espacio: Ya no es un elemento de segundo orden para el historiador. Para él el macro-espacio y el micro-espacio son fundamentales. No son sólo criterios geográficos los que están en juego. Es la relación hombre-espacio lo que está de por medio. A la descripción del espacio le sigue la ubicación de los seres humanos en ese espacio. En el caso de la economía-mundo, se trata de una *"suma de espacios individuales, económicos y no económicos, reagrupados por ella"*. Es una superficie enorme, una vasta zona de coherencia.

78 Ruggiero Romano 1992:226



El espacio propio de una economía-mundo se caracteriza por tener límites: Los límites de una economía-mundo se sitúan allí donde comienza otra economía del mismo tipo, a lo largo de una línea, o mejor dicho de una zona que, tanto de un lado como del otro, no es ventajoso atravesar, económicamente hablando, más que en casos excepcionales. Desde los primeros tiempos de la colonización europea de la Amazonía, siempre existieron límites entre los dominios portugueses y los dominios españoles, aunque éstos no fueran muy precisos. También implica tener un centro: *“Una economía-mundo posee siempre un polo urbano”*. El centro reúne todo lo más avanzado y diversificado y por lo tanto es el elemento principal de una *“geografía discriminatoria”*. Estas ciudades dominantes se remplazan. Se dan transferencias a través del tiempo y así se rompe con las *“historias tranquilas”* y se abren nuevas perspectivas. Braudel hace referencia a dos casos dramáticos, el de China y España. El traslado de Nankín a Pekín y el de Lisboa a Madrid. En ambos casos la decisión política llevó al abandono del mar y con ello al enclaustramiento del centro, dando lugar al cierre de mayores posibilidades. Está pendiente hurgar por los efectos que tuvieron en la gente amazónica los cambios de sede de la gobernación. El pueblo Jebero se mantuvo en paz mientras estaba lejos de la sede, pero cuando pasó a ser la capital de Maynas, no pudo soportar el peso de las exacciones y se sublevó e 1809.

Otra característica del espacio en una economía-mundo es estar jerarquizado en una suma de economías particulares: Las distintas zonas de una economía-mundo miran hacia un mismo punto y la desigualdad entre ellas es patente. Después del centro están las *“ciudades de relevo”*, aquellas rodean el centro a una distancia más o menos grande y se ven obligadas a desempeñar un papel secundario. Se trata de una *“archipiélago de ciudades”*, de segundas regiones bastante desarrolladas. Por último están los *“enormes márgenes exteriores”*, la periferia propiamente dicha: zonas pobres, arcaizantes, donde el rango social dominante es a menudo la servidumbre y aun la esclavitud. La gente allí desempeña todos los oficios a la vez. Son economías marginales. *“Una economía-mundo se presenta como una inmensa envoltura...sólo funciona sin problemas en su zona central y en las regiones cercanas que la rodean”*. Sin embargo para Braudel las *“periferias”* no sólo están presentes en las zonas-límites. Hay periferias por toda la economía-mundo. *“Las zonas*



atrasadas no están distribuidas exclusivamente en las verdaderas periferias: Salpican las mismas regiones centrales con múltiples manchas regionales. Todas las economías avanzadas están como perforadas por innumerables pozos fuera del tiempo del mundo y donde el historiador en busca de un pasado, casi siempre inaccesible, tiene la impresión de sumergirse como si practicara caza submarina”.

La relación centro-periferia es analizada por Ruggiero Romano. Reconoce que es una categoría historiográfica nueva aunque *“el hecho es antiguo”*. El problema se presenta cuando se pretende dar contenido a lo que se denomina *“centro”*. Para ser tal se tendría que establecer su influencia en todo el mundo conocido, entendiendo ésta en términos de *“control”* total que no se limite a lo económico, sino que abarque lo cultural, lo espiritual y lo religioso. De otra manera sería un centro *“bastante insignificante”*.

El aparato conceptual elaborado por Braudel podría ser aplicado al análisis histórico de Maynas colonial si es que se salvan varios obstáculos. Se trata de determinar si el espacio de Maynas durante la colonia constituía una entidad económicamente autónoma, es decir si se bastaba a sí misma en lo esencial. Además, si poseía cierta unidad orgánica, es decir, una coherencia en los vínculos que se establecieron a su interior. En primer lugar, habría que tener en cuenta las características del vasto espacio del cual formaba parte Maynas, es decir, la Amazonía.

En los últimos tiempos se ubica a la Amazonía en el gran conjunto espacial andino. Se trata de la parte oriental de los Andes que llega hasta el Atlántico. Hay una graduación en el relieve desde la divisoria continental hasta el oriente. La naturaleza en la Amazonía es muy compleja. Contiene a su interior realidades muy diferentes. Se afirma que en nuestro planeta existen unas 138 formaciones ecológicas y que de ellas 85 están presentes en la Amazonía. Estos ecosistemas están diseminados a lo largo y ancho de un territorio que es compartido hoy por varios países. Lo común en todos ellos es la fragilidad. Son más impactantes que el ecosistema de la puna o del desierto costero. La explicación es muy sencilla: en los ecosistemas amazónicos hay más elementos y por lo tanto las interrelaciones son mayores.



Es en esta complicada naturaleza que se han desarrollado culturas en el pasado. Los grupos humanos que llegaron hace miles de años han ido encontrando la forma de aprovechar las facilidades y de vencer las dificultades en cada uno de esos ecosistemas.

Una primera aproximación tiene que hacer referencia a la población amazónica existente cuando llegaron los españoles y a la forma en que habían organizado el espacio. En la Relación de fray Gaspar de Carvajal se entrevé que al pasar la expedición de Orellana se encuentran con mucha gente⁷⁹. Esto implicaría un cierto nivel de concentración. Algo semejante ocurre con la narración del padre Acuña, quien con aparente exageración dice: *“Están tan continuadas estas naciones, que de los últimos pueblos de las unas, en muchas de ellas se oyen labrar los palos en las otras”*⁸⁰. Pareciera que estamos ante una información fantasiosa. Es difícil imaginar que pueda haber disminuido tanto la población. Por eso Myers señala que *“tradicionalmente se explicaban las diferencias ignorándolas o con la explicación de que las crónicas antiguas eran mentirosas”*⁸¹. Por eso, la mayoría de estudios sobre las culturas amazónicas empiezan con la idea de que las culturas indígenas actuales son casi iguales a las que existían al inicio del contacto europeo. Así Steward y Faron estiman que la población selvática llegó a unos dos millones de personas en el tiempo del contacto; con una densidad de unas 0.6 personas por milla cuadrada (0.23 personas por kilómetro cuadrado).

Parece, pues, que las observación de Carvajal y Acuña en cuanto al volumen y concentración poblacional no pecan de exageradas. Los trabajos reseñados son los primeros intentos de compulsar las crónicas misioneras con los datos de la arqueología y la ecología. Porras Barrenechea deja volar su imaginación y dice: *“La impresión general que se obtiene del relato del padre Carvajal es la de la travesía por tierras densamente pobladas en las riberas del río, de las que surgen infatigablemente escuadrillas de canoas indígenas y nubes de flechas que se clavan en las bardas del navío, mientras suenan pifanos y atambores y, en la tierra cercana, danzan los indios al son de ritmos de pesadilla”*⁸².

79 Carvajal 1944:24, 29, 30-31, 35, 39

80 Acuña 1986:60

81 Myers 1988:63

82 Porras 1986:136



Estos pueblos, al momento de la llegada de los europeos, tenían una antigüedad que los estudiosos hacen fluctuar entre 6,000 y 30,000 años. Se calcula que había unos 700 grupos etnolingüísticos. A través de siglos las migraciones se habían producido en todas direcciones, aunque parece que la tendencia era de norte a sur y de este a oeste.

Por otra parte, la misma Relación de Carvajal deja la sensación de encontrarse ante pueblos muy bien organizados, con dominios señoriales: *"Y así que llegaron, le dijeron (a Orellana) que ellos eran principales y vasallos de Aparia y que por su mandado venían a nos traer de comer...Y saltó el señor en tierra, y con él muchos principales y señores que lo acompañaban, y pidió licencia al Capitán para se asentar"*⁸³. Parecería que el padre Maroni, quien escribió unos doscientos años después, corroborara esta impresión: *"Los Omaguas se precian de haber tenido siempre, aun antes de ser cristianos, una como especie de policía y gobierno, viviendo muchos de ellos vida sociable, mostrando bastante sujeción y obediencia a sus principales curacas"*⁸⁴.

Lumbreras cita a Betty Meggers: *"En su libro sobre la Amazonía describe a los Omaguas y Tapajós que llegaron a organizarse al nivel de 'señoríos': 'Cada aldea tenía un jefe y todas las aldeas en una provincia estaban unidas bajo un alto jefe'"*⁸⁵.

La posición de André Marcel D'Ans plantea distinciones que pueden dejar lugar a las observaciones del padre Carvajal en lo que toca a la organización de los pueblos: *"Para entender mejor la historia de la Amazonía peruana importa reconocer en todos sus matices aquella oposición que existe entre las civilizaciones ribereñas y las tribus de tierra firme. Aquellos vasallajes, alianzas, simbiosis, rencores y antagonismos, forjados en el transcurso de los siglos pre-colombinos, han dejado muy claramente marcadas sus huellas en las mentalidades indígenas...los pueblos ribereños por su volumen demográfico, sus formas de producción y organización social, estaban mejor armados para resistir el choque civilizacional que iba a representar la llegada del blanco...En cuanto a los pueblos pre-andinos que ocupaban los lugares de tránsito entre los Andes y la Amazonía, estaban mucho mejor que otros, preparados por su historia*

83 Carvajal 1944:19-20

84 Maroni 1988:306

85 Lumbreras 1981:9-10



*pre-colombina a ver pasar por su territorio a los emisarios de civilizaciones diferentes*⁸⁶.

El río Amazonas y algunos de sus afluentes eran un corredor de contactos en tiempos prehispánicos. Thomas P. Myers, es enfático al respecto: *"Pese a que la arqueología de la cuenca Amazónica es aún poco conocida, existe amplia evidencia de un extenso intercambio en épocas prehistóricas. Ya que las investigaciones continúan, será posible atar cabos del record existente. Hasta (ahora) la mejor evidencia proviene de la distribución de hachas de piedra, objetos de cobre, adornos de jade y cerámica. Las fuentes históricas sugieren la existencia de otros bienes de intercambio aborígenes y algunos de los mecanismos involucrados en su circulación"*⁸⁷ Después de reseñar evidencias sobre el intercambio de los objetos mencionados, concluye: *"Era incuestionable una red indígena porque durante la expedición de Orellana en 1542 se registró bienes de intercambio tales como oro, plata y cobre...La clave del sistema de intercambio etnohistórico está en los grupos de comerciantes especializados que viajaban grandes distancias por el Amazonas y sus afluentes llevando los productos característicos de un grupo a otros con distinta especialización"*⁸⁸.

La existencia de objetos de oro no puede deducirse de la narración de Carvajal. La expedición de Orellana tenía objetivos y motivaciones y en ese contexto se pueden entender las alusiones a los metales preciosos. Pero Donald Lathrap llega a las mismas conclusiones siguiendo otro proceso. Estudia la antigüedad y la importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en la selva antes de la llegada de los europeos y las ve como una necesidad. Su punto de partida es la constatación de la heterogeneidad del medio ambiente, vale decir, la existencia de muchos ecosistemas dentro de la selva. Esto implica que *"el bosque de acceso inmediato a la comunidad local es siempre deficiente en algunas plantas y árboles"*⁸⁹. Se impone, pues, el desarrollo y mantenimiento de relaciones de intercambio a larga distancia. Por otro lado, este sistema se tuvo que hacer más complejo por la misma complejidad biológica del bosque tropical. Es en este marco que plantea el rol que le tocó cumplir a Valdivia en la costa del

86 D'Ans 1976: 42-43

87 Myers 1983:63

88 Myers 1983:68-70

89 Lathrap 1981:31



Ecuador como articulador y también lo referente al intercambio con los Andes: *“La aparente norma fija del intercambio de la guayusa (yerba para brebaje con cafeína) es sólo un indicio de cómo las relaciones comerciales entre los Andes centrales y la selva alcanzaron un alto nivel de intensidad bajo la influencia de la cultura Tiahuanaco. Zaidema ha encontrado datos mitológicos y cuasi-históricos que sustentan esta posición”*⁹⁰.

Los estudiosos de la selva resaltan el rol del intercambio en las relaciones con el mundo andino. Al respecto Myers afirma que *“los pueblos de la selva no podrían haber subsistido sin las hachas de piedra tan necesarias para el roce del bosque...la aparición de objetos de cobre en el Ucayali corresponde a los inicios del antiguo Imperio Wari, largamente caracterizado por sus extensas redes comerciales con el centro sur de la sierra y también con la costa. Por el momento parece que el intercambio extenso de objetos de valor primitivos fue incluso más tardío en el bajo Amazonas que en el Ucayali”*⁹¹.

Camino avanza a señalar la intervención del Tahuantinsuyo en la regulación y el control de intercambio de productos con el llano amazónico. Hace mayores precisiones con relación al papel cumplido por los Piro-Chontaquiro cuya vía comercial para el desplazamiento del sur al norte era el Urubamba-Ucayali⁹². Los Piro son caracterizados como astutos comerciantes y eximios navegantes, siendo *“una suerte de bisagra para el tráfico de objetos entre ambas regiones”*⁹³. *“Sólo quince años después del viaje de Orellana, Juan Salinas llegó a la conclusión que los Piro tenían conocimiento directo del Cuzco y del Inca, con lo cual se entendía la existencia de adornos de oro y plata que encontró entre las tribus del Ucayali”*⁹⁴.

Fernando Santos encuentra en la Visita de Huánuco indicios de la relación entre el Tahuantinsuyo y la selva: *“Aparte del acceso y control de recursos mediante el traslado y asentamiento de individuos en “islas” periféricas al centro de la unidad étnica, en las Visitas encontramos referencias vitales para la reproducción biológica y cultural de los grupos*

90 Lathrap 1981:93

91 Lumbreras 1969:233

92 Camino 1977:129

93 Román 1986:14

94 Myers 1983:70



étnicos en cuestión. Este mecanismo es el denominado "rescate". Las declaraciones de los kuraqkuna en las Visitas distinguen claramente el "rescate" como una forma de circulación de bienes que escapa al marco institucional del modelo de control vertical de ecologías...Xagua delimita claramente los productos que se obtienen mediante el establecimiento de "colonos" en tierras periféricas, de la modalidad del "rescate"...al no contar con asentamientos del grupo en tierras de montaña, los Yacha "rescataban" la madera que necesitaban con otras etnias que sí tenían gente en la montaña: "Dijo que las cosas que tributan las crían y cogen en su tierra sino es la madera que van a la tierra de los Chupachos por ella". Santos concluye afirmando que "la institución del rescate en cualquiera de sus formas es una forma de intercambio recíproco...forma complementaria al control vertical de pisos ecológicos...daba pie a una vasta red de vínculos económicos que ponían en contacto a poblaciones y zonas alejadas entre sí varios días de camino...forma de intercambio recíproco institucionalizado que se efectuaba entre unidades de residencia o unidades étnicas mayores ubicadas en ecologías diferentes y sin la intervención de especialistas". El autor señala como ejemplo las plumas y los pájaros multicolores que tenían gran demanda en el Tahuantinsuyo⁹⁵.

Frank Salomon, cuando habla de Quito, hace referencia a los "mindalaes" que eran una especie de mercaderes que vivían aparte y que se relacionaban con los caciques andinos. De esta manera se tenía establecido un sistema de intercambio que llegaba hasta la selva. No se trataba solamente de negocio, sino que también implicaba redistribución y compra de lealtades. Por otro lado existía un comercio con chamanes y se llevaba a cabo "peregrinaciones hacia la selva" ligadas a intercambios de bienes.

Pero no sólo se trata de relaciones de intercambio, sino que está presente la posibilidad de mecanismos de reciprocidad y redistribución. Estos, sin embargo, son descartados por María Rostworowsky: "Se nota que en las regiones periféricas...tanto en Chile como en las zonas selváticas y en el extremo norte, no tenía vigencia la antigua costumbre andina de la reciprocidad. Sin su intermedio, la única modalidad que había era las anexiones por medio de sangrientas batallas para someter a nuevos pueblos. " ¿Qué podemos concluir de este hecho? La ausencia

95 Santos 1985:16-21



de los hábitos de reciprocidad significa que se trataba de étnias situadas en los lugares más alejados de los núcleos culturales entre las cuales no existían las costumbres de las regiones más organizadas del ámbito sudamericano. Es posible también que los naturales de dichas regiones apartadas no vieran las ventajas de incorporarse al mundo planificado de los Incas; además, tenían poco que perder y no era un caso como el de los Chinchas que podían haber arruinado su tráfico de larga distancia con lejanos pueblos si no se sometían de buen grado a los cuzqueños⁹⁶. Con relación a esta argumentación se tendría que precisar que la reciprocidad tiene como uno de sus ingredientes la entrega de energía. Como dice Pease, *“todo tributo era, en última instancia, traducible en energía humana”*⁹⁷. Murra también señala que *“no había tributo sino mita, energía vertida cíclicamente en terrenos del estado”*⁹⁸.

En lo que toca a la redistribución existen algunas referencias en Cieza con relación al Tahuantinsuyo y las poblaciones amazónicas: *“En todas estas provincias (Chachapoyas) ovo grandes aposentos y depósitos de los Ingas”*⁹⁹. *“Y proveyan de mantenimiento a esta jente de guerra del mayz y otras cosas de comida que los comarcanos proveyan de sus tributos y derramas que les heran hechadas; y la paga que se les hazia era, en algunos tienpos, mandalles dar alguna ropa de lana, plumas y brazaletes de oro y de plata a los que se mostravan mas valientes; y también les daban mugeres de las muchas que en cada provincia estavan guardadas...”*¹⁰⁰. *“En los Chachapoyas...proveyó lo que mas ellos usaban”*¹⁰¹. Ciertamente que se está hablando de la relación con los pueblos selváticos ubicados al pie del monte andino, pero se trata de la existencia, en cierto grado, de una *“articulación económica del poder y del uso de recursos”*, como la denomina Pease o de una *“generosidad institucionalizada estructural”*, al decir de Murra.

Donald Lathrap hace una apreciación más directa: *“Es sabido que los productos del Bosque Tropical jugaron un papel importante en el sistema redistributivo del Imperio Inca...Yo quisiera centrarme en un aspecto curioso del sistema tributario del Imperio Inca, la presentación al Inca de especímenes de anaconda y caimán para ser guardados en el zoológico*

96 Rostworowsky 1988:116

97 Pease 1978:101

98 Murra 1972:403

99 Cieza I:29

100 Cieza II:65

101 Cieza II:187



*del Cuzco...No sería una sorpresa que el zoológico del Cuzco representara una elaboración del antiguo y típico patrón de reciprocidad de la Cultura del Bosque Tropical, que incluyó la construcción de jaulas especializadas para cada animal*¹⁰². Parece que Cieza también habla de esos “dones”: *“Como los naturales de aquellas comarcas supieron la entrada en su tierra del Ynga, como ya muchos dellos por mano de sus capitanes avian sido puestos en su señorío; le vinieron a hazer la mocha trayendole presentes de muchas plumas de aves, coca y de lo más que tenían en su tierra y a todos lo agradecía mucho. Los demás indios que avitavan en aquella, los que quisieron serle vazallos, enbiaronle mensajeros*”¹⁰³.

Son, pues, dos posibles formas de relación entre el mundo andino y el mundo amazónico: El intercambio de bienes y la ampliación de la reciprocidad y la redistribución. Pero además cabe pensar en ciertas formas de “colonización”. Al respecto, Cieza dice lo siguiente: *“Y en el Collao y en otras partes mandó pasar mitimaes a la sierra de los Andes para que senbrasen mayz y coca y otras frutas y rayzes de todos los pueblos la cantidad conviniente, los quales con sus mugeres bivian siempre en aquella parte donde senbraban ycogian tanto de lo que digo, que se sentía poco la falta por traer mucho destas partes y no aver ningun pueblo, por pequeño que fuese, que no tuviese destos mitimaes*”¹⁰⁴. *“Y tambien mandavan que de los pueblos fuesen a ser mitimaes a la montaña de los Andes a senbrar mayz y criar la coca y beneficiar los arvoles de fruta y proveer con lo que faltava en los pueblos donde con los frios y con las nieves no se pueden dar ni senbrar estas cosas*”¹⁰⁵.

Estos colonos serían un complemento. No remplazarían a los productores regionales. Se trataría de *“gente regida por patrones estatales de migración, es decir que eran mitmaqunas del Inka*”¹⁰⁶. Murra también habla de eso: *“Al surgir el Tahuantinsuyo los grupos trasladados se multiplican, sus funciones se amplían más allá del control vertical y crecen también las distancias desde su hogar étnico*”¹⁰⁷. Espinoza precisa que en el caso de Chachapoyas, *“la colonia más numerosa de mitimaes*

102 Lathrap 1981:94

103 Cieza II:153

104 Cieza II:48

105 Cieza II:64

106 Pease 1979:101

107 Murra 1972:399



procedió del Reino Huanca, los cuales fueron situados entre Luya, los Paclas y Chachapoyas"¹⁰⁸.

Con relación a los sistemas agrícolas que se fueron implementando en la Amazonía, Camino dice que *"a pesar del posterior desarrollo de la agricultura andina y de su carácter intensivo en contraste al carácter extensivo de la agricultura amazónica, la primera no logró ninguna expansión importante ni significativa sobre la vecina región de los bosques. La expansión Inca que lograra incorporar vastas poblaciones, algunas hasta más hostiles que las amazónicas, y que a través de esta expansión ampliara de forma notable sus fronteras agrícolas y de tributación, no vio en la región de los grandes ríos mayor potencial agrícola que hiciera de ella un botín preciado, en el contexto de un sistema agrícola diseñado para la producción de excedentes"*¹⁰⁹.

A la luz de las Visitas de Huánuco, Santos señala que *"el análisis de la información proporcionada para estas dos últimas unidades (mitmaquna cuzqueños) revela una de las modalidades de la relación entre el Imperio Inka y las etnias amazónicas de la región. En lo que respecta a los mitimaes cuzqueños, todas las declaraciones coinciden con la de don Andrés Auquilluco, señor de una de las dos pachakas de mitmaquna (están allí desde hace mucho tiempo). Don Francisco Cona Pariaguna, kuraq de la segunda pachaka y señor de todos los mitmaquna cuzqueños, complementa esta información al especificar las razones que impulsaron al estado Inka a realizar tan gran traslado de población mitmaq. Dice: 'que el Inga puso a estos indios por mitimaes en las fortalezas de Colpas y de Cacaipaiza y de Angar y que no estaban allí para otra cosa mas de para la guarda de esta fortaleza y los sacó de los Ingas del Cuzco"*¹¹⁰. En mi opinión, dada la situación estratégica de dichas fortalezas cabe pensar que estas defensas fueron construidas más para controlar los confines orientales del imperio en la selva central, que para mantener bajo dominio a los *Chuapychu*¹¹¹". Habría, pues, dos tipos de mitimaquna en la selva. Por un lado aquellos dedicados a la producción o recolección y por el otro los encargados de la defensa. Alejandro Camino trata de ligar las funciones de ambos: *"Las numerosas expediciones imperiales*

108 Espinoza 1967:239

109 Camino 1984:80

110 Ortiz de Zúñiga 1972:25

111 Santos 1985:11



destinadas a conquistar la inmensidad de los llanos amazónicos han sido recientemente consideradas conjuntamente con los informes sobre caminos y restos arquitectónicos Incas a lo largo de la Montaña Peruana. Estos parecen indicar la implementación de programas estatales de colonización de tierras aptas para el sembrío de coca y extracción de otros recursos del medio tropical. Posiblemente parte de estos asentamientos operaban como 'islas' dentro del más vasto sistema de 'control vertical de la ecología'. La posibilidad de que algunos de estos restos fueran construcciones defensivas no debe ser descartada. Los informes sobre el carácter hostil y conflictivo de las relaciones entre 'chunchos' y quechuas son numerosos desde la conquista. Invasiones a poblados y ataques sorpresivos tipo emboscada por parte de los 'chunchos', fueron acontecimientos regulares entre los pobladores andinos de las cadenas montañosas del este"¹¹². El mismo autor recuerda que "el historiador Means ha sugerido...que Machu Pichu fue una ciudadela construida para detener posibles incursiones de 'salvajes' al imperio"¹¹³.

La "colonización" como mecanismo de expansión Inca en la zona de selva tenía, pues, una doble función. Falta establecer si en algunos casos las fortalezas eran unidades productivas. Por lo que dice Cieza parece que no fue así. También podría pensarse en la alianza, la persuasión y por último la guerra como mecanismos de expansión del Tahuantinsuyo. Varese también afirma que "antes de la llegada de los españoles hubo contactos del Imperio con las poblaciones orientales y si bien faltan los documentos escritos o estos se reducen a unas cuantas vagas referencias anotadas por cronistas con poca exactitud, hay otras pruebas que pertenecen al campo etnológico y que pueden demostrar estas relaciones"¹¹⁴. Además nos recuerda que Porras había señalado tres tipos de incursiones andinas a la selva: emigraciones de caudillos o tribus descontentas como en el caso de Anco Allo, expediciones incaicas infructuosas y expediciones exitosas. Por su parte, Camino hace presente la propuesta de White sobre los "tres factores que operaron como impedimentos a la implantación de modelos organizativos incas en la zona amazónica: la actitud hostil de las poblaciones amazónicas y la falta de adaptación a las condiciones tropicales por parte de los andinos; las características ecológicas del bosque tropical en donde las modalidades

112 Camino 1977:125

113 Camino 1977:125

114 Varese 1973:103



andinas de agricultura intensiva no prosperaron; y el carácter flexible y desagregado de las organizaciones sociales de las étnias amazónicas que no se prestaban a la fácil conquista ni al control político. La ausencia de instancias distintivas de control político y de economías generadoras de excedentes significativos, así como el carácter seminómade de las atomizadas poblaciones amazónicas no hacían de estas etnias unidades fácilmente organizables a larga escala para la extracción de tributo. A pesar de esto es posible hallar algunas referencias al pago de tributos al imperio por parte de los Antis o 'chunchos'"¹¹⁵.

En cuanto a las cronologías de las conquistas incaicas, Maria Rostworowsky nos recuerda que son naturalmente tentativas¹¹⁶ y Rowe afirma que *"the exact order of the conquest of the other mountain provinces in this vicinity is not recorded, as some submitted without resistance, and the occupation of others was overshadowed by more important events"*¹¹⁷. Pease dice que *"el Tahuantinsuyo prefirió extender por aquellas zonas en las cuales ya existía un determinado desarrollo productivo...limitó su crecimiento o lo eliminó del todo en aquellas otras regiones que no habían alcanzado una situación que hiciera posible la obtención de aquellos recursos valorados por la gente andina. ¿Será ésta una razón plausible para considerar la no expansión del Tahuantinsuyo por la región Mapuche o la suspensión de las conquistas al norte de Tumipampa?. El caso adicional de la región ocupada por los Chiriguano hace pensar en que el problema es confuso en las regiones conflictivas, donde habían poblaciones marginales que presionaban las fronteras del Tahuantinsuyo...Está todavía por estudiarse la situación de las zonas marginales y de sus relaciones con el estado"*¹¹⁸. Para Pease *"el Tahuantinsuyo es mucho más una complicada y extensa red de relaciones que el aparentemente monolítico y vistoso aparato de poder que los cronistas nos dibujaron en el siglo XVI"*¹¹⁹.

Las relaciones entre el mundo andino y el mundo amazónico habrían sido muy fluidas desde mucho tiempo antes del Tahuantinsuyo. Bonavía y Rabines dicen que *"el avance y el retroceso de las marcas ecológicas de la Civilización Andina, parece que estuvieran sujetos a cambios ambientales,*

115 Camino 1977:125-126

116 Rostworowsky 1988:114

117 Rowe 1946:206

118 Pease 1978:86-87, 96

119 Pease 1979:116



coadyuvados por circunstancias históricas en las que el cultivo y la explotación agrícola jugaron importantísimo papel. Es probable que a mediados del siglo XVI estas marcas hubieran alcanzado su máxima extensión. Ampliadas inicialmente mediante un movimiento de colonización, a saltos progresivos, y como un camino lógico al aprovechamiento de los recursos naturales, tal como sucede en la actualidad, fueron unificadas posteriormente con el advenimiento imperial y formaron un verdadero límite territorial”¹²⁰.

Las investigaciones sobre el tema se están multiplicando. Hay algunas propuestas que podrían ser asumidas como conclusiones provisionales. Luis Román tiene la siguiente formulación: *“Tenemos que un grupo, como el andino, con un sistema de control vertical de pisos ecológicos se relaciona con grupos hegemónicos de la floresta que sostienen un sistema horizontal de control de sistemas ambientales periféricos, con territorios étnicos bien establecidos y con un flujo de productos a largo alcance...control de la mayor cantidad y variedad de especies en una máxima extensión territorial”¹²¹.* Por su parte Fernando Santos propone: **1.** El análisis de la incorporación, las modalidades sociales de explotación y el tipo de recursos (producidos o extraídos) de las tierras de Chinchao, ilustra el tipo de relación entre el Imperio Inka y el hábitat de la montaña. **2.** “Colonos” y “rescatadores” establecidos permanente o temporalmente en la montaña, procuraban a los núcleos de las grandes unidades étnicas productos que podían ser cultivados o extraídos de la selva. **3.** El estado Inka, con respecto a la montaña, adoptó dos modalidades de acción: una modalidad ‘militar’ expansionista y basada en el asentamiento de población ‘leal’ al imperio con miras, por un lado, a incorporar y controlar tierras y recursos estratégicos, y por otro, a controlar las entradas de la selva baja y frenar los avances de las etnias amazónicas; y una segunda modalidad, que podríamos denominar ‘económica’, que consistía en emplear ‘colonos’ y ‘rescatadores’ como agentes de un intercambio que parece haber incluido también a porciones de las etnias amazónicas colindantes¹²².

Finalmente habría que tener en cuenta que las referencias a las relaciones entre la gente andina y la gente amazónica suelen dar lugar a que se establezca, para la época del Tahuantinsuyo, una cierta unidireccionalidad (de los Andes hacia la Amazonía) o que se centre la

120 Bonavia 1967:68

121 Román 1986:15

122 Santos 1985:12, 20



preocupación sólo en ese sentido. Al respecto hay trabajos que enfatizan la autonomía de los pueblos amazónicos en tiempos prehispánicos y el doble movimiento de relación con el mundo andino. Luis Millones, al tratar sobre los Chiriguano, amplía sus reflexiones a los otros grupos marginales al Tahuantinsuyo, particularmente a los pueblos selváticos: *“Los ‘salvajes’, siempre que muestren un rasgo cultural que disuene con su necesaria ignorancia, tiene que tratarse como ‘préstamo cultural’, comercio o cualquier clase de influencia...su nivel cultural fluctúa en razón de su cercanía a las altas culturas de los Andes...Dentro de la cuidadosa formación renacentista del cronista mestizo (Garcilaso)... ávido lector de Plutarco, funcionaban los patrones romanos como esquema de la sociedad de sus abuelos maternos: el imperio y los bárbaros de la frontera. Nada faltaba para la fantástica comparación que ha seguido funcionando en la mentalidad de los investigadores contemporáneos”*¹²³. Esta apreciación, en lo que toca a Garcilaso, se ve reforzada por Claire y Jean-Marie Pailler¹²⁴.

Los pueblos amazónicos habrían tenido también vinculaciones con los pueblos del Caribe a través de la cuenca del Orinoco y por otro lado con los ubicados en la costa atlántica del Brasil. Es tema intermitente de investigación las migraciones de la gente tupi-guaraní, que ingresaron por la boca del Amazonas y se expandieron hasta las alturas del Napo y la parte baja del Huallaga y del Ucayali.

Todo este mundo de interrelaciones que se fue construyendo y reconstruyendo durante siglos y miles de años se vio radicalmente alterado con la presencia europea. Esta, al decir de Benchimol, tuvo como una de sus características *“un intenso proceso de lucha y disputa entre portugueses, españoles, franceses, ingleses y holandeses. Los portugueses terminaron por dominar el delta y el canal central del Amazonas y sus principales afluentes al norte y al sur. Los españoles, obstaculizados por la cordillera andina, consolidaron su conquista en la periferia septentrional de los bordes del valle de los ríos Iza (Putumayo), Japurá (Caquetá), alto río Negro y la parte superior en el oeste, a partir del río Yavarí, en todo el recorrido del Amazonas hasta su nacimiento, a través de sus principales ríos formadores: Ucayali y Marañón. Los franceses,*

123 Millones 1985:14-15

124 Pailler, Claire y Jean Marie: “Une Amérique vraiment latine: Pour une lecture ‘dumezilienne’ de l’Inca Garcilaso de la Vega, Annales ESC, enero-febrero 1992, No. 1, pp.207-235



*ingleses y holandeses terminaron confinados en los estrechos límites de la región de las Guayanas*¹²⁵

Historiar la Amazonía contiene innumerables dificultades. Los procesos de cada una de sus zonas tienen su impronta. No hay posibilidad por ahora de establecer los elementos comunes de una "Historia Amazónica". Haría falta las reconstrucciones parciales, pero éstas tienen un gran obstáculo: La Amazonía es un territorio marginal de las historias nacionales y en conjunto se trata de una vasta cuenca sin historia. Así veían el problema los investigadores que participaron en el simposio "Etnohistoria del Amazonas", del 45 Congreso de Americanistas, llevado a cabo en Bogotá en julio de 1985. Las intervenciones han sido publicadas bajo el título de "Los meandros de la historia en Amazonía". En la introducción se señala *"la importancia de tomar una perspectiva histórica para entender el presente etnográfico, ya sea de sociedades indígenas, mestizas o de colonización reciente"*. Se constata que durante cuatro siglos *"se ha conformado una sociedad regional periférica con su propio perfil y ritmo, en la cual se deben insertar las mismas sociedades indígenas que todavía viven en forma 'tradicional'"*. De allí, que sea importante asumir que una de las principales características de la historiografía amazónica contemporánea tenga que ser *"su 'descentramiento' de las historias nacionales"* aunque forme parte de ellas. La tarea es *"mirar legítimamente las historias nacionales desde el punto de vista de los pueblos locales, reconociendo la pluralidad de historias"*. Concluyen que existe una *"imposibilidad epistemológica de homogenizar la experiencia de los hombres y pueblos del Amazonas. Tal vez por eso nunca podremos hablar de una Historia del Amazonas, sino de Historias de la Selva"*¹²⁶

Volviendo al tema de Maynas colonial como economía-mundo, hay que tener en cuenta que la mayor parte del territorio de lo que se denominó Maynas durante la dominación española está ubicado en la llanura, en la zona omagua. Las aéreas más externas hacia el sur, hacia el norte y hacia el este de Maynas correspondían, por lo general, a las *"laderas de faja subandina"*. Estamos hablando de aproximadamente 400,000 kilómetros cuadrados. Allí nace el río Amazonas de la unión del Ucayali y el Marañón. Este último recibe por el norte las aguas de los

125 Benchimol 1990:215
126 Pineda 1990:9-10



ríos Cenepa, Santiago, Morona, Pastaza y Tigre sin contar los afluentes menores. Por el sur el Marañón recibe el caudal del Huallaga. El Pongo de Manseriche, en el Marañón, cerca a la boca del Santiago, es la puerta de entrada occidental de Maynas. El Amazonas, por su parte, recibe por el norte las aguas de Napo, del Putumayo (también llamado Iza) y del Caquetá (también llamado Yapurá). La desembocadura del río Negro constituía el límite inicial con las colonias portuguesas del Brasil. Por el sur el Amazonas recibe al Yavarí. Estas últimas porciones de Maynas estuvieron en disputa casi desde el comienzo de la presencia europea. En los últimos tiempos de la dominación colonial la Comandancia general de Maynas abarcaba las zonas del pie del monte andino en el Huallaga central y parte del Ucayali.

La zona de mayor biodiversidad en Maynas estaba ubicada en la parte derecha de la desembocadura del Huallaga en el Marañón que abarcaba hasta la margen izquierda del Ucayali, específicamente hasta el canal del Puinahua. Los ríos Pacaya y Samiria vertebran esa área.

Vale la pena reiterar las preguntas iniciales: ¿Este espacio denominado Maynas durante la colonia constituyó una entidad económicamente autónoma en tanto tenía capacidad para bastarse a sí misma en lo esencial? ¿Este espacio poseía cierta unidad orgánica, cierta coherencia en los vínculos que se establecieron a su interior?

Se trata de analizar, pues, si es posible aplicar los conceptos de Braudel sobre la economía-mundo a este espacio. El nivel del procesamiento de los materiales existentes no nos va a permitir dar una respuesta categórica. A lo máximo que se puede llegar por ahora es a señalar las interrogantes que quedan pendientes.

Quizás antes habría que rastrear, en primer lugar, si es que Maynas tenía algo que ver con el capitalismo. Lo que queda claro es que éste era un espacio ubicado en uno más amplio, las colonias españolas y está abierto el debate sobre la caracterización del modo de producción en que éstas se movieron. Sería forzado argumentar la presencia de un capitalismo en Maynas. La economía en esta parte de la Amazonía durante la colonia continuó funcionando en base a las redes de intercambio preexistentes, pero éstas quedaron en gran parte vaciadas de los contenidos axiológicos



que las sustentaban. La orientación y el control de las autoridades coloniales políticas y religiosas les imprimieron otro carácter. Este es un importante asunto que queda pendiente de investigación. La importancia que se daba al envío de algunos productos como la cera de abejas, las resinas y plantas medicinales y algunos alimentos en conservas a Quito, a Jeberos-Lagunas o a Moyobamba-Chachapoyas, redujo en gran parte la tradicional utilización integral de los recursos del bosque y de las fuentes de agua, dando lugar a cierta especialización y en algunos casos monoproducción.

Se podría distinguir tres momentos si se tiene en cuenta la manera de ser de la economía. Uno primero va desde las entradas hasta la llegada de los jesuitas, el segundo corresponde al sistema de reducciones implantado por los religiosos y el último luego de la expulsión de éstos en 1767.

La primera etapa habría estado caracterizada por la desarticulación parcial de las redes de intercambio preexistentes debido a la presencia foránea. Termina con la creación de encomiendas y reducciones. Al respecto Jenaro Herrera, en su artículo sobre las encomiendas de indios y el departamento de Loreto, escrito en 1908, hace público un expediente encontrado en el Archivo de Moyobamba, con la nómina de las 24 encomiendas que se crearon precisamente en tiempos de la llegada de los jesuitas. Una de ella es de 1638, otra de 1642 y las demás de 1641. Los indios encomendados fueron en casi todos los casos bautizados por el padre Gaspar de Cujía, uno de los primeros jesuitas. En la mayoría de ellas se indica el nombre del grupo indígena correspondiente, aunque no el lugar donde estaban asentados. Así encontramos la mención de "Pueblo de" Santo Domingo de Arime, San Pedro de Tisana, Santa Ana de los Chunchulíes, Santiago de Yume, San Antonio de Peteres, San Juan de Chute, San Xavier de los Roamaynas, etc. Parece que estas encomiendas no tuvieron mayor duración ya sea por la fuga hacia el monte de los indios encomendados, por los levantamientos que éstos llevaron a cabo y principalmente por el establecimiento de reducciones. Herrera hacer ver que esos "pueblos", de las encomiendas, *"han completamente desaparecido no quedando de ellos ni vestigios y sí sólo sus nombres en el panteón de la historia"*¹²⁷. Supone el autor que las

127 Herrera 1908:255-260



encomiendas se extinguieron a principios del siglo XVIII. Esto querría decir que durante unas siete décadas coexistieron con las reducciones. El expediente, que parece que se ha perdido, no proporcionaría en sus 24 hojas más información que las nóminas de los indios encomendados. Por ahora no habría posibilidad de reconstruir con mayor precisión la forma en que funcionaron esas encomiendas. En cambio, en el caso de las encomiendas de Quijos, Linda Newson ha encontrado muchos asuntos de detalle en los manuscritos que ha encontrado en el Archivo General de indias de Sevilla.

El sistema de reducciones jesuíticas sí puede, en cambio ser analizado a partir de la información proporcionada por las crónicas misioneras y por los relatos de viajeros como La Condamine o Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Este trabajo está pendiente. Flores Marín se pregunta si en las reducciones jesuíticas se dio un modo de producción feudal. ¿Se trataría de un feudalismo en descomposición como el que vivía España en tiempos de la conquista? Al respecto afirma que *“es indudable que los artesanos vivían del excedente productivo de la misión. Lo que no es fácil determinar por el momento es, si los nativos además del trabajo personal tenían que dar parte de su cosecha, tal vez como parte de la renta de la tierra. Los elementos de juicio que poseemos no tienen ese alcance, pero queda el planteamiento. Es necesario recordar que en las haciendas jesuíticas de la costa y sierra sí se dio esa figura”*¹²⁸.

Para el estudio de la tercera etapa, que va desde la expulsión de los misioneros hasta la Independencia, se cuenta con abundantísima información. Están las descripciones y recomendaciones de Requena, la correspondencia entre autoridades, expedientes judiciales, informes sobre las remesas que eran enviadas a las Cajas Reales de Jeberos, etc. En este periodo la economía colonial se basó en la extracción de recursos para beneficio de las autoridades políticas y religiosas y principalmente para el sostenimiento de la Expedición de Límites que tuvo vigencia desde 1780, la misma que en las postrimerías de la colonia pasó a ser la Compañía Veterana de Maynas. Objetivamente era indispensable para la corona española un instrumento de esta naturaleza para poder hacer algún contrapeso a la agresividad portuguesa. Pero, al mismo tiempo, ello significó mucha gente que mantener, cargando sobre los indígenas

128 Flores Marín 1987:41-42



todo el peso de la sobrevivencia de empleados civiles, jefes militares y tropa de la dicha expedición. Se creó el término “*indios de expedición*” para referirse a los que estaban destinados a acompañar al destacamento¹²⁹.

Un asunto que recorrió el período fue el referido al servicio personal de los indios. Desde los tiempos de Requena existían serios conflictos entre autoridades civiles y eclesiásticas en torno al usufructo de este beneficio, pero llegaron a su más alto nivel con la presencia del Gobernador Diego Calvo, quien también ocupó el cargo desde 1794 hasta 1809. La piedra de toque fue la decisión de este Coronel de Ingenieros de poner fin a los servicios personales, no pagados, que los indígenas obligadamente prestaban. Cuando Requena, de regreso a España, fue incorporado al Consejo de Indias, impulsó la dación de la Real Cédula del 24 de octubre de 1807. Después de presentar el problema pero referido solamente a los religiosos, se dispone que se elabore un reglamento para poner coto a los excesos de los misioneros con relación a los trabajos personales. El documento entró al Despacho episcopal en mayo de 1809. Recién había sido remitido desde Madrid en octubre de 1808. Se desmoronó el poder español en el Perú y en América y este reglamento nunca llegó a hacerse. Requena es muy explícito al respecto en su informe de 1817: *“A las primeras quejas que dieron los misioneros de la nobedad practicada contra ellos por el Governador Calvo con la imposibilidad de poder conservarse en los pueblos por falta de mantenimiento y a la participación que dio el mismo Governador en 2 de enero de 1805, me pidió el Consejo (de Indias) informe hallándome por real orden comisionado en Cataluña, el que dí también en 15 de abril de 1807, y en vista de él y lo producido entonces por el Señor Fiscal, se expidieron cédulas...ordenádoles lo que se debía egecutar, pero habiendo transcurrido diez años, parece que no se ha dado cumplimiento a las citadas cédulas, ni ha havido de ellas contextación por lo qual reproduciendo quanto digo en los expresados informes de 1807 y 1815 que el Consejo, si es servido, podrá tener presentes por las razones que en él extendí, repito que deven continuar los misioneros y aun el mismo Obispo disfrutando de los mitayos y del servicio personal que han acostumbrado hacer los indios, hasta que no determine el Consejo otra cosa, luego que*

129 Requena 1900:232. Cuando en 1782 Requena penetró en el Río Yapurá [Caquetá] junto con los portugueses “para buscar el punto que sea la frontera”, murieron 25 indios de los 45 que llevó consigo. Entonces las remesas se tuvieron que hacer más intensas. Unas iban dirigidas a Jeberos y otras a Tefé, en la boca del Yapurá donde se estableció por una década.



se evaqué por aquellos gefes lo mandado, haciéndoles de las cédulas el devido recuerdo por Secretaría"¹³⁰.

Se podría hablar con propiedad de la existencia de una “*crisis en las alturas*” para referirse al gravísimo conflicto entre la autoridad político-militar y la autoridad religiosa. Este tipo de entredichos no fue peculiar de Maynas. Era una constante en las colonias españolas. En nuestro caso se llegó a una situación límite cuando, en 1808, el obispo Hipólito Sánchez Rangel y Fayas de Quiroz, recién llegado, por su cuenta y riesgo, despojó del mando al gobernador Calvo e incluso lo expulsó de Jeberos enviándolo desterrado a Lagunas, tomando para sí las atribuciones políticas. Con el correr de los meses el virrey de Lima puso las cosas en su sitio, desautorizando al prelado. A fines de diciembre Calvo, con plenos poderes, regresó a Jeberos, su sede. En Maynas les era ya imposible, a las autoridades españolas, seguir ejerciendo su dominación. Este fue el telón de fondo del levantamiento de 1809 en Jeberos y Lagunas.

En el plano económico, una de las mayores dificultades para la conducción de las “remesas” hacia Jeberos fue la falta de canoas. Estos vehículos han sido siempre contruidos por los propios indígenas para utilizar los recursos que brinda la naturaleza y para el intercambio, cuyas redes existían desde mucho antes de la invasión española. El cuidado con que se fabrican las canoas, desde la selección del palo adecuado, hasta el acabado, pasando por la delicadeza que se pone en juego para abrir la madera, requiere una motivación y ésta no podía existir bajo un régimen de opresión extrema como el que se impuso una vez que terminó el sistema de reducciones en Maynas. Los misioneros Jesuitas habían organizado una manera de ser de la economía que rescataba parte de la cultura material de los pueblos indígenas y que era el sustento para la reproducción de la nueva manera de ser de la vida cotidiana. Con su expulsión los blancos se descontrolaron en las exacciones a la gente indígena la que, por las remesas que tenía que entregar, no tenía ya tiempo para ver por el sustento de su familia. Menos tiempo les quedaba para la construcción de canoas. Estas lógicamente tenían que disminuir. En tiempos previos al levantamiento de 1809 la escasez de estos vehículos era tal que daba lugar a que se demorara el traslado de las remesas hacia los Reales Almacenes

130 Requena 1817:76



de Jeberos. La documentación existente lo pone en evidencia. Se llegó incluso a practicar el robo de canoas [131].

Quizás habría que subdividir este tercer periodo en dos momentos. Uno iría hasta 1809, en que los conflictos explotan y el otro, desde la salida de las autoridades hacia Moyobamba (entre 1811 y 1813) y la fuga de las mismas hacia España (1821). En éste último el manejo económico quedó casi por completo a cargo de los tenientes gobernadores de los pocos pueblos que quedaron en pie aumentando las exacciones sobre la gente indígena ya que no contaban con mayor control. Esta situación continuó y aun se hizo más grave durante la República.

Maynas era para la corona española un territorio de anexión. Las entradas y las vinculaciones posteriores se llevaron a cabo por tres vías, según la Descripción de Francisco Requena de 1777 escrita en Quito tres años antes de asumir el cargo de Comisario de Límites y Gobernador de Maynas. Uno era el camino del Napo, otro el del Pastaza y un tercero el de Loja y Jaén. En ese documento menciona un camino proyectado por Guayaquil y Piura¹³². Ya existía sin embargo la vía Trujillo-Chachapoyas-Moyobamba, la que se tornó principal al establecer el mismo Requena en 1791 la sede de la gobernación en Jeberos, pueblo alejado de la margen del Marañón pero que fue convertido en base de la comunicación entre las Misiones de Maynas y el eje Moyobamba-Chachapoyas. La vía del Napo había sido de poca utilidad según Deler: "La actividad misionera de exploraciones y asentamientos en la selva amazónica no fue rentable para esta comunidad religiosa (los jesuitas), que invirtió grandes

131 Desde Lagunas, el 4 de agosto de 1792, el teniente gobernador Candamo informa al gobernador Francisco Requena que cuatro Chayavita "se robaron dos canoas...los pobres (dueños) claman por sus canoas porque es el partido que más carece de ellas". (AL:LEA-11-317, f118). También desde Lagunas, pero medio año antes del levantamiento, el 19 de junio de 1808, el gobernador Calvo, que se encontraba en esa localidad desterrado por el obispo, escribe a Jeberos al tesorero Benítez absolviendo varias inquietudes que éste tenía y dándole razón de algunos pedidos que le hacía. En una parte le dice: "Veremos si hay ocasión de comprar las canoas que V. encarga". Era, pues, difícil conseguirlas. (AL:LEA-11-317, f401). Pasado el levantamiento, Francisco Bermeo, nuevo teniente de Lagunas, es explícito en su comunicación al gobernador Tomás de Costa y Romeo: "...para de esa manera hacer fuerza a los vecinos suelten las canoas, así de los dichos, como también todas las que se tienen substraídas del rey...A todo esto con el mayor silencio he andado en dicha solicitud baliéndome de la mayor sagacidad para no exasperar a los indios y de esto no se ha adelantado cosa alguna de las que VS me ordena, porque si es por parte de los indios, no tienen una canoa de consideración prescindiendo de las canoas que llevó el cadete Manuel Legorburu y tres más que llevaron los destinados a San Fasiden (sic), inclusive una del puerto de Xeveros...Con todo, duplicaré el mayor cuidado en estar a la mira por si parezca alguna de las canoas hurtadas". (AL: LEA-11-317, f429).

132 Requena 1777, en Martín Rubio 1991:52-65



capitales y esfuerzos, sin que haya logrado una integración, ni humana ni espacial para la Audiencia de Quito hacia fines del siglo XVIII. A su salida los jesuitas dejaron de alimentar la tenue comunicación que había entre Quito y las misiones orientales, a través de los inmensos sacrificios, aventuras y gastos que se hallan suficientemente ilustrados en crónicas y relaciones sobre esos territorios de misión de la época colonial”¹³³. Cushner presenta algunas cifras que indican un cierto flujo económico entre los jesuitas de Quito y de Maynas. Al mismo tiempo se enviaban pequeños montos a Maynas. Habría necesidad de trabajar con cuidado estas cantidades para poder determinar la importancia de la vinculación económica existente y la significación de los excedentes¹³⁴.

La autonomía económica de Maynas podría entenderse como la capacidad para bastarse a sí misma en lo esencial. La producción y el intercambio de bienes que se llevaba a cabo a su interior permitía la subsistencia de las reducciones, aunque había necesidad de recibir el pago para los funcionarios y eventualmente para los religiosos.

Maynas fue periferia de Quito, pero también lo fue de Lima. Sin embargo, habría que tener en cuenta no solamente la dependencia formal. La dinámica de los espacios también está referida a elementos no pertinentes y por lo tanto puede pensarse en una dependencia informal de maynas con relación a las colonias portuguesas del Brasil. La presión portuguesa, las incursiones, principalmente a las zonas externas de Maynas del Putumayo y del Caquetá, pero también en el mismo Amazonas, el Napo e incluso en las proximidades del Marañón y Ucayali, convertían a Maynas en territorio de anexión. El drama que le tocó vivir a Requena durante su permanencia de doce años en Tefé. (también llamada Egas), en la boca del Caquetá, atestigua el doble escenario en que se producían los acontecimientos. En el plano formal se daban las negociaciones entre los representantes de ambas metrópolis para delimitar el territorio, mientras que en la realidad de los hechos los funcionarios portugueses continuaban incursionando utilizando todo tipo de estrategias. De una u otra manera Maynas tenía que mirar hacia el Atlántico y esto la sometía a cierta servidumbre con relación al Brasil.

133 Deler 1983:148
134 Cushner 1982



La coherencia en los vínculos que se establecieron al interior del espacio de Maynas estuvo sujeta a los vaivenes de los acontecimientos. Se podría establecer una sucesión de periodos de anarquía y de orden. La organización del espacio, pues, no habría estado condicionada por el desenvolvimiento económico sino por los cambios políticos.

A un periodo de anarquía que va desde las entradas hasta el establecimiento de las reducciones en 1630, le siguió 130 años de orden jesuita. Desde la expulsión de estos religiosos en 1767 hasta el establecimiento de la Comisión de Límites dirigida por Requena en 1780 encontramos otro periodo de anarquía. La salida de Requena en 1794, la agudización de los conflictos entre el nuevo gobernador, Diego Calvo, con los religiosos franciscanos y luego con el obispo, sumado a la voluntad de la gente indígena de cambiar el estado de cosas, van configurando un ambiente de anarquía que llega a su máximo nivel en el levantamiento indígena en Jeberos y Lagunas en el primer semestre de 1809, el mismo que se extiende a la zonas adyacentes a la desembocadura del Huallaga, donde estaban concentrados las ex-reducciones jesuíticas. Hasta allí llegaron los esfuerzos de organización del espacio en Maynas por parte de las autoridades españolas. El cambio de sede de la gobernación y del obispado a Moyobamba marca prácticamente el fin de la presencia colonial en Maynas. En realidad el territorio de Maynas se había ampliado hacia el pie del monte andino, hacia Moyobamba, no sólo por la Real Cédula de 1802, sino por la necesidad de tener una conexión más fácil hacia fuera.

Es en este proceso que funcionan las actuales ciudades amazónicas. Por un lado, desde que comenzaron a ser tales, desalojaron a la población indígena del centro urbano. Es ésta una característica común a todas ellas. Por otro lado, más que ciudades, son "poblados grandes", ya que no han sabido articular su espacio inmediato y menos su periferia.

Hoy en día, las ciudades más cercanas a los caseríos son las capitales distritales y es tarea pendiente repensar en el rol que cumplen este primer piso del Estado.

Dada la dispersión territorial propia de la Amazonía, la ciudad capital del distrito en la Amazonía tiene que ser el Estado en la zona y cumplir los siguientes roles:



a. Centro de toma de decisiones:

- Concertación de las organizaciones comunales y supra comunales con las instancias del Estado (gobierno local / sectores públicos) y las otras instituciones, tanto para la planificación como para la gestión, a través de la práctica de la negociación.
- Son las propuestas de las organizaciones propias de la población, el punto de partida para la formulación de los planes municipales y de los de los sectores públicos.
- Ello implica que las comunidades avancen en el ejercicio del análisis de su realidad y de la planificación de sus alternativas de progreso, de acuerdo a sus intereses histórico-culturales, más allá de las limitaciones que tiene el "presupuesto participativo".
- Unidad básica en la construcción de políticas públicas, entendidas éstas como la conjugación de un pacto entre sectores sociales que se ponen de acuerdo en realizar algo y de la voluntad y la decisión de un gobierno de implementar lo que propone el pacto.

b. Centro administrativo, en el que exista:

- Un complejo Administrativo para el accionar concertado entre los sectores públicos y de éstos con el gobierno local.
- Una "mesa de partes" para que cada ciudadano y ciudadana pueda establecer relaciones con cualquier instancia estatal supra distrital.
- Una sola flota de vehículos para racionalizar la prestación de servicios a la población.
- Un solo depósito de equipos y herramientas para el apoyo a la producción, los mismos que puedan ser utilizados en las actividades de los distintos sectores y por el gobierno local.

c. Centro de desarrollo cultural, para:

- El registro y exhibición de materiales escritos, gráficos, monumentales o audiovisuales de los valores culturales de la población del área, en materia de tecnología, expresión lingüística y manifestaciones culturales artísticas.



- El funcionamiento de un Centro de Recursos Educativos (ex-biblioteca), con libros, periódicos, videos, láminas y otros materiales para el uso de la capital distrital y para proyectar este servicio a las comunidades rurales a través de unidades móviles especialmente acondicionadas.
- Relación con instituciones de investigación para el estudio de los aportes culturales de la población distrital y para su incorporación al bagaje de la cultura nacional.
- Promoción del desarrollo cultural, vale decir de la afirmación de las herencias culturales presentes en la zona.

d. Centro de apoyo a la producción, en donde:

- Se organice la comercialización: Centros de acopio, acondicionamiento y envasado de productos comercializables procedentes de las comunidades.
- Funcionen centros de procesamiento y/o transformación de recursos naturales, que también podrían estar ubicados en comunidades.
- Funcionen centros de abastecimiento de herramientas e insumos.
- Se organice el transporte para garantizar la fluidez de la comunicación entre la ciudad y las comunidades y de éstas entre sí.
- Funcionen entidades financieras para el ahorro, el crédito y para los pagos a los servidores públicos.

e. Centro de formación profesional y capacitación laboral, con forma de atención en “Alternancia” para que tengan las mismas oportunidades todas las personas.

Referencias bibliográficas.

Acuña, C. 1986. *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas en el año de 1639*. En *Informaciones de Jesuitas en el Amazonas*, Iquitos: Monumenta Amazónica, CETA.

Aranda, R. 1890. *Colección de tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos celebrados desde la Independencia*



hasta el día, precedidos de una introducción que comprende la época colonial. Lima: Imprenta del Estado.

Barletti, J. 1982. *Cronología de las luchas por la independencia de España en la Selva.* Lima: IAA.

Barletti, J. 1992. *Los pueblos amazónicos en tiempos de la llegada de Orellana.* Iquitos: Gobierno Regional.

Barletti, J. 1994. *La población de Maynas en tiempos de la Independencia;* Iquitos: IIAP, Documento Técnico No. 9.

Barletti, J. 1995. *La peruanidad de Maynas.* Iquitos: J y M Editores.

Bonavia, D. 1967. *Las fronteras ecológicas de la civilización andina.* Amaru, 2, Lima.

Boyle, C. 1986. *Notas Sobre Bibliografía Jesuítica de Mainas.* En Uriarte 1986.

Calvo, C. 1862. *Colección completa de los tratados, convenciones, capitulaciones armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de América Latina comprendidos entre el Golfo de México y el Cabo de Hornos.* 4t. París: A. Durand.

Calvo, D. 1808. *Auto del gobernador de Maynas dirigido al Cabildo de la ciudad de Lamas y dictado en beneficio de los indios.* En Cornejo 1905, Anexos IV: 233-240.

Camino, A. 1977. *Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas andinos y los Piros y Machiguengas de la montaña peruana.* Amazonía Peruana, 2, Lima.

Camino, A. 1984. *Pasado y presente de las estrategias de subsistencia indígenas en la Amazonía peruana: problemas y posibilidades.* Amazonía Peruana, 10, Lima.

Carvajal, Gaspar de. 1944. *Relación que escribió fray Gaspar de Carvajal...del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió*



por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana. Madrid: Consejo de la Hispanidad.

Cieza de León, P. 1984. *Crónica del Perú*, primera parte. Lima: PUCP.

Cieza de León, P. 1985. *Crónica del Perú*, segunda parte. Lima: PUCP.

Cieza de León, P. 1985. *Crónica del Perú*, tercera parte. Lima: PUCP

Cornejo, M.H. 1905. *Memoria del Perú en el Arbitraje de Límites entre el Perú y el Ecuador*. Madrid: Hijos de Hernández, 4t. Documentos anexos, 7t.

Cushner, N. 1982. *Farm and factory: The Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*. New York: Albany.

D'ans, A.M. 1976. *Estudio de comunidades nativas*. Iquitos: ONU-INP.

Dávila, C. A. 1992. *Rebeliones indígenas en la Amazonía Peruana*. *Perú Indígena* [29]93-104.

Deler, J.P. 1983. *La ocupación del espacio en El Ecuador*. Quito.

Denevan, W.M. 1980. *La población aborígen en la Amazonía en 1492*. *Amazonía Peruana* [5]3-41, Lima.

Espinoza, W. 1967. *Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha*. *Revista Histórica*, XXX, Lima.

Grohs, W. 1974. *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII: Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, No.2

Herrera, J. 1908. *Las encomiendas de indios y el departamento de Loreto*. *Revista Histórica del Perú*, tomo III: 255-256.

Larrabure, C. 1905-1907. *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos referentes al departamento de Loreto*. Lima: La Opinión Nacional, 18t.



Lathrap, D. 1981. *La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina. Amazonía Peruana*, 7, Lima.

Lumbreras, L.G. 1981. *Presentación a la arqueología amazónica. Amazonía Peruana*, 7, Lima.

MANUSCRITOS DEL ARCHIVO DEL OBISPADO DE CHACHAPOYAS.

1807. *Real Cédula: Ordena al Obispo que elabore un reglamento para frenar abusos de los franciscanos en Maynas.* San Lorenzo, 24 de octubre de 1807. Legajo 61

MANUSCRITOS DEL ARCHIVO DE LIMITES DEL MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PERU

1780-1782 *Juicio seguido a consecuencia de haber dado Muerte los indios de Capucui a Casimiro Muela, teniente gobernador del río Napo.* LEA 11-112, caja 16, 33ff

1796-1811 *Quaderno del ganado bacuno existente en La Laguna.* LEA-11-328, caja 25, 29ff.

1799-1811 *Padrones del pueblo de Santiago de la Laguna.* LEA-11-318, caja 24, 75ff

1799-1857 *Correspondencia al gobernador de Maynas procedente de subordinados y algunos documentos firmados por el gobernador Diego Calvo.* LEA-11-317.

1805 *Oficio del comandante general de Maynas don Diego Calvo al virrey del Perú, Marqués de Avilés, sobre el trato que da en su gobierno a los eclesiásticos.* LEA-11-306

1809 *Expediente obrado con motivo de un proyectado levantamiento de los indios de Laguna, Chayabitas, Cahuapanas, Muniches, Barranca y Jeberos.* LEA-11-107.

1809 *Cartas de don José de la Guerra y don Antonio de Molina al gobernador de Maynas don Diego Calvo, en las que se informa sobre la sublevación de los indios en Jeberos y Laguna.* LEA-11-105

1809 *Expediente sobre la huida del comisario Diego Calvo del pueblo de la Laguna.* LEA-11-359

1810 *Expediente Sobre el Inventario de los Bienes del Finado Diego Calvo.* LEA-11-360.



- 1814-1815 *Expediente sobre el padecimiento de los habitantes del pueblo de la Laguna por falta de alimentos.* LEA-11-357
- 1815-1824 *Oficios del gobernador de Balzapuerto al comandante general de Maynas.* LEA-11-210
- 1816 *Autos sobre deudas. Moyobamba-Lima. Pedro Pascasio Noriega contra Manuel Oyararte.* LED-2-22, 147 ff

MANUSCRITOS DE LA SALA DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRAFICAS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL

- 1796 *Padrón de Nuestra Señora de la Concepción de Jeberos (1796 y 1800).* C 4261

Maroni, P. 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón.* Iquitos: CETA, Monumenta Amazónica.

Martín, M.C. 1991. *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas.* Madrid: Atlas.

Marzal, M. 1984. *Las reducciones indígenas en la Amazonía del virreynato peruano.* *Amazonía Peruana* 10 (1984) 7-43.

Millones, L. 1972. *Chiriguanos e Incas: apuntes para un estudio de los grupos marginales del Tahuantinsuyo.* *Arqueología Peruana*, 7-8, Lima

Murra, J. 1972. *La Visita de los Chupaychu como fuente etnológica.* En *Ortiz de Zúñiga Iñigo, Visita de la provincia de León de Huánuco, 1562.* Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán

Myers, T. 1981. *Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la prehistoria de la cultura amazónica.* *Amazonía Peruana*, 7, Lima.

Myers, T. 1983. *Redes de intercambio temprano en la Hoya Amazónica.* *Amazonía Peruana*, 8, Lima.

Myers, T. 1988(a). *El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta.* *Amazonía Peruana* (15)61-81, Lima.



Myers, T. 1988(b). *Visión de la prehistoria de la Amazonía Superior*. En *Investigaciones Sociales en la Amazonía*, Iquitos.

Newson, L.A. 1996. *Between Orellana and Acuña: a lost century in the history of the north-west Amazon*. Boletín del IFEA, 25 (2) 203-231.

Pailler, C. 1992. *Une Amérique vraiment latine: pour une lecture Dumezilienne de l'Inca Garcilaso de la Vega*. En *Annales ESC*, 1, pp. 207-235.

Pease, F. 1978. *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Lima: IEP.

Pease, F. 1979. *La formación del Tahuantinsuyo: mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas*. *Histórica*, III, I, Lima.

Pineda, R(editor). 1990. *Los meandros de la Historia en Amazonía*. Quito: Abbya-Yala.

Porrás, R. 1986. *Los cronistas del Perú y otros ensayos*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Requena, F. 1900. *Lybro de correspondencia de oficio con el excelentísimo señor ministro de Indias... sobre Expedición de Límites en el Maraón.... Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, t.IV: 163-382.

Requena, F. 1817. *Informe presentado al Consejo de Indias sobre la conservación del gobierno y obispado de Maynas*, en *Cornejo 1905*, Anexos t.IV:69-79.

Requena, F. (s.f.). *Memoria histórica de las demarcaciones de límites en la América entre los dominios de España y Portugal, compuesta por Vicente Aguilar y Jurado, oficial segundo de la Secretaría de Estado y don Francisco Requena, brigadier e ingeniero de los reales ej.rcitos...*, en *CALVO I*: 126-240.

Román, L. 1986. *Pendencias y dependencias en la Amazonía sur*. *Anthropológica*, 4, Lima.



Romano, R. 1992. *Consideraciones*. Lima: FOMCIENCIAS/Instituto Italiano de Cultura.

Roosevelt, A.C. 1993. *The rise and fall of the amazon chiefdoms*. L'Homme 126-128, pp.255-283.

Rostworowski, M. 1988. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: IEP

Rowe, J. 1946. *Inca culture at the spanish conquest*. En *Handbook of South American Indians, II*. Washington.

Sánchez, H. 1809. *Relación exacta de las revoluciones de Maynas y de Quixos en el primer año de la entrada del nuevo obispo a aquella diócesis, escrito por el mismo obispo a uno de sus apoderados en España, con algunas noticias que le anteceden y que conducen para su verdadera inteligencia*, en Cornejo 1905, Anexos t.IV, pp.187-206.

Sánchez, H. 1811. *Visita del Obispo de Maynas*. En *CORNEJO* 1905, Documentos Anexos, tIV: 40-41.

Sánchez, H. 1814. *Censo de la provincia de Maynas formado de orden de su obispo Fray Hipólito Sánchez Rangel y Fayas*. En *LARRABURE* 1905, t.VI:179-181.

Santos, F. 1985. *Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del "gran vacío amazónico"*. Amazonía Peruana, 11, Lima.

Santos, F. 1987. *Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII*; en: *Histórica*, vol. XI, N°1.

Stocks, A.W. 1981. *Los nativos invisibles*. Lima: CAAP.

Uriarte, M.J. 1986. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: IIAP-CETA, Monumenta Amazónica.

Varese, S. 1973. *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de papel.



11 Hechas de cabeza, agua y tierra... Una mirada a las mujeres indígenas de la Amazonía peruana

Mónica Quiroz Niño

• Nacida en Perú, ha vivido y trabajado en la Amazonía durante muchos años. Realizó estudios de Sociología en la Universidad Nacional Federico Villarreal, realizando su maestría en Antropología e Historia en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO y CBC - Colegio Universitario Andino Bartolomé de las Casas. Ha cursado post grados en Estudios andinos en el CBC y en Economía Social y Desarrollo Alternativo en la Universidad Autónoma de Madrid. Su experiencia con poblaciones indígenas de la Amazonía peruana la obtuvo en el trabajo desarrollado con el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), donde inició su labor de investigación, incidencia y abogacía sobre el tema de la mujer indígena amazónica. En la actualidad es colaboradora del Programa de Sensibilización sobre Convivencia Intercultural en BILTZEN: Servicio de Integración y Convivencia Intercultural de la Dirección de Inmigración del Gobierno Vasco en España. Y también es consultora en temas de Género e Interculturalidad para Empower Training & Development, Ltd.. Ha publicado diversos artículos y módulos de capacitación sobre la realidad de las poblaciones indígenas amazónicas del Perú en temas de género, antropología jurídica e interculturalidad.



.....Del esqueleto del Loro Don Juan no germinó ninguna planta. Pasó mucho tiempo tirado en el suelo, hasta que un día se formó el hombre shiwilu. Pero no de cualquier parte del esqueleto del loro, sino de su cabeza. Por tal motivo el hombre shiwilu no mata ni come a esta especie de loro Don Juan. Para que el hombre shiwilu desarrollara una estatura y cuerpo, no fue suficiente el esqueleto de la cabeza del loro. También la tierra y el agua formaron parte en el desarrollo de sus músculos, su sangre y su sudor. Los músculos son de la tierra, la sangre y sudor son de la agua. El hombre shiwilu es como una planta que nació del esqueleto de la cabeza de Loro y fue alimentado por el agua y la tierra.

De otro esqueleto del Loro Don Juan, de su cabeza, nació la mujer shiwilu. También el agua y la tierra formaron parte de su desarrollo y crecimiento. El agua ayudó a formar su sangre y su sudor, y la tierra ayudó a formar sus músculos. Estos dos nuevos seres humanos vivían sin saber qué hacer en la tierra, confundidos entre aves y animales....

*Extracto de la cosmogonía y cosmovisión Shiwilu.
Por Fidel Chota. ¹³⁵*

Mujer y hombre naciendo de elementos iguales pero de manera independiente, mujer y hombre naciendo al mismo tiempo, mujer y hombre compartiendo una misma ignorancia y las mismas posibilidades para pensar el mundo que le precede y de cuyos elementos procede... Esta cosmogonía y cosmovisión Shiwilu¹³⁶ puede convertirse en un ejemplo de entre muchos otros elementos propios, a partir del cual podemos acceder a la forma cómo se construyen y expresan las relaciones de género en las poblaciones indígenas

135 FORMABIAP. 2004. *Mirando Diferente, Una aproximación intercultural para el análisis de género en poblaciones indígenas de la Amazonía peruana*. (Iquitos: Tarea Gráfica Educativa. 2004.) Pág. 50-51.

136 Pueblo indígena de la Amazonía peruana perteneciente a la familia lingüística cahuapana cuyo territorio ancestral estuvo ubicado en un territorio extenso entre los ríos Marañón, Sillay, Parapapura y Huallaga, pero que en la actualidad se ha reducido a una pequeña zona comprendida entre los ríos Áipena y Rumiayacu, en el Departamento de Loreto. N del Ed.



amazónicas. Los relatos de origen no son arbitrarios, reflejan una racionalidad e inciden en la conformación de la conciencia colectiva de un pueblo; pautando, entre un sinfín de otros, la valoración que merecen los hombres, las mujeres y el medio.

El presente documento busca dar una mirada exclusiva a la figura de la mujer indígena de la Amazonía peruana y, desde su pertenencia étnica, abordar parte de sus diferentes realidades, su trayectoria y sus retos para afirmar los derechos que le asisten como mujeres para sus pueblos y mujeres para sí mismas.

Los pueblos indígenas en el contexto nacional

Al hablar de la mujer indígena amazónica no puedo abstraerla del destino del hombre indígena, y menos aún del contexto tangible e intangible que la sustenta. Están imbricados, son indisolubles. Por ello, es necesario repasar su actual situación dentro del contexto nacional y comunal. Las y los indígenas amazónicos son parte del conjunto multicultural y pluriétnico que conforma el Perú, aportando con una diversidad étnica de más de un centenar de pueblos, quince familias lingüísticas y una población estimada en 400,000 personas. En la actualidad cuentan con 12 millones de hectáreas de tierras tituladas en zonas con ecosistema frágiles que requieren de una explotación extensiva para el desarrollo de sus actividades económicas de subsistencia como la recolección, la pesca, la caza y la agricultura.

Los pueblos indígenas amazónicos tienen realidades profundamente diversas, ya que incluyen desde los pueblos no contactados, aislados voluntariamente o en contacto inicial, tanto como aquellos otros pueblos que se encuentran social y geográficamente más articulados a zonas semi-urbanas o urbanas y mantienen flujos de intercambio significativo con el mercado. O, aquellos otros que se hallan geográficamente más dispersos y bastante alejados de vías de comunicación y centros urbanos y que mantienen una gran autonomía frente al mercado. Todos ellos pueblos indígenas amazónicos.



Históricamente estos pueblos han desarrollado todas sus actividades sociales en concordancia con la idea de bienestar, que en la actualidad han definido como el buen vivir. Esta filosofía de vida comprende el disfrute material de los recursos de su medio con aguas y tierras libres de contaminación; así como a articular a sus saberes tradicionales de gestión de su medio con los aportes científicos y tecnológicos. El buen vivir demanda simultáneamente relaciones de armonía entre personas, hombres y mujeres y entre éstos y los seres espirituales y deidades que habitan en su territorio, con el fin de asegurar su reproducción física, espiritual y cultural.

Como poblaciones originarias, “poblaciones herederas de territorios y culturas preexistentes al Estado peruano”¹³⁷, los pueblos indígenas amazónicos disponen de todo un cuerpo legal a nivel nacional e internacional que define y les reconoce derechos colectivos sobre su territorio ancestral, sobre su derecho a la consulta previa desde el Estado para las actividades que pudieran involucrar la integridad de su territorio y también le dan la prerrogativa de autogobernarse y por lo tanto, determinar su propio desarrollo. Rescato estos derechos entre los más importantes. Sin embargo, las evidencias demuestran una brecha existente entre la legalidad que les ampara y la inseguridad jurídica a la que se ven sometidos en su cotidianidad, hecho que los relega a vivir en una condición de ciudadanos de “segunda clase” ya que no pueden disfrutar ni acceder realmente a sus derechos. Situación censurable si consideramos que nos encontramos en un estado de derecho “moderno y democrático”. Pero, cómo poder dar la vuelta a esta situación, si durante los execrables acontecimientos de Bagua en el año 2009, el propio presidente de la república, quien se supone debe abogar y ejecutar para que a toda la ciudadanía se le respete un mismo estatus legal, manifiesta, sin un trazo de vergüenza, que los indígenas amazónicos no son ciudadanos de primera clase.¹³⁸ Esto no hace sino evidenciar que las reales posibilidades que tienen los indígenas amazónicos para la defensa de sus derechos en el Perú, no dista grandemente de aquellas posibilidades que tuvieron durante la

137 Antazú teresa. 2007. *PERÚ: Discriminación, racismo y exclusión social desde la perspectiva de las mujeres indígenas amazónicas*. En: población indígena: derechos y participación aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. (Lima: Negociaciones Krismar Srl.2007)pag. 94.

138 <http://www.youtube.com/watch?v=yjzxl1lBswc>



época del virreinato, donde todo dependía del lugar que se ocupara en la estratificación por castas y clases sociales, así como de los intereses de quienes impartían *“justicia.”*

La hegemonía cultural criolla que dirige los destinos políticos del país evidencia muchas dificultades para desarraigarse de ese ancestral racismo que discrimina y folkloriza el acervo cultural de las poblaciones indígenas amazónicas y las aleja del ejercicio de sus derechos ciudadanos; *“en el Perú aún persisten grandes disparidades en el cumplimiento de los derechos según el lugar dónde viven y el origen étnico que tienen.”*¹³⁹

El territorio indígena, su todo y su nada

El significado que tiene el territorio para el indígena en el contexto amazónico es absoluto, de allí que su relación con el monte se da en términos de reciprocidad y parentesco, porque ha sido éste quien le ha proporcionado el sustento de su vida durante milenios. El monte ha sido y es la fuente de todos sus conocimientos y es el espacio donde desarrolla sus interacciones vitales entre personas, recursos y entes superiores. Es la fuente que le ha garantizado la prevención y curación de sus enfermedades. Es el lugar donde reposan los espíritus de sus antepasados y es el espacio que le proporciona contenido a su particular forma de comprender y vivir el mundo.

Las poblaciones indígenas amazónicas han sobrevivido a una larga historia de expoliación de sus recursos, a la degradación de su medio ambiente y al trato inhumano y asimétrico de los agentes económicos que tomaron su territorio. El Estado criollo que siglos después se erigió sobre sus tierras, lamentablemente no marcó la diferencia en este continuo de explotación compulsiva de sus recursos. Su visión de la tierra, diametralmente opuesta a la indígena, la asume como un objeto y la convierte en un bien susceptible de ser explotado, enajenado, alquilado, comprado o vendido. Por ello, a lo largo de su historia, el Estado fue garantizando para sí la propiedad de los recursos minerales,

139 UNICEF-INEI. 2010. Estado de la Niñez Indígena en el Perú. (Lima: Luz Azul Gráfica. 2010) pag. 7.



de los combustibles fósiles del subsuelo y de las fuentes de energía que se hallan en su territorio. La actual coyuntura económica de una agresiva expansión neoliberal y la articulación del Perú como proveedor primario exportador en ese concierto económico globalizado ha hecho una vez más que el Estado opte por priorizar la percepción de dinero del capital transnacional antes que cumplir con su deber básico de proteger el derecho a la vida de su población. En un territorio repartido, contaminado y destruido no puede haber vida para las poblaciones indígenas amazónicas.

En la actualidad de las casi 79 millones de hectáreas de superficie total de los territorios amazónicos más de *“nueve millones de hectáreas han sido devastadas por la tala irracional y descontrolada de numerosas cuadrillas de madereros, muchos de ellos ilegales. Así mismo, las empresas internacionales de hidrocarburos tienen concesionados lotes en prácticamente el 70 % del territorio amazónico con 47 millones de hectáreas.”*¹⁴⁰ (Servindi, 2010) Hay que considerar sobre esto que la minería abarca más de 10 millones de hectáreas en concesiones en forma de derechos titulados y que existen obras proyectadas dentro del territorio amazónico que podrían incluir 52 centrales hidroeléctricas, el establecimiento de casi medio millón de hectáreas de plantaciones para biocombustibles y otros cultivos comerciales para la exportación. Se proyecta también la construcción, asfalto o mejora de carreteras que abarcarían miles de kilómetros, y la construcción de 4,200 kilómetros de hidrovías y otros miles de kilómetros más para el paso de líneas férreas. Los impactos ambientales principales serán *“la deforestación por cambio de uso de la tierra y la degradación de los bosques por usos agropecuarios, mineros, petroleros, forestales y por su transformación en lagos artificiales.”*¹⁴¹. Adicionalmente, debemos recordar que desde hace muchos años atrás el territorio amazónico está siendo gravemente dañado por la producción de cocaína y la explotación ilegal de madera y minería; para el año 2011, Antonio Brack¹⁴² estimaba en 100,000 los mineros informales que explotaban cada día el territorio.

140 ECOTicias.com. (2010, 19 de febrero) Servindi.

141 Dourojeanni, Marc. Brarandiarán, Alberto y otro. *Libro Amazonia Peruana en 2021 Explotación de recursos naturales e infraestructuras: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significan para el futuro?* (Lima:G y G Impresores. 2009). pag.13-14.

142 2011, 9 de Octubre. Diario 16 digital.



Ahora bien, si el panorama ya pintaba tragedia en sí mismo, sólo la realidad logra superar la ficción ya que tanto las concesiones que han sido otorgadas, así como las obras proyectadas de hecho, se superponen o superpondrían a cientos de comunidades indígenas tituladas y a los lugares donde los indígenas ejercían derechos ancestrales territoriales. Asimismo, se superponen y superpondrían sobre las reservas territoriales para los pueblos indígenas no contactados, en aislamiento voluntario o en contacto inicial. Las concesiones y megaproyectos de igual forma se superponen o superpondrían a zonas reservadas, reservas comunales, zonas de amortiguamiento y áreas naturales protegidas con consecuencias irreversibles para el sustento de la vida, el medio ambiente, el agua, la biodiversidad, la seguridad alimentaria y su cultura; porque al degradar sus espacios vitales y sagrados se destruye también su cultura.

Esta hipoteca sobre la vida de las actuales y futuras generaciones es un acto que debe detenerse ya que ningún dinero que provenga de este irracional y nada sostenible modelo de desarrollo justifica los perjuicios que tendremos que asumir todos y todas más allá del color de nuestra piel y del lugar donde vivamos.

Donde Pin Pon ya no se atreve a lavar su carita ni con agua ni con jabón¹⁴³

Ya que de hacerlo sufrirá las consecuencias de un cóctel mortal de cadmio, arsénico, cromo hexavalente, cobre, plomo, mercurio, detergentes, combustibles, residuos de fertilizantes y pesticidas, ácido, kerosene, lejía, etc. que contaminan sobre los límites máximos permisibles las aguas superficiales y subterráneas que las poblaciones indígenas amazónicas utilizan para vivir carcomiendo la salud de las personas e incidiendo en la morbilidad y mortalidad de estas poblaciones.

A punto de cumplir cinco décadas con la explotación del petróleo en sus territorios, los indígenas amazónicos conocen las consecuencias que se derivan de estas actividades. Un último ejemplo de ello es el

143 Estrofa de una popular canción infantil. N del Ed.



que se ha dado entre la población indígena Achuar¹⁴⁴ y la empresa petrolera Pluspetrol donde a partir del análisis de muestras de agua superficial, agua para consumo humano, sedimentos y muestras de sangre para análisis de metales pesados elaborada en el año 2005 por la Dirección General de Salud Ambiental (DIGESA) se obtuvo como resultado que un “66.21% de la población infantil tenía concentraciones de plomo en sangre superiores a los límites establecidos, un 98.65% para el cadmio y un 99.2% de la población adulta también con concentraciones de cadmio en sangre superiores a los límites establecidos.”¹⁴⁵ (Martínez, 2007, p.42) Ahora bien, cuando la carga tóxica de metales pesados en el cuerpo se satura por permanentes períodos de exposición y el cuerpo ha perdido la capacidad para eliminarlos, cualquier enfermedad simple se constituirá en una excusa para que devenga la muerte. Y si desde el propio Estado, que realiza estos estudios y conoce esta realidad, no se toman las acciones inmediatas y pertinentes para salvaguardar la vida de estas personas, es obvio que los valores que tienen que guiar su accionar se han tergiversado por completo. Pero la pregunta básica es, ¿para los intereses de quiénes?

Cuando el “Faenón”¹⁴⁶ se antepone a la vida y la ley

Artículo 59 de la constitución: “[e]l Estado estimula la creación de riqueza y garantiza la libertad de trabajo y la libertad de empresa, comercio e industria. El ejercicio de estas libertades no debe ser lesivo a la moral, ni a la salud, ni a la seguridad públicas”.

El milagro económico peruano no es tan milagroso si se considera que el Santo que hace el milagro está coludido con unos pocos para el reparto de los beneficios; y más aún cuando el costo de esta economía emergente consiste en sumergir a otros peruanos. En las concesiones para la explotación de hidrocarburos que ha otorgado el Estado peruano en los últimos años, se han hecho públicos múltiples actos

144 Pueblo indígena perteneciente a la familia lingüística Jibaro. Asentado en el Perú en los ríos Pastaza, Huitoyacu, Huasaga y Corrientes. N del Ed.

145 Martínez Orta, Martí. *Conflictos petroleros en la Amazonía Peruana.El territorio Achuar.* (Barcelona:universidad autónoma de barcelona. 2007) pag. 42

146 Faenón: Término coloquial que se refiere a cualquier acto realizado al margen de la ley o reglamento vigente y con conocimiento pleno de su ilegalidad por parte de los actores involucrados. N del Ed.



de corrupción de parte de funcionarios del gobierno que han otorgado la buena pro a determinadas empresas a cambio de “favores” para sí mismos, obviando el proceso de consulta previa libre e informada a los pueblos indígenas, de acuerdo a lo demandado por el Convenio 169. Manteniendo esta misma dinámica, se han aprobado los contratos de concesión antes de contar con los estudios de evaluación, compatibilidad e impacto medioambiental y así poder considerar de forma global los costos-beneficios que podrían darse a partir del desarrollo de estas actividades; vulnerando no sólo la Constitución sino también disposiciones legales y normas medioambientales que tenían que haber sido consideradas en el proceso. Esta falta de voluntad política por hacer respetar la ley e imponer orden donde no lo hay, trae como consecuencia una naturalización de la cultura del “*Faenón*” como un eje transversal de la política nacional. Y esto desalienta... y esto desgasta y tiene consecuencias para el cumplimiento de las reglas de reciprocidad del indígena con su medio, ya que ahora para obtener dinero y adquirir cosas del mercado, acceder a la justicia o satisfacer algunas de sus necesidades empieza a romper con los principios básicos de su relación con la tierra y su comunidad. Estos hechos debilitan la estructura interna de los pueblos indígenas porque genera confrontaciones entre familias de las comunidades y entre comunidades de un mismo pueblo.

Sin embargo, a pesar de experimentar tantas trabas, impunidad y embustes los pueblos indígenas amazónicos con sus representantes políticos y el apoyo de aliados nacionales e internacionales mantienen una lucha constante para que se respeten sus derechos humanos y colectivos ofreciéndonos al resto de la ciudadanía una lección de dignidad, cohesión y lucha frente al servilismo hacia el capital transnacional ante la mirada ausente de un Estado peruano que peca mucho en obra y omisión.

Por ello es importante recalcar que **es al interior de este panorama de lucha por la vida** donde la mujer indígena amazónica intenta también reflexionar sobre las situaciones que la afectan, con el fin de revertir las desigualdades sociales que experimenta frente al conjunto nacional y al interior de sus pueblos.



Mujeres para su familia y su pueblo

El proceso de cómo las personas adquirimos las diferentes características que dan contenido a nuestra identidad están articulados a la estructura racional de los pueblos a los que pertenecemos y sobre los cuales desarrollaremos nuestra experiencia vital. Este principio trasciende el hecho de que podamos compartir o no esa particular forma de comprensión, organización e interacción con el mundo.

Las relaciones de género en los pueblos indígenas amazónicos se basan en una división sexual del trabajo, en una división sexual del conocimiento, en el acceso diferenciado a espacios y en una división sexual para establecer interacciones con Seres de la naturaleza, entidades anímicas o deidades. Como consecuencia de ello y con el fin de que las personas puedan acceder a los beneficios de los trabajos que realiza el otro, al conocimiento, a la movilidad, a recibir favores y protección de los Seres, a adquirir un status determinado y poder garantizar su reproducción es que en los pueblos indígenas amazónicos prevalece la idea de que se requiere de la unión de dos personas de sexo opuesto para poder ser una persona “completa”. Por ello, esta sociedad que prioriza el bienestar, formará mujeres con características y habilidades específicas para que aporten de manera sustantiva a la reproducción de su grupo y la valorará en función a estos mismos criterios. Las particularidades de su aporte y valoración girarán en función al pueblo al que pertenezca, a su historia, su devenir, a las influencias externas y a la manera cómo hayan normado estos aspectos.

La valoración de la mujer indígena

Como sociedad patriarcal, basada en la autoridad de los hombres sobre las mujeres y en el reparto de roles, funciones y estatus en función del sexo, los pueblos indígenas amazónicos no han sido la excepción en otorgar a sus hombres el rol de liderazgo, organización y representación en el ámbito público y familiar, por lo que la mujer indígena amazónica se encuentra subordinada a él. Sin embargo, y a diferencia de la expresión del patriarcado en la sociedad occidental, la mujer indígena no es desvalorada por el hecho mismo de ser mujer. En los pueblos



indígenas amazónicas las mujeres son valoradas en función a las habilidades y actitudes que hayan logrado interiorizar con relación a su perfil de género; son valoradas por lo que son capaces de desarrollar en el nivel productivo y reproductivo de sus familias y comunidades. Su valoración no pasa por criterios morales o sexuales. El valor que tiene la mujer indígena en su sociedad no puede ser medido con relación a la valoración que se le puede dar a un hombre; no es equiparable ya que la valoración pasa por el aporte específico que cada uno proporciona para el bien común. Por lo tanto, ambos son valiosos. Por ejemplo, cuando un hombre desarrolla la actividad de construcción de una casa, esto no le confiere un valor superior frente a una mujer que hace cerámica. En todo caso, podríamos considerar la posibilidad de que una mujer sea más valorada frente a las personas de su propio sexo con las que hace las mismas cosas y con quien puede compararse el mayor desarrollo de pericia en una determinada actividad.

Durante el proceso de socialización de la mujer indígena, se busca que ella interiorice valores como el ser humilde, discreta, recatada, trabajadora, invitadora, solidaria, respetuosa, y responsable en sus vínculos familiares¹⁴⁷. Dentro del nivel productivo a ella se le asigna la responsabilidad de mantener la chacra y cultivar los diferentes sembríos para el consumo familiar, tanto como participar en la producción de cultivos destinados al mercado, donde los haya. Así también, es responsable de mejorar la calidad y diversidad de especies de cada planta. En el ámbito reproductivo “a la mujer indígena se le educa para cumplir con su papel de dar vida humana.”¹⁴⁸ y es la responsable de la atención y cuidado de sus hijos, esposo y familia ampliada. Por consiguiente, es la encargada de la preparación de los alimentos y bebidas para sus familias. En la realización de una de estas tareas, la elaboración del masato, es donde la mujer indígena amazónica obtiene uno de sus mayores reconocimientos, así como también adquiere poder al interior de su núcleo familiar.

La mujer indígena desarrolla también las actividades de artesanía, cerámicas, hilados, tejidos, pinturas y diseños y es quien lleva a cabo la crianza de los animales menores. Este conjunto de actividades le

147 FORMABIAP. Investigación sobre cualidades de la mujer indígena. (Iquitos: FORMABIAP, 1998)

148 Jimenez, Rosalba. *Lo masculino y lo femenino en las sociedades indígenas de América Latina*. (Cochabamba: Angel Gallardo Servicios Gráficos, 1999) pag. 67



da la posibilidad de articularse al mercado ofertando sus productos para obtener un beneficio económico que, por lo general, ella misma administra.

En el campo de la atención a la salud, la mujer indígena tiene un rol preponderante, ya que es la principal responsable de mantener el equilibrio físico, mental y espiritual de cada uno de los integrantes de su núcleo familiar. Para ello, se desea que logre conseguir el poder de la visión y el poder del sueño. Esto significa que a lo largo de su niñez, adolescencia o madurez, ella buscará mediante discursos, protocolos específicos y la ingesta de diferentes “plantas maestras”, el relacionarse con algún Ser de la Naturaleza para solicitarle sus favores y energía. Si este proceso es exitoso, ese Ser le otorgará su poder y permanecerá de por vida junto al alma de esa mujer transfiriéndole sus virtudes, protegiéndola contra las enfermedades y permitiéndole dominar a los seres invisibles malignos. Al mismo tiempo, dado que ella ha podido observar su futuro, eso le permitirá caminar con seguridad acarreado en esa protección a su familia, porque ya sabe que es capaz de afrontar lo que vendrá.

En ese mismo plano, la mujer debe aprender a usar cantos para transferir energía hacia otros seres. Las canciones que ellas entonan buscan tener una incidencia en las personas, en los productos de sus chacras, en su medio y en los seres que la circundan. Su canto hace, su canto crea, su canto genera y facilita. Ella canta para quitar el enojo de una persona, para quitarle la tristeza, para facilitar el perdón, para enamorar, para romper el triángulo amoroso de su esposo, para que sus perros sean cazadores, para que sus plantas crezcan abundantemente, etc. Así mismo, tiene que saber cultivar y utilizar plantas que posean un valor espiritual (piri piri) con las que cura, previene enfermedades o favorece un tipo de desarrollo específico. Por ejemplo, para que sus hijos e hijas se sostengan en pie pronto y caminen más rápido, para que engorden, para que sus hijas saliven mucho y de esta forma preparen abundante y buen masato, para prevenir el ataque de espíritus malignos, para prevenir el ser contagiados por la ociosidad o para que su esposo recupere las habilidades de caza que ha perdido, etc. Ella debe conocer en qué lugares obtener y recolectar la diversidad de plantas medicinales o cómo guardar partes específicas de los animales o los minerales que



le servirán para la elaboración de los medicamentos. Asimismo, debe controlar la preparación y aplicación de los remedios que utilizará para prevenir o curar las enfermedades comunes que se presenten en su núcleo familiar. Para las enfermedades más complejas, cuyo origen desconoce, tendrá que recurrir a los especialistas: chamanes hombres o mujeres de su pueblo que pueden aportar en esas situaciones concretas. Hay que considerar que la propia actividad de recolección, preparación y aplicación de las curaciones requiere de un manejo ritual que comprende dietas previas de su parte o conductas específicas que son indispensables para potenciar el poder curativo de los vegetales, animales o minerales que utilice en el proceso. Y finalmente, debe tener el conocimiento suficiente para discernir sobre el método de curación más pertinente a emplear en cada caso, como: frotaciones, baños, tomas, humeadas, vaporizaciones, emplastos, soplados, chupados, etc.

El proceso de socialización y aprehensión de los conocimientos necesarios para adquirir su identidad de género, exige la participación de un conjunto amplio de agentes corresponsables de la familia, en este caso de su mismo sexo. Su socialización de género se inicia desde el nacimiento y prosigue hasta el momento en que se convierte en madre, por eso desde muy pequeña se le exige su colaboración en las tareas reproductivas de la familia y al concluir su primera infancia ya tiene responsabilidades permanentes. Los momentos más importantes en su socialización de género tienen que ver con su menarquía y cuando se concreta su compromiso de reunión. El afianzamiento de sus roles es constante, excepto cuando ella se convierte en una mujer adulta-mayor y donde el capital cultural que ha amasado le confiere el estatus de "abuela", el cual le proporciona mucho respeto y reconocimiento comunal, permitiéndosele recriminar a los hombres, hablar en voz alta en los espacios donde antes no tenía esa prerrogativa o andar con los pechos descubiertos, si así lo desea.

Para facilitar la transmisión y adquisición de habilidades que requiere su perfil de género se hace uso de diversos métodos, entre ellos las dietas. Desde este consumo diferenciado de alimentos se busca que las cualidades, características y propiedades inherentes a esos alimentos



se traspolen a la niña o, de manera contraria, se evite su transferencia para que no la perjudiquen en el presente ni en el futuro.

Otro de los elementos que favorece este proceso es la transmisión de relatos que contienen modelos femeninos entre los Seres y Deidades presentes en sus cosmogonías y cosmovisiones como Tsungki (Jíbaros) Tuwimama, (Kukama), la Yakuruna warmi (Kichwa), Kerk ashin (shiwilu),¹⁴⁹ etc, incluso seres andróginos quienes le enseñan conductas y actitudes a imitar y que en muchos casos rompen con los estereotipos de género femenino occidentales ya que discurren entre actitudes benévolas, justicieras, seductoras, trabajadoras, destructoras, de autoridad, etc.

Otro aliado para la socialización de la mujer indígena se encuentra en el nombre que le den, porque en estos pueblos los nombres transmiten y confieren un poder protector y propulsor a la persona que los recibe. Cuando se piensa en el nombre de una mujer, se piensa en las cualidades que se quiere que tenga. La elección de un nombre determinado expresará los sueños de los padres con relación a la mujer que quieren que llegue a ser, y que en muchos casos rompe con los roles que normalmente ha desempeñado.

Como afecta la coyuntura a la mujer indígena

En la actualidad existen múltiples factores externos que condicionan el escenario donde se establecen las relaciones de género en los pueblos indígenas amazónicos. Entre ellos tenemos: las relaciones con el mercado, la apertura de vías de comunicación próximos a su ubicación geográfica, la disponibilidad de medios de comunicación, la migración estacional o permanente de pobladores indígenas hacia centros urbanos, la llegada de colonos, etc. Es más, la propia coyuntura de amenaza a la continuidad de sus vidas como pueblos incide en la posibilidad de que las mujeres demanden mayores cambios en sus comunidades sobre los aspectos que las postergan en sus derechos con relación a los hombres indígenas.

149 FORMABIAP. Investigación sobre los Seres de la Naturaleza. [Iquitos FORMABIAP 2002].



La economía monetaria: Pese a que las relaciones económicas en los pueblos indígenas amazónicos pasan mayoritariamente por la economía del don, del trueque o la reciprocidad, su articulación al mercado como comprador de productos o como vendedor de productos básicos ha convertido al dinero en otro bien necesario para garantizar su reproducción o acceder a sus derechos en muchos pueblos. Asimismo, la disponibilidad de dinero de parte de los colonos o docentes indígenas como retribución por las actividades que realizan ha hecho que algunos de ellos inviertan en pequeñas bodegas donde podrá faltar pilas o cartuchos, pero nunca el alcohol. El consumo de alcohol y el alcoholismo se ha convertido en una triste realidad en muchas comunidades donde mayoritariamente hombres, pero también algunas mujeres, andan buscando de participar en diversas mingas para poder beber alcohol a cambio de su trabajo, abandonando por completo sus responsabilidades de cuidado y atención a sus hijos e hijas, afectando en todos los aspectos la garantía de su reproducción física, afectiva y espiritual.

En cuanto a la producción de bienes que otorgaban prestigio, estatus y poder a la mujer indígena ésta se ha visto disminuida por la llegada de bienes del mercado que han sustituido sus producciones. Por ejemplo, la invitación de aguardiente o cerveza en detrimento del consumo de masato, o en el reemplazo de los utensilios de cerámica, tejidos propios o medicina tradicional.

Nungkui versus Natacha¹⁵⁰: La llegada de antenas repetidoras de televisión a las comunidades indígenas, aún a aquellas que se encuentren fuera de rutas mercantiles o lejanas a provincias, están presentando un conjunto de nuevos modelos femeninos que al no corresponder con su realidad, distorsionan sus parámetros de referencia para afirmar su identidad de género. Ahora bien, por el poco tiempo en que disponen de electricidad, usualmente optan por seguir alguna telenovela donde es frecuente la representación de mujeres sometidas o violentadas por sus parejas o sociedad. Me pregunto cómo incorporará la fuerza de estas imágenes y cómo incidirá en su vida o anhelos cotidianos, porque

¹⁵⁰ Nungkui es un Ser de la Naturaleza presente en la cosmovisión de algunos pueblos de la familia jibaro que enseña virtudes relacionadas con el cuidado del monte y familia. Natacha es el personaje femenino de una novela tradicional limeña donde una sirvienta tímida logra ascender a "señora" por enamorarse del "niño" de la casa.



aún sin saber si hay antena repetidora en una comunidad, de primera impresión se puede percibir que hay una actitud diferente entre la juventud. Este sería un aspecto interesante para investigar.

La histórica llegada de *“la escolarización y los rituales evangélicos también ha tenido una influencia sobre las relaciones de género al introducir concepciones de la feminidad sumisa ajenas a su pensamiento.”*¹⁵¹ Así también, la presencia de colonos andinos y mestizos para la explotación de recursos ha traído consigo un conjunto de actitudes machistas que proyectan sobre los pueblos amazónicos *“estructuras de subordinación hombre-mujer calcadas de las relaciones de género urbanas criollas”*¹⁵². Estas están siendo adoptadas por algunos hombres indígenas y están incidiendo no sólo en la manera cómo empiezan a percibir a sus mujeres, sino también en la relajación de sus responsabilidades de reconocimiento y atención de las necesidades de sus hijos en todos los aspectos que le corresponden. En este contexto, en algunos pueblos indígenas amazónicos existe un incremento en el número de familias mono parentales regentadas por mujeres. Sin embargo, esto no se traduce como un libre ejercicio sobre sus derechos sexuales y reproductivos, sino como resultado de percibir a la mujer como objeto y no como complemento. Esto evidencia al mismo tiempo que las formas tradicionales de reunión están siendo afectadas dado que la coerción y exigencia para que un hombre asuma su paternidad ya no le es reclamada a él desde la autoridad del suegro, sino que se convierte en un motivo de reclamo del potencial suegro a su esposa por no haber *“cuidado”* de su hija. Asimismo, se están debilitando las jerarquías entre los hombres al momento de constituir una familia. Ahora el suegro y el yerno parecen ser iguales, lo que quita autoridad al suegro para demandar de manera constante que se garantice la reproducción de la familia que el yerno ha constituido con su hija.

El incremento de la prostitución infantil y adulta en zonas indígenas amazónicas está *“estrechamente relacionada al auge de las actividades extractivas, tala, explotación petrolera, minera, actividades productivas al*

151 BELAUNDE, Luisa E. *El Recuerdo de la Luna*. (Lima:Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006) p.32

152 Belaunde, Luisa E. *La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos*. Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina. (Lima:2011) p. 195



*margen de la ley como la producción cocalera y algunos cultivos de alto precio comercial”.*¹⁵³

Todos estos aspectos inciden grandemente en la propia percepción que tienen las mujeres: *“las mujeres se sienten más vulneradas en su dignidad como personas y en el valor que tienen. Las mujeres somos “tomadas” en nuestras comunidades por los mestizos y criollos que llegan a trabajar para empresas petroleras y madereras. Nuestros padres nos “entregan” a personas criollas y mestizas para que nos “críen” y nos “eduquen” en la ciudad, pero lo que hacen, en la mayoría de los casos, es utilizarnos como siervas que debemos hacer todo lo que nos pidan”.*¹⁵⁴

Acceso a los derechos: En mi próxima vida quiero volver a ser hombre¹⁵⁵

La mujer indígena amazónica transcurre su experiencia vital en una situación de desigualdad para el acceso, disfrute y actuación de sus derechos como: libertad de expresión, movilidad, decisión, educación y participación frente a las oportunidades que tienen sus hermanos varones. Recuperando algunos temas priorizados por ellas señalaré cuál es su situación en el acceso a los diferentes derechos que la asisten.

El derecho a la educación con un enfoque intercultural y bilingüe

Algunos datos al respecto: la mayor tasa de analfabetismo en los pueblos indígenas es de las mujeres; la tasa promedio es de 28,1% llegando en algunos pueblos al 59,8%. La participación de la niña indígena en la escuela entre los 6 y 11 años es también inferior a la de los niños. Las tasas de repetición y deserción son más altas en los Departamentos que tienen mayor población indígena. En el diagnóstico

¹⁵³ Ibid., p.p. 191

¹⁵⁴ Antazú Teresa. 2007. *PERÚ: Discriminación, racismo y exclusión social desde la perspectiva de las mujeres indígenas amazónicas*. p. 96

¹⁵⁵ David Sundi, Kandoshi, en el marco de la investigación de género durante mi experiencia docente en el FORMABIAP.



realizado por el FORMABIAP en la zona Kichwa del Alto Napo se pudo observar, en los datos referidos a la deserción escolar, que durante los primeros grados no se evidenciaba mayores incidencias por sexo. Sin embargo, conforme transcurrían los años y las niñas adquirían mayores responsabilidades en la reproducción familiar las incidencias sexo-deserción, sexo-inasistencias, sexo-repitencia se hacían más evidentes, resultando más desfavorecidas las niñas en este balance.¹⁵⁶

Entre los 12 a los 18 años en adolescentes indígenas que continúan estudios secundarios la brecha de acceso por sexo es mayor, asistiendo sólo un 66,8% de mujeres frente a la participación del 73,9% de hombres.¹⁵⁷ En su participación en la educación superior el referente nacional indica que mientras el 35,1% de jóvenes de dieciocho a veinte años con lengua materna castellana ha accedido a la Educación Superior, en los pueblos étnicos de la Amazonía la tasa no supera el 6%.¹⁵⁸ Estos datos dan cuenta de la desigualdad social en la que viven los pueblos indígenas amazónicos respecto a los pueblos no indígenas en nuestro país y al mismo tiempo demuestran las brechas existentes entre la participación de los hombres indígenas en la escuela frente a la participación de las mujeres. Ellas continúan siendo las más desfavorecidas entre los desfavorecidos.

Algunos aspectos que inciden en la escasa participación o expulsión de la mujer del proceso educativo están referidos a cálculos económicos y culturales complejos que las familias toman en cuenta al momento de considerar la calificación educativa de sus hijas. Uno de los factores que afecta su inclusión tiene que ver con la escasa cobertura de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en sus zonas, así como la falta de docentes con especialidad EIB y la escasez de currículas diversificadas que respondan a la realidad indígena y promuevan una articulación positiva con otras culturas. En este sentido, Kudó (2004) señala que *“al comparar los indicadores para las zonas rurales entre los alumnos indígenas matriculados en escuelas públicas no bilingües y aquellos que asisten a escuelas bilingües, las perspectivas son mucho mejores para*

¹⁵⁶ FORMABIAP-CARE. *Diagnóstico socio-cultural en el pueblo Kichwa*. (Iquitos: 2003)

¹⁵⁷ INEI-MANUELA RAMOS. Brechas de Género Insumos para la Adopción de Medidas para las mujeres. (Lima: 2010) p. 237

¹⁵⁸ Córdova Cusihuamán, Gavina Educación. *Superior en el Perú: Los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes y las Políticas Públicas e Institucionales*. Daniel Mato (Coord.), Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. (Caracas: 2012) p. 327



*este último grupo. En otras palabras, si un niño indígena rural se matricula en una escuela bilingüe tiene mayores probabilidades de ser promovido y de no desertar que si estuviera matriculado en una escuela regular que imparte instrucción en español.*¹⁵⁹ Ahora bien, centrándonos en la niña indígena, el uso indiscriminado del castellano como vehículo de educación en las escuelas de zonas indígenas limita su participación y propicia su expulsión, ya que ellas interactúan mayoritariamente en su lengua materna en todos los espacios donde realizan sus actividades reproductivas y sociales. Esta situación incide en el desarrollo de sus habilidades con relación al aprendizaje y uso del castellano; si la educación se le proporcionara en su propia lengua esto favorecería no sólo su acceso sino también su permanencia.

El menor tiempo de enseñanza que reciben los niños y las niñas indígenas a lo largo del año escolar afecta gravemente la adquisición y afianzamiento de los conocimientos que corresponden al grado en el que están matriculados. Esto se debe a un sinnúmero de motivos que pasan desde los burocráticos que influyen en la demora de llegada de los docentes a las escuelas asignadas, a la voluntad y compromiso del docente involucrado o las ausencias de éste por motivos ajenos a su labor, como el desarrollo de actividades personales para abastecerse de productos de la zona, a la solicitud de las comunidades por su preparación profesional para representarles y resolver problemas urgentes que enfrentan sus pueblos o también por el hecho de asumir cargos comunales, regionales o políticos que involucran su desplazamiento y por ende el abandono de la escuela.

De acuerdo con el Ministerio de Educación, en el año 2007 en 515 centros poblados rurales existía una demanda por educación secundaria, pero se carecía de centros educativos para ese nivel.¹⁶⁰ Entonces, al no existir centros educativos secundarios cercanos se requiere que las alumnas realicen largos desplazamientos ya sea por río o a pie para llegar a su centro educativo, lo que les puede tomar entre 10 minutos y 2 horas al día dependiendo de la lejanía o proximidad de la escuela y de la forma en que puedan desplazarse. Esta movilización diaria entraña riesgos para su integridad física ya sea por la crecida de ríos, por las lluvias

159 KUDO, Inés. *La educación indígena en el Perú. Cuando la oportunidad habla una sola lengua.* Etnicidad, Raza, Género y Educación en América Latina. PREAL (2004). p.115

160 INEI-UNICEF. Estado de la Niñez Indígena en el Perú. (Lima:Luz Azul Gráfica.2010) p. 32



o porque no hay más niñas matriculadas que se desplacen hacia la otra comunidad y ella no debe atravesar ciertos parajes del monte sola. Entonces la familia desiste y no la matricula o la retira. En el caso en que se decida que la hija se traslade a vivir a la comunidad donde está la escuela secundaria, se tiene que gestionar el hecho que la reciba algún pariente a quien habrá que retribuirle por el apoyo a su manutención con jabones, pilas, cartuchos, dinero, etc., esto sin contar los gastos que se requieren dentro del propio proceso educativo. Aquí nuevamente se evidencia la gran injerencia que tiene la disponibilidad de dinero para la calificación escolar. Y dado que el dinero es un bien escaso en los pueblos indígenas, cuando se logra disponer de él la opción familiar de costo de oportunidad de inversión recae en los hijos, porque se considera que la educación que ellos reciban sí será funcional para el desempeño de su perfil de género y que en un futuro la familia podrá recibir los beneficios de esa inversión mediante el apoyo de sus hijos. De allí la necesidad de contar con un Programa de Becas integrales que beneficien a las estudiantes que deseen continuar estudios superiores. Un ejemplo de ello se da en el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), programa coejecutado por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva peruana (AIDSESP) donde mediante becas integrales se facilita la calificación superior de las adolescentes indígenas a lo largo de todos sus años de estudio. Y en el caso de aquellas que son madres se les amplía la beca para que puedan asistir a formarse junto con sus hijos/as menores de 2 años y una acompañante para que apoye en su cuidado, cubriendo los gastos correspondientes a alimentación y hospedaje de todos. Si no hubiera sido por este Programa de Becas, muchas de las actuales profesoras EIB hubieran visto truncado su sueño o sus posibilidades de convertirse en profesionales.

Dentro de los estudios realizados por el FORMABIAP (2003)¹⁶¹, en el marco de las supervisiones docentes de campo y ante la pregunta a padres y madres sobre el grado de educación que debían alcanzar sus hijas, un 46,7% expresó que querían que llegaran a ser profesionales y reconocían su derecho a la educación. Sin embargo, la realidad

161 FORMABIAP. Investigaciones para el trabajo de Género realizadas en 11 pueblos indígenas de la amazonía peruana. (Iquitos:2003)



manifiesta una incoherencia entre ese deseo y las decisiones que se ven forzados a tomar al respecto.

Desde otro lado, la menarquía se convierte en otro factor de expulsión de la escuela, ya que padres y madres sienten temor de que sus hijas sean tomadas como mujeres de alguno de los profesores o puedan ser agredidas sexualmente por algunos de ellos. Este hecho, sumado a la extraedad de la niña al momento de cursar sus estudios primarios, la dejaría prácticamente en una condición de analfabeta o analfabeta funcional porque antes de haber adquirido las capacidades y habilidades básicas se le retira de la escuela. *“Ocho de cada diez niñas rurales de tercero de primaria tiene una edad mayor que la adecuada. En esas circunstancias es muy frecuente que la menarquía les llegue cuando aún no han pasado la mitad de su educación básica.”*¹⁶² Así también, los patrones de convivencia y natalidad temprana se convierten en otra dificultad para la continuación de sus estudios ya que cuando las mujeres indígenas son entregadas en casamiento ellas asumen múltiples obligaciones familiares de carácter reproductivo cuya realización no es compatible con el horario de la escuela, lo que origina su deserción.

Otro aspecto que pauta las posibilidades de calificación secundaria de la adolescente indígena tiene que ver con el control paterno sobre la sexualidad de las mujeres, ya que al perder el control sobre su conducta y la existencia de la posibilidad que ella se enamore de alguien no apropiado o quede embarazada sin que los padres puedan mediar para demandar la unión y las garantías requeridas para la reproducción de su futura familia, hace que se le niegue las posibilidades para seguirse capacitando. Todo lo anteriormente mencionado incide gravemente en las reales posibilidades de acceder no solo a su derecho a la educación sino a los potenciales beneficios que se derivan de ella, como disponer de un mayor conocimiento en el campo de la nutrición, salud sexual y reproductiva, de derechos, etc. Con un nivel educativo promedio de “3.2 años de estudio de la población en comunidades nativas frente a un 7.7 años de estudio a escala nacional”¹⁶³ son claras las desiguales

162 Céspedes, Nélica. El derecho a la educación en el Perú. Grupo Iniciativa Nacional por los derechos del niño. www.oocities.org. GIN 2005.

163 Articulación Regional Amazónica. Estado de los Objetivos de Desarrollo del Milenio en la Amazonía peruana. (Perú: araregional.wordpress.com. 2011). p. 36.



oportunidades de interacción que ellas podrán tener con cualquier tipo de instancia ajena a su cultura y a su lengua.

Otro elemento que podría ayudar a disminuir el retiro de la niña indígena de la escuela está en la posibilidad de contar con una mayor cantidad de docentes mujeres EIB y proveer así el ambiente seguro que requieren padres y madres para enviarla a la escuela. Sin embargo, es importante considerar que el solo hecho de que la docente sea mujer no garantiza que ésta provea el clima inclusivo que se necesita para retener a la niña en la escuela, ya que tiene que estar sensibilizada y capacitada para incorporar un enfoque de género en su ejercicio docente.

Así también, considero imprescindible que en la formación docente EIB se les capacite en la aplicación de un enfoque de género adaptado a la realidad de las poblaciones indígenas de la Amazonía peruana¹⁶⁴ para evitar que en el aula se den actitudes sexistas que ya han sido detectadas en diversos diagnósticos realizados al respecto,¹⁶⁵ esto con el fin de crear un clima que acoja y no expulse a las niñas de su proceso de capacitación formal. Se necesita así mismo desarrollar un material específico para trabajar el enfoque de género con el alumnado; este material tiene que responder a la realidad cultural de cada pueblo donde se vaya a aplicar.—

El derecho a la salud con enfoque intercultural y bilingüe

El concepto de salud para el indígena amazónico comprende además de experimentar la vida en un cuerpo sano, el poseer una buena autoestima cultural y una armonía social. No existe tema en la reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas que no recupere como tema central a su territorio, “*concebimos la salud en un territorio integral con autonomía y libre determinación, en armonía con la naturaleza, aplicando el consentimiento libre, previo e informado y vinculante.*”¹⁶⁶ La situación de

164 El FORMABIAP cuenta con un material para fortalecer el enfoque de género en la formación docente. Modelando Arcilla: objetos sagrados en nuestras manos.

165 FORMABIAP. Diagnóstico sobre enfoque de género en pueblos indígenas de la amazonía peruana para el desarrollo de un trabajo educativo. (Iquitos:2003)

166 II Seminario Internacional de Salud Intercultural desde los Pueblos Indígenas. Declaración de Cajamarca. (Peru: Octubre 2011)



la salud en los pueblos indígenas no es la excepción a la regla en las amplias brechas de disfrute de este derecho entre la población indígena y la no indígena y entre mujeres indígenas y hombres indígenas.

Uno de los principales motivos que se considera en los estudios a nivel nacional para la existencia de estas brechas está referido a la situación de pobreza en la que se encuentra sumida la población indígena amazónica. Sin embargo, el criterio de pobreza empleado está siempre enfocado a la carencia de un monto mínimo monetario para satisfacer las necesidades diarias de corte alimentario u otras necesidades básicas de la población. Pero en los pueblos indígenas amazónicos la consideración del dinero como principal causa de su pobreza no es total, ya que la verdadera causa de su empobrecimiento radica en la carencia de un medio ambiente sano de donde poder obtener los recursos mínimos indispensables del monte y del agua para reproducir su vida y garantizar su salud. Además, ser pobre en los pueblos indígenas amazónicos también significa no contar con una amplia red de familia y aliados que ayuden a cubrir sus necesidades de corte afectivo y práctico. Es en estas carencias donde radica su verdadera pobreza.

Como consecuencia de este empobrecimiento tenemos un 44,7% de desnutrición crónica (ENDES, 2007-2008.) sin que se hayan visto cambios positivos en su disminución a lo largo de los últimos años. Ahora bien, un aspecto importante de resaltar en el manejo de los datos estadísticos que dan cuenta de temáticas que involucran a las poblaciones indígenas amazónicas, es que se cuenta mayoritariamente con datos del promedio nacional lo cual enmascara la dramática situación que experimentan muchas comunidades, donde las brechas con relación al promedio nacional pueden llegar a sobrepasar unos 20 puntos porcentuales y en algunos casos hasta los 40. Por ejemplo: mientras un 26.4% de la población en el Perú tenía por lo menos una necesidad básica insatisfecha, en la población amazónica rural se alcanzaba niveles del 67.4%.¹⁶⁷ ¿Qué más pruebas necesitamos para darnos cuenta de la situación de marginalidad y olvido que pesa sobre estas poblaciones para poder actuar de manera eficaz en la resolución de sus problemas?

167 Estado de los objetivos de Desarrollo del Milenio en la Amazonía peruana. ARA 2011. pag. 24



Muchos de los principales problemas de salud que tienen en la actualidad las poblaciones indígenas amazónicas están asociados a la explotación de su territorio en los diversos frentes, trayendo como consecuencia la desnutrición crónica, enfermedades de la piel, diarreas agudas, cáncer al estómago, cáncer al hígado, cáncer a los huesos, leucemias, deformaciones en los embarazos, disminución en la talla y peso de los recién nacidos, hepatitis de todos los tipos, VIH, etc. Un aspecto preocupante radica en el incremento, por encima del promedio nacional, de los casos de VIH reportados en regiones con población mayoritariamente indígena. Esta situación nos urge a considerar, además del tratamiento médico pertinente, una prevención a través de capacitaciones que aborden el tema de las enfermedades de transmisión sexual entre las adolescentes indígenas. Con este fin tienen que desarrollarse estrategias interculturales que faciliten el abordar estos temas que en muchos pueblos son considerados tabú.

Otro factor que dificulta una atención inmediata a los problemas de salud está referido a la lejanía de los centros de salud de las zonas donde viven las poblaciones indígenas amazónicas. Esta situación combinada con una escasez de medios de transporte o del dinero que se requiere para comprar gasolina y desplazarse más rápidamente en un bote con motor puede significar la pérdida de horas o días para la atención de una emergencia, lo que puede marcar una diferencia entre la vida y la muerte. Ahora bien, si se ha logrado superar este escollo, hay que tener buena fortuna para llegar a un centro de salud debidamente abastecido y equipado con una infraestructura que garantice espacios asépticos para tratar las emergencias o realizar intervenciones quirúrgicas de urgencia.

El personal de salud que se encuentra en la zona no es suficiente, ya que si se realizan campañas de vacunación, registro u otros, los centros se ven mermados del personal idóneo para responder ante las emergencias que les llegan afectando la pronta atención de la mujer indígena, muchas veces referidos a complicaciones en los partos o puerperio. En este mismo sentido, es igualmente importante que se incremente la atención a las mujeres con personal femenino ya que del total de trabajadores de procedencia indígena que atienden en los centros de salud, el 70,3% son hombres (INEI, 2007). Esto supone



una gran dificultad al momento en que se requiere que la mujer sea revisada, tocada o curada por un profesional de la salud si no está su esposo presente ya que en muchos pueblos si no es su marido, nadie tiene el derecho de poder verla desnuda y menos tocarla.

A pesar de la creación de una unidad nacional para la atención con un enfoque intercultural y de respeto a los derechos humanos, aún no se logra garantizar la atención de la mujer indígena en su propia lengua. Además, las mujeres indígenas continúan demandando la existencia de más lugares cercanos adecuados para la atención del parto vertical y la capacitación de parteras y promotoras con el fin de que puedan buscar ayuda a tiempo cuándo están frente a una situación sobre la cual ya no puedan responder. Así mismo, quieren tener la posibilidad de quedarse en los centros de salud con sus enfermos los días en que éstos estén internados y poder contar con espacios habilitados con esta finalidad para garantizar un trato digno al enfermo y sus acompañantes.

Aunque en las poblaciones indígenas amazónicas el método más utilizado para curar las enfermedades continúa siendo el uso de la medicina tradicional derivada de plantas, animales y minerales, existe información muy valiosa al respecto que se está dejando de transmitir o de aprender. En esto incide grandemente la deforestación a la que se ve sometido el monte o a los efectos colaterales del cambio climático que dificultan el poder encontrar, en un radio de proximidad a su comunidad, los recursos para este fin. Por ello, es muy importante el poder contar con investigaciones que recuperen y difundan estos conocimientos así como fomentar las huertas familiares o reforestación de especies medicinales para de esta forma colaborar en la valoración de su cultura, en una mayor autonomía del mercado y en la mejora de la calidad de vida de la población.

Derechos Sexuales y Reproductivos

La salud reproductiva incluye la capacidad de las personas para tener una vida sexual segura y satisfactoria para reproducirse, con la libertad



de decidir cuándo, cómo y con qué frecuencia¹⁶⁸. Dado que en términos generales el ejercicio de la sexualidad femenina es controlada por los hombres, por el padre o por el esposo, la decisión sobre el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de la mujer quedan subordinados ante las decisiones de ellos y los intereses del grupo.

En el caso del derecho a la soltería, éste no se percibe como una opción sino como una consecuencia, por ejemplo, de no haber logrado desarrollar todas las competencias y habilidades requeridas para cumplir con su rol de madre y esposa. Así mismo, la soltería evidenciaría la imposibilidad de una familia de contar con más hijos, parientes o aliados para poder realizar el intercambio para el marido de su hija o hijo. Además, la presencia de una mujer soltera se considera una amenaza permanente para la estabilidad de las parejas ya constituidas por los conflictos que se derivarían si se establecen triángulos amorosos que desestabilizarían la armonía interna. En la actualidad algunas mujeres indígenas invocan el derecho a su soltería no porque no quieran casarse, sino porque quieren evitar ser víctimas de violencia física de parte de su esposo.

La participación de una mujer soltera para la gobernabilidad de sus comunidades, dependiendo del pueblo, se podría ver restringida dado que la palabra de una mujer soltera no tiene la trascendencia e injerencia que alcanza la palabra de una mujer casada, allí donde se exprese. En algunas comunidades donde empieza a considerarse la idea de que una mujer puede optar por ser soltera, se le demanda que tenga descendencia para así garantizar su propia reproducción sin aumentar el trabajo de sus parientes cercanos para abrirle una chacra o acarrearle leños gruesos, etc., así como para que no afecte la seguridad alimentaria de su familia inmediata al constituirse en una boca más que alimentar.

Para los matrimonios, en muchos pueblos aún continúa siendo una prerrogativa de los padres el concertar las uniones de sus hijas. Sin embargo, pueden hacer uso de estrategias validadas para intentar casarse con quien quieren. Por ejemplo, entre los Kandoshi, en caso

¹⁶⁸ CHIRAPAQ. *Incidencia política derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas.* (Lima: 2010) p. 50



de que la entrega no suponga un compromiso ineludible de parte de esa familia, cuando el padre entrega su hija a un hombre y ella no lo quiere por marido, entonces ella no tiene sexo con él durante 2 noches consecutivas. De esta forma, el hombre debe regresar a su casa y queda nula esa entrega. Otra posibilidad es que si a una mujer le gusta un hombre pero su padre no lo aprueba, ellos acuerdan para que el chico vaya a vivir cerca de su comunidad y éste se ofrezca continuamente a ayudar en todo lo que requiera al que pretende sea su futuro suegro y así disponer de una oportunidad para ganárselo y poder ser aceptado como marido para la hija.

Ahora bien, como el gustarse o enamorarse es una realidad humana, en los pueblos indígenas amazónicos la existencia de relaciones pre o extra-matrimoniales son una realidad muy frecuente y por tanto "normada." Tan normada que las consecuencias de ser "pillado tontamente" con un/una amante, acarrearía la obligación de constituir una familia en el caso de ser soltero. Pero si se es casado se puede pagar con la vida, con escarmientos públicos, con denuncia ante las instancias policiales tergiversando el motivo para buscar afectar a quien ha cometido la infidelidad o con un maltrato físico permanente, etc. El amor, como elemento de fundación familiar, está recién tomando protagonismo en los pueblos indígenas amazónicos. Pero ello no basta para la consolidación de este compromiso en sociedades en las que se demanda el servicio de la novia para comprobar la valía de un hombre para satisfacer las necesidades reproductivas de su futura familia. Por otro lado, la figura de la poligamia se mantiene aún en muchos pueblos, pero debido a la falta de recursos que hacen más difícil que el hombre pueda proveer a sus hijos y sus esposas con la alimentación apropiada, esta práctica está quedando aparcada. Además, muchas mujeres no quieren ser entregadas como segunda, tercera o... esposa ya que por más que se intente una equidad al interior de la unidad familiar surgen problemas por una atención afectiva o material desigual por parte del esposo que beneficia más a una de sus esposas y los hijos de ésta en detrimento del resto.

Un aspecto que incide en la prematura entrega de una chica a un esposo radica en la falta de dinero de las familias en aquellas comunidades que están más articuladas a una economía monetizada. Mientras más



pronta sea la entrega de esa hija, mucho antes se disminuirá la presión económica para garantizar la reproducción del resto de la familia en ese hogar.

En muchos pueblos indígenas sigue siendo el hombre quien toma la decisión sobre el número de hijos que se van a tener. La figura de los hijos dentro del matrimonio otorga estabilidad a la pareja constituida, ya que en la carencia de ellos en muchos pueblos estas uniones no se consideran consolidadas y pueden ser disueltas o puede entrar una tercera persona sin que se apliquen las sanciones que normalmente se darían por incurrir en infidelidad. En otros casos, el derecho para decidir si tener o no tener hijos o espaciarlos puede chocar con una estrategia política comunal de disponer de mayor cantidad de población para apropiarse físicamente de su territorio y así poder justificar su uso cuando se está en proceso de titulación o se están usufructuando territorios ancestrales. Aquí el compromiso por garantizar la reproducción del grupo se antepone al derecho individual.

Desde esta perspectiva, el acceso de las mujeres al uso de métodos anticonceptivos pasa también por una decisión masculina y en otras zonas donde son ellas quienes tienen la alternativa de decidir, pueden hacerlo informando previamente a su marido. El problema en el adecuado abastecimiento de métodos anticonceptivos en los pueblos indígenas incide en la confianza que las familias le tienen a los mismos. El Programa de Planificación Familiar tiene una cobertura de 36,3% en los pueblos indígenas amazónicos por lo que en las comunidades donde la demanda de métodos de planificación familiar no está satisfecha se continúan empleando preparados vegetales tradicionales. En otros casos realizan combinaciones con medicamentos como "Mejoral"¹⁶⁹ con limón, pensando que cumple con dicho fin. Debido a que en muchos casos la entrega de métodos se realiza sin un adecuado seguimiento en las comunidades, los problemas que se derivan de la adaptación a ellos, como dolores de cabeza o sangrados, hacen que se les deje de lado de forma unilateral y al hacerlo se corre el riesgo de quedar embarazada, lo que incrementa la idea de que estos métodos no son efectivos y que dañan la salud.

¹⁶⁹ Nombre comercial de un preparado farmacéutico compuesto de Acido Acetilsalicílico y cafeína. N del Ed.



Con relación a la separación de la pareja, ésta se encuentra condicionada a la existencia de muchos factores, para empezar al hecho de tener o no descendencia y al número de hijos que se tienen, el motivo que suscita esta separación, etc. Un hombre puede devolver a su mujer o separarse de ella asumiendo las normas referidas a quién se queda con los hijos. Pero la mujer no puede plantear una separación a su esposo o devolverlo a su familia. Ella tiene que plantear primero a sus padres, padrinos, o suegros su intención de separarse y el motivo de ello. Independientemente de la gravedad de los hechos, éstos intervendrán primero con el fin de aconsejar o intentar detener los abusos que se están cometiendo en la familia de parte del hijo, yerno o ahijado. Así mismo, buscarán disuadir a la mujer de separarse ya que la tendencia será siempre a mantener cohesionada la familia no sólo porque ofrece una garantía de reproducción a los hijos sino también porque al diluirse esa familia se romperían los compromisos de apoyo y disfrute entre parientes y aliados que giran alrededor de la existencia de esa pareja, lo que equivale a una pérdida grande para los parientes involucrados. Además las familias quedarían enemistadas o se podría dar inicio a un circuito de muertes que reclamen vida por vida.

Derecho a la Seguridad de su Persona

En muchos pueblos la violencia física contra la mujer como método “correctivo” o “disuasorio” está aceptado. Y los motivos para emplearlo pueden surcar aspectos subjetivos como no respetar al marido o responderle con cólera o aquellos que tienen que ver con la manera como ella atiende a los miembros de su núcleo familiar. Ahora bien, si en el tema de la violencia familiar a nivel nacional los registros de denuncias no revelan la verdadera dimensión de este problema, intentar un seguimiento en zonas indígenas amazónicas tan dispersas y donde estos temas pueden abordarse tanto desde el derecho consuetudinario como desde el derecho moderno, se hace más complejo el comprender las tendencias y así poder problematizar mejor los aspectos que condicionan estas conductas y las respuestas que se ofrecen desde las instancias resolutorias.



El derecho consuetudinario indígena se reglamenta por pueblos y comunidades, por lo tanto la dimensión de las implicancias de un acto que vulnere la dignidad de las personas varía. Por ejemplo, en algunas comunidades articulan el derecho consuetudinario con el moderno al transferir a la instancia judicial nacional la violación sexual y el aborto, tanto como el mantener relaciones sexuales con una menor de 14 años. Por otro lado, algunos consideran sanciones para el maltrato psicológico a la mujer permitiéndole solicitar la separación del esposo que le realizó dicho maltrato.

Lo que sí es común a los reglamentos son los castigos que se dan por violaciones; en algunos casos con reclusión en el calabozo, multas, rapadas o infringiendo marcas con machete a los violadores. Esto significa que de hecho se censuran estos actos. Sin embargo, los castigos suelen ser benignos ya que puede bastar la promesa de parte del esposo para no repetir el hecho o se puede arreglar la violencia perpetrada con pagos en moneda o bienes a la familia de la mujer, minimizando el daño infringido a su dignidad. En aquellas situaciones donde las mujeres se han visto retenidas en contextos que las violentaban, ellas han hecho uso de estrategias extremas como la huida al monte con su familia, el homicidio o el suicidio para detener los abusos a los que eran sometidas ellas o sus hijos/as.

La ausencia o poca denuncia de actos de violación o incesto, tanto en el derecho consuetudinario como en el derecho nacional, obedece a muchas razones, entre ellas el temor a la venganza o el temor a ser estigmatizadas o a la falta de dinero para demandar castigo desde las instancias policiales. En este tema intervienen muchos factores, por ejemplo, quién es la persona que debe impartir la justicia, ya que si se quiere denunciar a un pariente por violencia sexual, y quien debe deliberar al respecto es otro pariente del mismo, la situación se vuelve más complicada. Además, cuando se quiere denunciar una violación o un incesto en un contexto comunal de pocas familias donde todo el mundo tendrá conocimiento del hecho, más allá de la justicia que se pueda alcanzar, la niña o adolescente que ha sufrido esa violación será rechazada para ser tomada como mujer de otro hombre en el futuro. Estamos hablando de un tema muy delicado y complejo, pero no por ello se debe postergar la urgente necesidad de reflexionar al interior de las



comunidades la mejor manera para resarcir a las mujeres violentadas y evitar que estos actos se cometan a futuro.

En experiencias de otros pueblos indígenas del Ecuador las mujeres de Sucumbios y Cotaccachi han propuesto en sus comunidades la revisión de los reglamentos internos y han consensuado penas de acuerdo a la gravedad de los hechos, constituyendo “La ley del buen trato” o “la ley de la buena convivencia”, experiencias que podrían ser consideradas aquí dada la incidencia que están teniendo para garantizar la seguridad de la mujer.

Ante este panorama de vulneración de la seguridad de su persona se podrían presentar funcionales los Centros de Emergencia Mujer creados con el fin de dar atención integral a las víctimas de violencia familiar y sexual. Sin embargo, la mayoría de estos centros se encuentran en las capitales de provincia y no en las propias comunidades, haciendo más compleja la posibilidad de acceso a la justicia con enfoque intercultural que ella merece. Por eso, desde el año 2006 las mujeres indígenas representadas demandan *“la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena y que su personal de atención conozca la cultura de las diversas zonas andino- amazónicas, teniendo en cuenta el idioma y la cultura de nuestros pueblos”*¹⁷⁰. Este pedido, planteado a los candidatos a la presidencia de la república en dos procesos electorales consecutivos y sustentado desde diversas plataformas, aún no llega a concretarse.

El derecho a participar del gobierno

Dado que el rol de representación ha sido una prerrogativa masculina y se sigue asociando a los varones en exclusividad, las mujeres se han sentido condicionadas a incursionar en él debido a su falta de experiencia. Esto les ha hecho dudar de su aptitud para participar en este campo tanto como de su capacidad de entendimiento y negociación con los agentes políticos foráneos, “con el pretexto de que conocemos poco, limitan nuestra participación, en realidad nosotras tenemos

¹⁷⁰ RIVERA, ZEA. Tarcila. *Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos*. Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú Enlace Continental de Mujeres Indígenas – Región Sudamérica. (Lima: Discurso.2004)



conocimientos diferentes.”¹⁷¹(Servindi, 2009) En los pueblos donde se postula a una mujer como representante muchas veces se requiere de la previa autorización de su marido para ver si está de acuerdo con que ella acepte el cargo que le quieren encomendar.

En la actualidad existen diferentes niveles en la participación de la mujer en el poder, eso varía entre pueblos y comunidades por la historia de la incorporación de la mujer en proyectos de desarrollo, por los roles que ha desempeñado en el comercio, etc. Además, para los hombres ha sido difícil ceder espacio en este ámbito y compartir su poder excusándose en que ellas no saben lo suficiente o simplemente porque no quieren “*ser mandados por mujeres.*” Otro hecho que frena la participación de las mujeres en el gobierno de sus comunidades o en otros ámbitos está relacionado con el hecho de no contar con documentos de identidad, ya que al estar indocumentadas ellas no pueden elegir ni ser elegidas para asumir cargos de representación. Un 12,6% de mujeres indígenas no tiene partida de nacimiento y el 18,1% de las mujeres mayores de 18 años no tiene DNI; eso desde el promedio nacional. Sin embargo al interior de diversos pueblos la brecha aumenta en más del doble porcentual: Urarina 41,3% Asheninka 35,5%, Amarakaeri 33,6%, Chayahuita 32,5% Huambisa 29,7% Aguaruna 29,% Amahuaca 28,2% Capahuana 25,7%. (INEI, 2010, p.239) Para poder gestionar el DNI hay que desplazarse de las comunidades, tener dinero para hacerlo, etc., nuevamente el círculo vicioso, distancias, dinero.... por ello se requieren más campañas que se acerquen a las comunidades y regularicen de esta forma la existencia de estas personas para contar con datos fidedignos en la aplicación de políticas sociales nacionales.

Caminos Emprendidos: Mujeres para sí mismas

Pensarse

Luego de muchos siglos en los que la racionalidad indígena amazónica formó a sus mujeres para pensar y actuar en función del bienestar de sus familias, sus esposos, y sus pueblos ha sido una tarea compleja

171 SERVINDI. (2 de octubre 2009.).Perú: Mujeres Awajún y Wampis elaboran carta a las autoridades sobre sus prioridades.



el lograr la apertura de espacios para la reflexión sobre acciones y decisiones que durante miles de años demostraron ser funcionales para la reproducción de su grupo. En ese sentido, ha sido un paso sumamente importante el que ella se haya permitido la posibilidad de pensarse a sí misma no sólo como actriz del destino de sus pueblos sino también como actriz de su propio destino. Sin embargo, apropiarse de sí misma en una coyuntura de lucha por la supervivencia de sus pueblos hizo difícil que se asumiera de una forma positiva el que ella ahora también quisiera reivindicar sus propios derechos. Esto más que un reto se percibía como un riesgo de confrontación entre las bases y un potencial resquebrajamiento al interior de sus jóvenes organizaciones de representación política en momentos en que más se necesitaba de un frente inquebrantable para posicionarse en la escena política y luchar por recuperar sus derechos robados y vulnerados.

Este principio claro está, no estuvo exento de problemas, sin embargo ellas prosiguieron su camino y aprendieron a deliberar sobre cuál podía ser el mejor momento para demandar ser las protagonista exclusivas o en qué momento diluirse entre las reivindicaciones de sus pueblos. Y una vez más, como a lo largo de toda su historia, ellas están en la escena pero en esta oportunidad ya no desde un perfil bajo o invisibilizadas entre sus hermanos varones, sino reivindicando su participación como cogestora y copartícipe de la vida de sus pueblos. Para ello cuentan con el apoyo y promoción de organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, organismos de desarrollo nacional y principalmente con el apoyo y reconocimiento de sus propias organizaciones locales. *“Recuerdo, que para la participación de las mujeres indígenas en AIDSESEP, se tuvieron que cambiar los estatutos de la organización, porque no se contemplaba su participación.”*¹⁷²La experiencia ha demostrado que este proceso no desarticula la esencia de su mundo sino que afianza la autonomía de sus pueblos.

Empoderarse y Visibilizarse

Estas acciones se han tenido que dar de manera paralela, no hubo tiempo para que primero se empoderara y posteriormente avanzara

172 Antazú, Teresita. Conformación de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú - ONAMIAP. (Lima: Ariboa Editores.2009) pag. 22



hacia su visibilización con paso firme. Ambas cosas eran requeridas de manera simultánea por lo que las mujeres indígenas tuvieron el coraje de asumir el reto de representarse a sí mismas en un contexto comunal donde siempre fue representada y dentro del contexto nacional donde ni siquiera era mencionada. Así mismo, han tenido que superar un sinnúmero de limitantes externos e internos como el no saber leer ni escribir, el no contar con la experiencia de hablar ante público o de no haber participado en ninguna junta directiva, el tener una baja autoestima, el rechazo de las propias mujeres indígenas para ser representadas por otras mujeres. Han tenido que superar las críticas sobre sus habilidades para dirigir, sobre su capacidad para entender en lo que se va a capacitar, por el “abandono” en que dejaban a sus familias por asumir cargos que le correspondían a los hombres. Han tenido que superar la triada: lejanía de sus comunidades, el poder de decisión o control de los hombres sobre las mujeres y la falta de dinero para poder participar en las reuniones o capacitaciones donde eran convocadas. Situaciones que han vivido en carne propia pero que no las hizo retroceder.

Un elemento clave para el empoderamiento de la mujer, fueron las capacitaciones para su promoción, participación y afianzamiento; desde estos espacios conocieron no sólo que ellas tenían derechos sino también pudieron tomar conciencia sobre los aportes del trabajo femenino a la economía familiar y social lo cual, de alguna manera, ayudó a afianzar su autoestima. En este mismo sentido aportaron las capacitaciones sobre nutrición, asociacionismo, gestión, temas jurídicos, autoestima, etc. La sucesión de reuniones entre mujeres de una misma comunidad primero, más tarde entre mujeres de un mismo pueblo, luego entre mujeres de diferentes pueblos en talleres, congresos, convenciones, etc. les ha permitido evidenciar que comparten una problemática común como mujeres indígenas amazónicas y otra problemática específica al interior de sus pueblos y comunidades.

Al proporcionárseles un espacio propio para que ellas procesen la información recibida a su ritmo y con sus dudas, donde podían expresar sus preocupaciones sin ser juzgadas por la manera cómo lo hacían o por la pericia de su lenguaje, así como el poder debatir los temas de acuerdo a sus prioridades ha sido una estrategia poderosa para su



empoderamiento. *“Se ha potenciado la voz de las mujeres que no podían ser escuchadas en las reuniones y con las capacitaciones que han recibido ha mejorado bastante en esta etapa y ha marcado un antes y después de las mujeres.”*¹⁷³

La conformación de los clubes de madres, en un inicio, permitió la visibilidad de las mujeres como segmento poblacional específico susceptible de organizarse y aportar al desarrollo comunal. De igual forma la conformación de Secretarías, Federaciones o Comités de mujeres indígenas para presentar propuestas frente a sus sentidas necesidades las hizo actrices centrales de los procesos tendientes a favorecer la reflexión y el cambio donde lo estimaran necesario.

Su asociacionismo también les ha permitido gestionar con eficacia programas como el Vaso de Leche y Desayunos Escolares, así como la producción conjunta de arroz, maíz duro u otros para la venta al mercado y obtener un dinero que repartían entre ellas.

En un principio el poder al que accedió la mujer, en términos reales, estaba delimitado a dirigir a otras mujeres en asociaciones de mujeres. Además, dado que los clubes de madres se constituyeron desde un inicio como espacios reconocidos y validados por el poder central esto contribuyó a abrirles un espacio dentro del organigrama de poder comunal. En la actualidad existe un incremento de su presencia dentro de cargos directivos comunales, regionales, nacionales e internacionales.

Su constancia, apertura y visión les ha permitido tejer redes sociales a nivel local, nacional, regional e internacional por lo que podemos encontrarlas unidas a través del Taller Permanente de Mujeres Indígenas Amazónicas y Andinas del Perú (TMIAAP) la Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú (OMIAP), el Enlace Continental de Mujeres Indígenas o el Foro Internacional de Mujeres Indígenas, entre otros. Y desde estos lugares ellas también realizan acciones de incidencia y abogacía para la defensa de sus derechos humanos, colectivos, ciudadanos y de género ayudando a

173 SERVINDI. (8 de marzo 2012) Testimonio de Rosilda Nunta. Directora del Programa Mujer Indígena de AIDSESP.



fortalecer las reivindicaciones de sus organizaciones políticas. Por lo que mirando en retrospectiva existe un reconocimiento a su aporte para la continuidad de sus pueblos. *“Hoy con convicción AIDSESEP, puede ver que el empoderamiento de las mujeres indígenas no sólo es un objetivo en sí mismo, sino una condición indispensable para mejorar la vida de toda la sociedad.”*¹⁷⁴

Esta apertura a la ampliación de su perfil de género está significando, por otra parte, que ella realice un doble esfuerzo por mantener conciliados y atendidos tanto su espacio privado como el público donde ahora participa. Entonces, con el fin de evitar que esta participación implique mayores inequidades en la vida de las mujeres sería interesante rescatar un aprendizaje importante del movimiento femenino europeo y que tiene relación con la necesidad de facilitar un doble circuito en la reasignación de roles de género debido a que para garantizar la igualdad de género no solo basta con que la mujer salga hacia el ámbito público sino que también el hombre se incorpore en el espacio privado.

Diferenciarse

Para pensar y abordar las diversas problemática que se derivan de las relaciones de género se podría recurrir a un conjunto de paradigmas Feministas para facilitar el proceso. En el caso de las mujeres indígenas, éstas han considerado su pertenencia étnica para deliberar sus propias reivindicaciones. Reivindicaciones que se circunscriben dentro de un contexto empobrecido y expoliado que está afectando su existencia misma y desde donde perciben y experimentan una desigualdad social en su vida como mujeres.

Esta autonomía de pensamiento las ha alejado del formato del feminismo radical lo cual, en un primer momento, las expuso a críticas sobre la manera cómo lo estaban abordando o qué estaban priorizando. Esta crítica se hizo extensiva a aquellas personas que intentaban también describir a nivel académico la diferencia en la dinámica de las relaciones de género al interior de los pueblos indígenas amazónicos frente a las expresadas en sociedades de corte urbano-occidental. Las

¹⁷⁴ ZAPATA, Daysi. Responsable del Programa mujer indígena de AIDSESEP. Mensaje por el Día de la Mujer Indígena. 8 de setiembre 2012



concepciones individuales en las que hemos sido formadas las mujeres de otras culturas hizo difícil el comprender la injerencia que tiene dentro de sus vidas la perspectiva de reproducción grupal. Así mismo, la falta de divulgación y conocimiento sobre las formas de vida en los pueblos indígenas de la Amazonía peruana dificultó que se percibieran como oportunos los retos que ellas se planteaban y las prioridades que ellas tenían. En este sentido tenemos que recordar cómo en el devenir del movimiento feminista costó reconocer las reivindicaciones específicas que tenían las mujeres negras, las lesbianas, al igual como ha sucedido con las mujeres indígenas amazónicas. Este proceso de diferenciación también las confrontó con la racionalidad de las mujeres indígenas andinas con quienes se habían unido para enfatizar su problemática de género. Sin embargo, su perspectiva de avance las ha hecho mirar más allá de las diferencias superando conflictos y recuperando problemáticas comunes con el fin de defender su identidad de género, su identidad étnica, afirmar y respetar lo diverso.

Quienes hemos tenido la experiencia de haber transitado y vivido en sus territorios y sus realidades podemos dar fe de la dimensión de su esfuerzo, de la dimensión de su valentía, de la dimensión que tiene su presencia en los espacios que ella ha recuperado. Este camino ya no tiene punto de inflexión, porque las mujeres indígenas amazónicas se han mirado con sus propios ojos y están caminando su propio feminismo; uno que va de la mano con sus hermanos indígenas, porque una transformación de ellas sin la transformación de ellos no permitiría un salto cualitativo y ellas lo saben. Han tenido el coraje de salir a la palestra y andar su camino aún con sus ropas burladas, con sus lenguas mancilladas, con las críticas a su feminismo "arcaico".... y han hablado. Ellas tienen que continuar soñando su propio sueño, son indígenas, y sólo desde el poder de su sueño continuarán con el empuje necesario para mantener y transformar lo que deseen....

Referencias bibliográficas

Antazú, T. 2007. *Perú: Discriminación, racismo y exclusión social desde la perspectiva de las mujeres indígenas amazónicas.* En: población indígena:



derechos y participación aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional. Lima: Negociaciones Krismar Srl.

Antazú, T. 2007. *Población Indígena: derechos y participación aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional.* López Fundación Konrad Adenauer. Congreso de la República del Perú. Lima

Ardito, W. 2008. *Situación de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas.* Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008

Belaunde, L.E. 2006. *El Recuerdo de la Luna.* 2006. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Belaunde, L.E. 2011. *La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos.* En: Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina. Lima, julio de 2011.

DERECHO AMBIENTE Y RECURSOS NATURALES. 2010. Hidrocarburos y Amazonía Peruana superposición de derechos u oportunidades para el desarrollo sostenible?. Lima:

Dourojeanni, M.; Brarandiarán, A, et.al. 2009. *Libro Amazonia Peruana en 2021 Explotación de recursos naturales e infraestructuras: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significan para el futuro?* Lima:G y G Impresores.

FORMABIAP. 2003. *Diagnóstico sobre enfoque de Género en pueblos indígenas de la Amazonía Peruana para el desarrollo de un trabajo educativo.* Iquitos.

FORMABIAP - CARE. 2003. *Programa Curricular Diversificado de Educación Primaria Intercultural Bilingüe para el Pueblo Kichwa del Alto Napo.* Iquitos: FORMABIAP.

FORMABIAP. 2004. *Mirando Diferente, Una aproximación intercultural para el análisis de género en poblaciones indígenas de la Amazonía peruana.* Iquitos: Tarea Gráfica Educativa.



FORO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS.2009. *Ampliación del Análisis de la Aplicación de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing 15 en el 2009 y el Impacto de la Crisis Económica en la Vida de las Mujeres Indígenas.*

Gamboa, C.L. 2010. *Hidrocarburos y amazonía peruana: ¿Superposición de derechos u oportunidades para el desarrollo sostenible?* DAR lima.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA.2007. *II censo de comunidades indígenas de la amazonía peruana.* Resultados Definitivos. tomo i y ii. Lima.

INEI-MANUELA RAMOS. 2010.*Brechas de Género Insumos para la Adopción de Medidas para las mujeres.* Lima.

Kudo, I. (2004). *La educación indígena en el Perú. Cuando la oportunidad habla una sola lengua.* Etnicidad, Raza, Género y Educación en América Latina. PREAL.p.115

Olea. C. 2012. *Informe y Recomendaciones sobre los derechos humanos de las mujeres indígenas en el marco de la CEDAW.* Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Paredes, S. 2004. *Invisibles entre sus árboles.* Flora Tristán. Lima:Aliarte Gráfica

Quiroz, M. 2009. *Modelando Arcilla: Objetos Sagrados en nuestras manos. Material para fortalecer el enfoque de género en la formación de formadores y formadoras indígenas amazónicas.* Revista Margen. Edición 56. de diciembre

Rojas, J. 2010. Fondo de Población de las Naciones Unidas Peru-AECID. 2010.*Incidencia Política, derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas. Módulo de fortalecimiento de capacidades.* Lima.

Taller Permanente de Mujeres Indígenas Amazónicas y Andinas del Perú . 2008. *MUJER INDÍGENA: Salud y Derechos* Diagnóstico



Participativo con el Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas. CHIRAPAQ.Lima

TERRA NUOVA. 2008. *Organización y Liderazgo para la Participación.* Programa de Formación y Comunicación sobre los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas amazónicos. Lima:

UNICEF-INEI. 2010. *Estado de la Niñez Indígena en el Perú.* Lima: Luz Azul Gráfica.