



**UNAP**



**FACULTAD DE CIENCIAS BIOLÓGICAS**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS CON MENCIÓN EN ECOLOGÍA Y DESARROLLO**

**TESIS**

**TERRITORIOS INDÍGENAS, GOBERNANZA Y COMUNIDADES NATIVAS  
EN LA AMAZONÍA PERUANA: POSIBILIDADES  
Y LIMITACIONES**

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO EN CIENCIAS  
CON MENCIÓN EN ECOLOGÍA Y DESARROLLO**

**PRESENTADA POR: JOSÉ ALBERTO CARLOS CHIRIF TIRADO**

**ASESOR: BLGO. JOSÉ ÁLVAREZ ALONSO. MGR.**

**IQUITOS, PERÚ**

**2023**



**UNAP**



**FACULTAD DE CIENCIAS BIOLÓGICAS**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS CON MENCIÓN EN ECOLOGÍA Y DESARROLLO**

**TESIS**

**TERRITORIOS INDÍGENAS, GOBERNANZA Y COMUNIDADES NATIVAS  
EN LA AMAZONÍA PERUANA: POSIBILIDADES  
Y LIMITACIONES**

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO EN CIENCIAS  
CON MENCIÓN EN ECOLOGÍA Y DESARROLLO**

**PRESENTADA POR: JOSÉ ALBERTO CARLOS CHIRIF TIRADO**

**ASESOR: BLGO. JOSÉ ÁLVAREZ ALONSO. MGR.**

**IQUITOS, PERÚ**

**2023**



UNAP

Escuela de Postgrado  
"Oficina de Asuntos  
Académicos"



**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS**  
**N°060-2023-OAA-EPG-UNAP**

En Tiquitos, en el auditorio de la Escuela de Postgrado (EPG) de la Universidad Nacional de la Amazonia Peruana (UNAP), a los diecisiete días del mes de mayo de 2023 a horas 10:00 a.m., se dió inicio a la sustentación de la tesis denominada "TERRITORIOS INDÍGENAS, GOBERNANZA Y COMUNIDADES NATIVAS EN LA AMAZONIA PERUANA: POSIBILIDADES Y LIMITACIONES", aprobado con Resolución Directoral N°0585-2023-EPG-UNAP, presentado por el egresado JOSÉ ALBERTO CARLOS CHIRIF TIRADO, para optar el Grado Académico de Maestro en Ciencias con mención en Ecología y Desarrollo, que otorga la UNAP de acuerdo a la Ley Universitaria 30220 y el Estatuto de la UNAP.

El jurado calificador designado mediante Resolución Directoral N°0101-2023-EPG-UNAP, esta conformado por los profesionales siguientes:

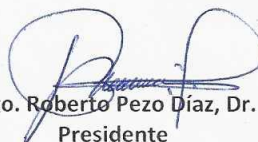
Blgo. Roberto Pezo Díaz, Dr.	(Presidente)
Blgo. Luis Exequiel Campos Baca, Dr.	(Miembro)
Antr. Roxani Rivas Ruiz, Dra.	(Miembro)


Después de haber escuchado la sustentación y luego de formuladas las preguntas, éstas fueron respondidas: satisfactoriamente

Finalizado la evaluación; se invitó al público presente y al sustentante abandonar el recinto; y, luego de una amplia deliberación por parte del jurado, se llegó al resultado siguiente:


La sustentación pública y la tesis han sido: aprobada con calificación Excelente.

A continuación, el Presidente del Jurado da por concluida la sustentación, siendo las 12:35 del diecisiete de mayo de 2023; con lo cual, se le declara al sustentante apto, para recibir el Grado Académico de Maestro en Ciencias con mención en Ecología y Desarrollo.

  
Blgo. Roberto Pezo Díaz, Dr.  
Presidente

  
Blgo. Luis Exequiel Campos Baca, Dr.  
Miembro

  
Antr. Roxani Rivas Ruiz, Dra.  
Miembro

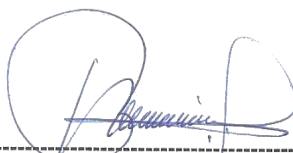
  
Blgo. José Álvarez Alonso, Mgr.  
Asesor

Somos la Universidad licenciada más importante de la Amazonia del Perú rumbo a la acreditación

Calle Los Rosales cuadra 5 s/n, San Juan Bautista, Maynas, Perú  
Teléfono: (5165) 261101 Correo electrónico: [postgrado@unapiquitos.edu.pe](mailto:postgrado@unapiquitos.edu.pe) [www.unapiquitos.edu.pe](http://www.unapiquitos.edu.pe)



**TESIS APROBADA EN SUSTENTACIÓN PÚBLICA EL 17 DE MAYO DEL 2023, EN EL AUDITORIO DE LA ESCUELA DE POSGRADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA AMAZONÍA PERUANA, EN LA CIUDAD DE IQUITOS-PERÚ.**



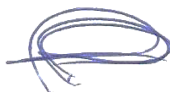
---

**BLGO. ROBERTO PEZO DÍAZ, DR.  
PRESIDENTE**



---

**BLGO. LUIS EXEQUIEL CAMPOS BACA DR.  
MIEMBRO**



---

**ANTR. ROXANI RIVAS RUÍZ, DRA.  
MIEMBRO**



---


**BLGO. JOSÉ ÁLVAREZ ALONSO, MGR.  
ASESOR**

## Result of analysis


File: TESIS RESUMEN JOSE ALBERTO CARLOS CHIRIF TIRADO.docx

### Statistics

**Suspicious on the Internet: 0.92%**

Percentage of text with expressions found on the internet 

**Suspicious confirmed: 0%**

Confirmed the existence of the sentences in the URLs found 

**Analyzed text: 76.6%**

Percentage of text effectively analyzed (short phrases, special characters, broken text are not parsed).

**Analysis success: 29.84%**

Percentage of successful searches, indicates the quality of the analysis, bigger is better.

### Most relevant URLs

URL	Occurrences	Similarity
<a href="http://territorioindigenaygobernanza.com/images/stories/pdf/re...">http://territorioindigenaygobernanza.com/images/stories/pdf/re...</a>	20	-
<a href="http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descubrimiento-del-rio-de-las-amazonas--0/html/0039c0ae-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html">http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descubrimiento-del-rio-de-las-amazonas--0/html/0039c0ae-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html</a>	7	-
<a href="https://www.servindi.org/actualidad/134946">https://www.servindi.org/actualidad/134946</a>	7	-
<a href="https://www.survival.es/matses">https://www.survival.es/matses</a>	6	-
<a href="https://es.wikipedia.org/wiki/Mayoruna">https://es.wikipedia.org/wiki/Mayoruna</a>	6	-
<a href="http://www.activohiphop.com/noticia-tote-king-al-rojo-vivo-498.php">http://www.activohiphop.com/noticia-tote-king-al-rojo-vivo-498.php</a>	6	-

### Analysed text

#### RESUMEN

Las sociedades indígenas amazónicas en el Perú son poco y mal conocidas. La mirada prejuiciada de la sociedad peruana impide la buena comprensión de estas sociedades, a quienes se les niegan sus aportes en los campos del conocimiento y las estrategias de adaptación al medio amazónico. Esto, evidentemente, tiene razones históricas. La presente investigación contribuye al mejor conocimiento de las sociedades indígenas, sus concepciones territoriales y sus sistemas de gobernanza, y, sobre todo, a esclarecer los procesos históricos que han atravesado hasta llegar a conformarse como comunidades nativas. Los objetivos específicos que nos hemos planteado son el conocimiento de sus concepciones y prácticas tradicionales sobre territorio y gobernanza, el análisis de las transformaciones históricas experimentadas por las sociedades indígenas y el examen de las nuevas propuestas territoriales y de gobernanza. El método empleado es descriptivo no experimental y busca establecer relaciones de causa (concepciones y políticas estatales) efecto (resultado de estas políticas). Es una investigación *ex post facto* retrospectiva. Partimos de un marco conceptual que guíe la investigación. El tránsito de las concepciones tradicionales sobre territorio y gobernanza será estudiado mediante el análisis de los procesos de colonización realizados a lo largo de cinco siglos. La información proviene de lecturas especializadas, tanto de textos históricos, como antropológicos; de nuestra propia experiencia a lo largo de más de 50 años de vida profesional; de consultas a colegas y otros especialistas; y de entrevistas semiestructuradas, para el abordaje de las nuevas propuestas sobre territorio y gobernanza, desarrolladas por algunas organizaciones indígenas. Los hallazgos más importantes son las profundas modificaciones experimentadas por las sociedades indígenas, así como su excepcional capacidad de adaptación a los cambios y su vitalidad para analizar el momento presente y plantear alternativas que les permitan responder a los retos del presente.

Palabras claves: territorio, gobernanza, comunidad nativa, Convenio N° 169 de la OIT

A Lucy Trapnell, mi esposa, por sus excelentes observaciones al manuscrito de esta tesis

## **AGRADECIMIENTO**

Al Mag. José Álvarez Alonso, por su invaluable apoyo para el desarrollo de este trabajo.

Al Dr. Roberto Pezo Díaz, por sus acertadas observaciones relacionadas con la metodología de esta tesis.

Al Dr. David Fleck, por generosidad para comunicarme sus conocimientos sobre el pueblo matsés

Al dirigente wampis Shapiom Noningo, por su dedicación para aclararme aspectos fundamentales sobre la organización social de su pueblo

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

### Páginas

Carátula	i
Contracarátula	ii
Acta de sustentación	iii
Jurado	iv
Resultado del informe de similitud	v
Dedicatoria	vi
Agradecimiento	vii
Índice de contenidos	viii
Resumen	x
Abstract	xi
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO</b>	<b>3</b>
1.1. Antecedentes	4
1.2. Bases teóricas	9
<b>CAPÍTULO II: MARCO METODOLÓGICO</b>	<b>19</b>
<b>CAPÍTULO III: RESULTADOS Y DISCUSIÓN</b>	<b>25</b>
<b>CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES FINALES Y RECOMENDACIONES</b>	<b>184</b>
<b>CAPÍTULO V: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>191</b>
<b>ANEXOS:</b>	
1. Legislación indigenista	
2. Guía para las entrevistas	
3. Estatuto del Gobierno Autónomo de la Nación Wampis	



## RESUMEN

Las sociedades indígenas amazónicas en el Perú son poco y mal conocidas. La mirada prejuiciada de la sociedad peruana impide la buena comprensión de ellas, a quienes se les niegan sus aportes en los campos del conocimiento y las estrategias de adaptación al medio amazónico. Esto, evidentemente, tiene razones históricas. La presente investigación contribuye al mejor conocimiento de las sociedades indígenas, sus concepciones territoriales y sus sistemas de gobernanza, y, sobre todo, a esclarecer los procesos históricos que han atravesado hasta llegar a conformarse como comunidades nativas. Los objetivos específicos que nos hemos planteado son el conocimiento de sus concepciones y prácticas tradicionales sobre territorio y gobernanza, el análisis de las transformaciones históricas experimentadas por las sociedades indígenas y el examen de las nuevas propuestas territoriales y de gobernanza. El método empleado es descriptivo no experimental y busca establecer relaciones de causa (concepciones y políticas estatales) efecto (resultado de estas políticas). Es una investigación *ex post facto* retrospectiva. Partimos de un marco conceptual que guíe la investigación. El tránsito de las concepciones tradicionales sobre territorio y gobernanza será estudiado mediante el análisis de los procesos de colonización realizados a lo largo de cinco siglos. La información proviene de lecturas especializadas, tanto de textos históricos, como antropológicos; de nuestra propia experiencia a lo largo de más de 50 años de vida profesional; de consultas a colegas y otros especialistas; y de entrevistas semiestructuradas para el abordaje de las nuevas propuestas sobre territorio y gobernanza, desarrolladas por algunas organizaciones indígenas. Los hallazgos más importantes son las profundas modificaciones experimentadas por las sociedades indígenas, su excepcional capacidad de adaptación a los cambios y su vitalidad para analizar el momento actual y plantear alternativas que les permitan responder a los retos del presente.

**Palabras claves: territorio, gobernanza, comunidad nativa, Convenio N° 169 de la OIT.**

## ABSTRACT

Amazonian indigenous peoples in Peru are not well known. The prejudiced approach of Peruvian society prevents a thorough comprehension of these societies and denies their contributions to different domains of knowledge and their adaptation strategies to the amazon environment. This evidently has historical reasons. This investigation contributes to a better understanding of these societies, their conceptions regarding territory and their governance systems, and above all, to the explanation of the historical processes they have endured until they became native communities. Our specific goals are to explain their conceptions and traditional practices regarding territory and governance, the analysis of the historical transformations experimented by indigenous societies and the examination of new territorial and governance proposals. We have used a descriptive non-experimental methodology that tries to establish the causal relations (conceptions and state policies) and effects (result of these policies). It is an *expost facto* retrospective research. We start by presenting the theoretical background that guides the research. We shall study the transit between the traditional conceptions about territory and governance through the analysis of the colonization processes, which have occurred during the last five centuries. We have gathered the information from historical and anthropological studies; our own experience of more than 50 years of professional practice; conversations with colleagues and other specialists and semistructured interviews regarding the new proposals about territory and governance, developed by some indigenous organizations. The most important findings are the profound modifications experimented by indigenous societies, as well as their exceptional capacity to adapt to change and their vitality to analyse the present moment and design alternatives that will allow them to respond to the challenges which they confront.

**Keywords:** territory, governance, native community, ILO Convention169.

## INTRODUCCIÓN

La génesis, características y evolución de las comunidades nativas no han sido debidamente estudiadas, así como tampoco sus mecanismos de gobernanza. Se piensa que son instituciones ancestrales, cuando en realidad ellas son consecuencia de sucesivos procesos de colonización y de la acción de diversos agentes foráneos. (Chirif y García, 2007, pp. 148-170.) Las reflexiones más importantes sobre gobernanza indígena han sido realizadas por el abogado Pedro García Hierro<sup>1</sup>, en algunos casos en colaboración con otros autores (Chirif y García, 2007; García y Surralles, 2009). No obstante, el tema no ha sido abordado en su especificidad o ha quedado limitado a la cuestión del manejo de recursos naturales, muchas veces sobre fórmulas impuestas desde la administración pública o las de Organizaciones no Gubernamentales.

Analizar esta realidad es importante no solo porque afecta directamente el bienestar de las comunidades indígenas (cuya economía depende del buen estado de conservación del medio ambiente), sino porque también compromete directamente el presente de la región, dado que un considerable porcentaje de la población rural amazónica radica en comunidades nativas y campesinas-riberañas. Según la información disponible, las primeras suman 2274 considerando las inscritas (1469) y las que no lo están (805); de las inscritas, 1271 han sido también tituladas. La población total de ellas suma alrededor de 500 000 personas. Por su parte, las comunidades campesinas-riberañas han sido estimadas en 2400 y albergan también medio millón de personas. (IBC, 2012, pp. 11-12, 35.) Como lo han señalado diversos autores (Gasché y Vela, 2010; Stock, 1981; Chirif, 2003), estas últimas son en muchos aspectos (por sus patrones sociales y productivos) similares a las primeras,

---

<sup>1</sup> Gobernanza territorial y pueblos indígenas.  
http:radio.iwgia.orgarchivosPedroGarciaHierro.pdf  
2013. Gobernanza y pueblos indígenas En *Orientaciones*. IWGIA.  
/https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Gobernanza%20y%20pueblos%  
20indigenas.pdf

ya que están constituidas por personas de origen indígena que se han visto obligadas a esconder su identidad a causa de presiones racistas. Sin embargo, en las últimas décadas muchas de ellas han retomado la identidad de sus ancestros, ciertamente readaptada a las condiciones de los tiempos actuales.

Comprender la génesis y los procesos de las comunidades nativas permitirá establecer mecanismos inteligentes para el diálogo entre ellas y con los gestores de las políticas regionales, y con otros actores, como los agentes de mercado, por ejemplo.

Este trabajo proporcionará elementos para reflexionar sobre los temas de territorio y gobernanza indígenas. El análisis se basará en estudios realizados por otros investigadores y por nosotros mismos. La intención es analizar bajo esta óptica, las propuestas que están impulsando algunas organizaciones indígenas para recuperar, como pueblos, no como comunidades, el control sobre sus territorios ancestrales. En el capítulo III, Resultados y Discusión, se analizarán, primero, las concepciones tradicionales sobre uno y otra, así como los cambios que se han producido en la ocupación del territorio por parte de los indígenas y en su gestión a lo largo de la Colonia y la República. Luego, se presentarán un acápite sobre la comunidad Matsés, que comprende la totalidad de los asentamientos de este pueblo indígena y constituye lo más cercano a un territorio integral como el que proponen actualmente algunas organizaciones indígenas. Por último, se presentará la propuesta de creación del territorio del pueblo Wampis, que incluye una iniciativa de gobierno autónomo.

## CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO

La Amazonía peruana ha sido considerada por los diferentes gobiernos como un espacio vacío, a causa de su baja densidad poblacional. Esta no ha sido casual, sino consecuencia de la estrategia adaptativa de los pueblos indígenas para organizar su vida y aprovechar de manera eficiente los beneficios de una región de suelos pobres y recursos forestales (incluyendo la fauna silvestre) dispersos y con escaso número de individuos por unidad de superficie.

No obstante, ha existido otro factor que ha condicionado la visión de imaginar a la Amazonía como región despoblada, y es el hecho —comprobado históricamente— de no haberse considerado a los indígenas como seres humanos. Es efecto, durante los primeros años de la Conquista, se puso en tela de juicio la condición humana de los indígenas. Se cuestionaba sobre si ellos tenían o no alma. A pesar del triunfo del padre Bartolomé de Las Casas (ver Brión, 1945), quien afirmaba la humanidad de ellos, la otra visión, la que la negaba, ha permanecido latente en el subconsciente social, aflorando con disfraces discursivos para presentarlos como salvajes (es decir, en una condición similar a la de los animales), pero con la ventaja de ser “susceptible de ser humanizados” mediante un proceso de “civilización” que ha implicado no solo la conversión a la fe cristiana, sino la disciplina y el trabajo impulsados por misioneros y colonizadores. Sobre el tema ver también Jiménez de la Espada (1877). Esta visión justificó la reducción de los indígenas en poblados para ser evangelizados y su sometimiento a los designios de los misioneros y, posteriormente, a los planes del Estado y a los intereses de patrones que los explotaron como mano de obra extractora de gomas silvestres, de madera y de otros productos del monte.

Esta concepción de la Amazonía como región vacía y además plena de riquezas, entre las cuales, durante un buen tiempo, se destacó, sobre todo —de manera equivocada— la fertilidad de sus suelos, ha sido la que ha guiado su ocupación (colonización), proceso que ha alterado aún más las concepciones y prácticas territoriales y de gobernanza de los pueblos

indígenas, y ha privado a muchos de ellos de sus territorios y recursos naturales.

El presente estudio trata sobre las comunidades nativas que son el resultado de alteraciones históricas que comenzaron en la época colonial, como lo atestiguan documentos de ese periodo. El propósito de este trabajo es construir un marco teórico basado en los dos ejes centrales de la visión territorial: el espacio físico y la gestión de este. Es decir, el territorio y su gobernanza. Se parte de trabajos anteriores que han abordado estos temas. No obstante, como el sujeto principal de los derechos de territorio y gobernanza son los pueblos indígenas, que es también una entidad relativamente nueva en el discurso nacional e internacional, es preciso definir qué se entenderá como tales en este estudio.

### **1.1. Antecedentes**

Los estudios que abordan la temática de las comunidades nativas han sido realizados por equipos encabezado por Varese (1970) y Chirif (1974). Luego están los trabajos realizados por Barclay y Santos (1980), Barclay (1989), Chirif y García (2007) y Chirif (2017). Como se ve, en su mayoría se trata de trabajos antiguos.

La primera mención que se hace de las comunidades nativas data de 1970 (Varese *et al*, 1970), en el *Estudio sondeo de seis comunidades aguarunas del Alto Marañón*, ejecutado por la “División de Comunidades Nativas de la Selva”, del Ministerio de Agricultura. El año de su ejecución es uno después de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y cuatro antes de la Ley de Comunidades Nativas.

Dicho trabajo fue realizado a pedido de la Oficina de Coordinación y Evaluación de la Colonización Militar (Ocecomil) que, desde el año 1964, en coordinación con el Ministerio de Agricultura, ejecutaba planes de colonización en zonas de fronteras, con la finalidad de crear las llamadas “fronteras vivas”. El contexto en el Alto Marañón, zona habitada por aguarunas y huambisas (hoy awajun y wampis) era de

tensiones fronterizas con el Ecuador, por indefinición de los límites internacionales en la Cordillera del Cóndor.

Ese estudio menciona a las comunidades como “modernas puesto que son de constitución reciente y tienen un patrón de asentamiento nucleado” (Varese *et al*, 1970, pp. 15-16) y alude a los dos factores que han definido su constitución. El primero es la intervención del Ministerio de Educación Pública que, a raíz de un convenio suscrito con el Instituto Lingüístico de Verano a inicios de la década de 1950, comenzó a formar maestros en ciclos cortos anuales (enero-marzo) en las instalaciones del ILV en Yarinacocha (Pucallpa), para que luego trabajen en sus comunidades como profesores bilingües. Señala ese trabajo: “La presencia de la escuela ha servido y sirve como polo de atracción de la población” (Ibíd.: p. 16). Si bien en algunos casos, aclara el estudio, existieron presiones para que la población se concentrara, en otros la sola presencia de la escuela generó su agrupación. Posteriormente, el proceso de concentración estará también motivado por el interés de la población de exigir otros servicios al Estado.

El otro factor que determinó la concentración demográfica de la población indígena del Alto Marañón, según señala el mencionado estudio, ha sido las carreteras. El proyecto de colonización militar que se impulsaba en la zona estaba apoyado por la construcción de carreteras que unían el Alto Marañón, por la ruta de Bagua, con Chiclayo, en la costa norte. Miles de colonos de las zonas deprimidas de Cajamarca y Piura llegaron a territorio de los pueblos Awajun y Wampis, y comenzaron a disputarles sus tierras. Según el estudio, los indígenas sopesaron tres posibilidades para defender sus tierras: 1, reclamar la creación de “reservas” de acuerdo a lo dispuesto en un decreto del Estado (más adelante se vuelve sobre el tema); 2, convertirse ellos mismos en colonos, a fin de lograr que el Estado les otorgase una parcela individual; y 3, apartarse de la zona de influencia de la colonización para remontarse a zonas alejadas. La mayoría optó por la primera solución, mientras que la segunda fue elegida por

apenas veinte personas. Sobre la tercera, el estudio no proporciona información. (Ibíd.: 16).

El aquel entonces existía 160 comunidades, de las cuales 105 contaban con escuelas, 53 “bilingües” y el resto asesoradas por los misioneros jesuitas. Un total de 200 maestros (146 de los cuales eran awajun) atendían a 2200 alumnos. (Ibíd.: 61.)

Un diagnóstico realizado en la selva central (Chirif *et al*, 1974) apenas unos meses antes de la promulgación de la primera ley de comunidades nativas, que comprendió un total de 170 asentamientos indígenas, determinó que 123 de ellos (72,3%) contaba con escuelas que, en unos casos, estaban apoyadas por el ILV y, en otros, por misioneros católicos. En algunas de las cuencas estudiadas, casi todos los sentamientos contaban con escuelas, mientras que en otras el porcentaje de ellas es muy bajo. Los casos extremos estuvieron representados por el Urubamba, donde 96% de las comunidades encuestadas tenía escuela, y el Ene, donde ese porcentaje era de tan solo 39%. (Chirif *et al* 1974.) La totalidad de estos sentamientos se constituyó como comunidades nativas al aprobarse la ley.

Barclay y Santos (1980, pp. 47-64) analizan el proceso de formación de comunidades yaneshas (en aquel tiempo conocidas como amueshas), en las provincias de Chanchamayo y Oxapampa. Ellos identificaron que en ese entonces los pobladores indígenas disponían de cuatro modalidades legales para acceder a la tierra: condominio, lotización, reserva y, desde 1974 con la aprobación de la ley, comunidad nativa. El condominio se basaba en acuerdos entre misioneros e indígenas. Los primeros gestionaban títulos de tierras a nombre de los segundos, ya que estos no estaban legamente reconocidos. El modelo generó problemas porque no pocas veces los misioneros intentaron quedarse como propietarios exclusivos de las tierras.



La lotización se produjo en la zona donde la empresa británica Peruvian Corporation había obtenido del Estado, en 1891, una concesión de medio millón de hectáreas. Puesto que las tierras comenzaban a ser invalidas por colonos andinos, la empresa procedió a lotizar parte de ellas para entregarlas a la población ashaninka y yanesha que habitaba allí. Si bien la cesión era gratuita, los pobladores debían pagar los trabajos de mensura. Esto, señalan Barclay y Santos, para la empresa tenía el doble beneficio de proteger sus propias tierras y de consolidar en el entorno fuerza laboral para trabajar sus cultivos de café y el mantenimiento de los caminos internos de su latifundio.

Las reservas fueron un modelo de protección de tierras de los indígenas que se basó en el Decreto Supremo N° 03 de 1957, que disponía reservar diez hectáreas por cada mayor de 5 años que habitara en un asentamiento indígena, con un límite de tolerancia de hasta el 20% de exceso. Durante su vigencia, entre 1957 y 1974, se entregaron 114 reservas en diferentes zonas de la Amazonía peruana. La protección de las reservas era relativa, ya que estas no solo no les reconocían a los indígenas la propiedad de las tierras, sino que tampoco les garantizaba el uso exclusivo de los bosques en las zonas demarcada.

Estas tres primeras modalidades de acceso legal a la tierra de los indígenas amazónicos, que tuvieron como común denominador el reconocimiento colectivo de tierras, están en la base de la formación de las comunidades nativas. Al aprobarse la ley que amparaba sus derechos en 1974, los pobladores que habían accedido a tierras mediante alguna de esas modalidades, fueron conformadas como comunidades y sus tierras garantizadas colectivamente.

La cuarta modalidad a la que se refieren Barclay y Santos se consolidó a partir de 1974, con la promulgación de la primera ley de comunidades nativas. Esta norma constituyó un avance significativo frente a las anteriores modalidades, porque incorporó las garantías constitucionales que desde 1920 regían para las comunidades

indígenas andinas y costeñas: imprescriptibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad.

El de Barclay y Santos es un trabajo pionero importante, en la medida que traza el rumbo de los procesos históricos y sociales que determinaron el surgimiento de colectividades indígenas amazónicas, más tarde denominadas comunidades nativas. No obstante, se puede cuestionar algunas de sus interpretaciones. Por ejemplo, cuando los autores señalan que las titulaciones de las comunidades "...se ubican en un proceso de largo alcance en el cual marcan un hito importante, pero del que son de alguna manera parte constitutiva: el desmembramiento de las unidades territoriales étnicas" (Barclay y Santos, 1980: 64). El asunto es que el desmembramiento y la dislocación de los pueblos indígenas son procesos que comenzaron con la Conquista y la evangelización durante la Colonia, y que continuaron durante la República con la expansión capitalista, representada por iniciativas agropecuarias, pero, sobre todo, por las industrias extractivas y los programas de colonización impulsados por diferentes gobiernos. La ley de 1974 encontró una realidad de territorios indígenas fragmentados y de pueblos expulsados de sus zonas tradicionales por el embate de la colonización y de traslados que convenían a los intereses de caucheros y extractores.

El trabajo de Chirif y García (2007, pp. 159-170) intenta esclarecer los procesos seguidos por las sociedades indígenas durante la época republicana. Ellos califican como reducciones a los procesos de concentración de población indígena en espacios pequeños por acción de diversos agentes: misioneros, colonos andinos y el propio Estado, este último a través de dos estrategias: promoción de las colonizaciones dirigidas, en especial durante los dos gobiernos del presidente Belaunde (1963-1968 y 1980-1985), apoyadas por la construcción de carreteras; y expansión del sistema de escuelas, a raíz del convenio que suscribió con el ILV en la década de 1950 para formar maestros. El papel de las colonizaciones, carreteras y las escuelas

también ha sido mencionado por Varese en su trabajo, para indicar su importancia en la concentración poblacional que dio lugar a la creación de comunidades nativas. Pero Chirif y García también se refieren a otro actor central en la concentración de población indígena: los patrones que establecieron fundos y requerían mano de obra cautiva para trabajarlos. Este tema es abordado en particular por Chirif en dos trabajos, uno de 2003, que analiza la situación de las comunidades asentados en el entorno de la Reserva Nacional Pacaya Samiria que tienen su origen en los fundos; y otro de 2017 que versa sobre lo mismo, pero referido a las comunidades de la cuenca el Ampiyacu.

## **1.2. Bases teóricas**

Si bien las comunidades nativas son una creación jurídica de la ley de 1974, que luego fue reemplazada por la de 1975, aún vigente, su conformación como entidades sociales es anterior y responde a lo que en este trabajo se ha calificado como “reducciones”. Aunque este concepto se emplea generalmente para referirse a las concentraciones misionales realizadas durante la Colonia con la finalidad de evangelizar a la población indígena, en este trabajo se define con una mayor amplitud, a fin de caracterizar también otros procesos de centralización demográfica, como los ejercidos por el avance de colonos, por los patrones en su necesidad de disponer de mano de obra, por las escuelas que requieren contar con alumnos de manera estable y por las carreteras que ofrecen la ilusión de mejoras económicas a los pobladores indígenas, mediante la venta de sus productos y la adquisición de bienes.

La ley de comunidades nativas ha sido objeto de numerosas críticas, algunas, por parte de personas contrarias al reconocimiento de derechos a los indígenas, pero otras también por gente que sí los apoya. En este caso, sin embargo, las críticas parecen no tomar en cuenta la realidad existente al momento de darse la ley y de aplicarla.

Una de estas críticas se centra en el haber considerado como sujeto de derecho a la comunidad, es decir, al grupo local, y no a la entidad mayor, el pueblo indígena del cual las comunidades son parte. ¿Por qué no se reconocieron los derechos territoriales por pueblo, en vez de hacerlo por comunidad?

Las razones que explican esto han sido fundamentalmente dos. La primera tiene que ver con las condiciones del contexto. Centrando el análisis solo en los procesos que se han dado desde el establecimiento de la República, hay que decir que la reducción de los territorios indígenas comenzó apenas dos décadas después de la declaración de la Independencia. A mediados del siglo XIX, el Estado comenzó a promover la inmigración de europeos, a quienes se les ofreció tierras en la Amazonia para que se asentaran y generaran riqueza. Aunque esta iniciativa no tuvo el éxito esperado por los gobiernos que la promovieron, la colonización comenzó a incrementarse a fines de la segunda mitad del siglo XIX. Pero los inmigrantes ya no fueron europeos, sino indígenas andinos que habían sido desposeídos de sus tierras en las zonas altas de los Andes, por acción de terratenientes y de empresas mineras que diversificaron sus actividades económicas, instalando fundos ganaderos.

Los inmigrantes andinos, en oleadas que fueron en aumento, comenzaron a asentarse en los territorios de los indígenas amazónico, quienes se vieron “reducidos” a pequeños espacios, a islas rodeadas de colonos. Cuando se inició la Reforma Agraria, en 1969, los inmigrantes andinos ocupaban vastas zonas de la Amazonía, en especial, en las partes altas de esta región, como las provincias de La Merced y Satipo (Junín), Oxapampa (Pasco) y La Convención (Cusco). Para entender mejor lo que sucedió hay que señalar que la migración, que al inicio fue un proceso espontáneo, se convirtió en política de Estado a partir de la década de 1940, cuando el presidente Manuel Prado lanzó programas de colonización dirigida,

lo que respondía a su interés de no afectar las propiedades de los grandes latifundistas mediante un proceso de reforma agraria. Como ya se ha mencionado, el más ferviente impulsor de la colonización fue el presidente Fernando Belaunde, a lo largo de sus dos gobiernos.

Esta explicación sirve para entender el estado en que se encontraban los territorios que ancestralmente habían pertenecido a los indígenas amazónicos cuando se promulgo la ley de 1974, en especial, de aquellos que habitaban en las partes altas de la Amazonia. Pero también en muchas zonas de las partes bajas de la cuenca, se habían llevado a cabo procesos de concentración poblacional debidos a la acción de patrones que congregaron población en torno a sus fundos, con la finalidad de aprovechar su mano de obra. Los patrones, aunque de una manera diferente, cumplieron el mismo papel de “reducir” a los indígenas amazónicos que el que habían jugado los colonos andinos en la parte alta.

En estas condiciones de fragmentación territorial no era razonable pensar que el Estado debió haber reconocido territorios indígenas y no comunidades aisladas.

Pero otra razón que explica por qué se tomó la alternativa de las comunidades es porque el concepto de territorio indígena, así como el de pueblo indígena, no habían sido definidos en el momento en que se elaboró la ley de comunidades nativas. No solo el Perú sino tampoco ninguno de los países amazónicos manejaba estos conceptos en aquel tiempo. La definición de pueblo indígena hecha por Martínez Cobo (ver más adelante) es de fines de la década de 1980, y también de esa época es el Convenio N° 169 de la OIT, que toma estos conceptos y los desarrolla como derechos.

Otro tema central de la presente tesis es el territorio integral, que se ha convertido en los últimos años en una demanda de varias organizaciones indígenas. El adjetivo *integral* en este caso es sustantivo a la propuesta, ya que incluye el reconocimiento de

derechos no solo sobre la totalidad del espacio habitado y poseído por un pueblo indígena, sino también el control real sobre las decisiones necesarias para gobernarlo. El tema es por demás controversial, ya que el reconocimiento de este derecho implicaría que el Estado ceda prerrogativas a organizaciones indígenas que afirman sus derechos ancestrales sobre su territorio y autogobierno. Es decir, se trata de una demanda que implica pensar la democracia en otros términos que los actuales, no como una apariencia formal expresada en las elecciones sino como una práctica real de construcción de equidad.

Pero más allá de los problemas que existen para que un Estado, de por sí autoritario, reconozca a los pueblos indígenas como sujeto de derechos, existen otras dificultades sobre las que esta tesis quiere llamar la atención.

La primera de esas dificultades es la diferencia entre la concepción tradicional indígena del territorio y los territorios que hoy se podrían constituir, teniendo en cuenta los cambios que se han producido tanto en los espacios físicos habitados por los pueblos indígenas como en las estrategias de gestión de estos. Dentro de esa concepción, el territorio es la parte del Universo ocupada socialmente por un pueblo indígena, es decir, por una unidad social constituida por personas que se reconocen como descendientes de una misma tradición cultural por hablar una misma lengua, compartir un origen común y normas de conducta y mantener relaciones de reciprocidad. Sin embargo, a veces ese mismo espacio puede estar ocupado por pueblos diferentes.

En la tradición indígenas, la ocupación del espacio se definía por la presencia social del pueblo y no por cuestiones de carácter legal. De esta manera, los límites del territorio de un pueblo han sido de carácter social, pudiéndose estos expandir en ciertas etapas y contraer en otras. Es decir, los territorios no han tenido límites físicos fijos ni fronteras demarcadas con hitos. La presencia social no solo se expresa por los asentamientos humanos sino también por el sello

cultural que la gente imprime sobre el paisaje, al dar nombres a los ríos, cerros y demás elementos del ambiente, y al tejer historias sobre este que recuerdan hechos que allí acontecieron.

La mayor o menor densidad demográfica de los asentamientos estaba determinada por las posibilidades del medio ambiente. La gobernanza era ejercida por personas que compartían características fundamentales. Una de estas características era la igualdad de sus pobladores, entre los cuales no existían diferencias por el hecho de que unos poseyeran más que otros. Todos los individuos disponían de acceso al conocimiento para fabricar los instrumentos para producir y vivir, y podían disponer de los bienes materiales de los cuales obtener lo necesario para vivir: suelos para cultivar, bosque para cazar y recolectar, y aguas para pescar; en suma, disponer de todo lo que la naturaleza les ofrecía para alimentarse, vestirse, fabricar utensilios, cobijarse y mantener su salud.

El tejido social estaba constituido por relaciones de reciprocidad, que implicaban el intercambio de bienes, en especial carne de animales de monte, y servicios, mano de obra para talar el bosque e instalar una chacra o para construir una vivienda. La reciprocidad, que articulaba círculos de intercambio compuestos por parientes y afines, era un sistema inteligente que aseguraba la disponibilidad de alimentos (como la carne de monte, cuya obtención está sujeta al azar) y daba cohesión a grupos humanos que vivían en unidades pequeñas y aisladas entre sí.

Estas características han sido modificadas a lo largo de la República. Las colonizaciones han fragmentado los territorios indígenas y obligado a sus integrantes a concentrarse en espacios pequeños rodeados por inmigrantes o a vivir bajo el mandato de patronos. Ahora los asentamientos no se definen por las posibilidades del medio ambiente sino por imperativos que no tienen que ver con este, como son el acceso a servicios (en especial, la escuela y, a veces, puestos

de salud) y la cercanía a las carreteras). La concentración ha tenido impactos sobre el medio ambiente, que ha sido sobreexplotado por el aumento de la densidad poblacional, y sobre el tejido social. Todo nuevo modelo de asentamiento debe implicar el desarrollo de nuevas respuestas sociales y de estrategia de económicas, pero esto no ha ocurrido en las comunidades indígenas. Las estructuras comunales, con asambleas y autoridades, no se han enraizado en sociedades extremadamente libres, acostumbradas a organizar su vida sobre la base de relaciones de parentesco y la reciprocidad.

La economía de mercado y la dependencia de la gente respecto a bien manufacturados ha contribuido, por su parte, a romper el sistema tradicional de reciprocidad que, además de permitir la circulación de bienes de producción interna y de mano de obra, ha actuado siempre como elemento ordenador de la vida de las sociedades indígenas. En efecto, los bienes de mercado no entran en los circuitos de reciprocidad y la presencia de dinero hace que la gente ya no recurra a la mano de obra de su grupo, sino que la contrate.

Lo planteado hasta el momento debe servir para entender que territorio indígena es hoy un concepto que debe construirse a partir de una realidad diferente a la que existía hace un siglo o más. La fragmentación actual de sus territorios es un reto inmenso frente al cual los pueblos indígenas deben buscar respuestas creativas. En algunos casos, la desintegración territorial es tan grande que no será posible recomponer el espacio como territorio. Por ejemplo, en la cuenca del Perené y en las zonas de Satipo y Villa Rica. En otros casos esa recomposición sí será posible, pero considerando que dentro del espacio reclamado como territorio integral existen nuevos actores: colonos, asentamientos urbanos, instalaciones petroleras y otros. Los territorios, además de espacios sociales, deberán ser espacios legales, con límites demarcados y cuidados. La gestión territorial, que antes era ejercida por la propia población que manejaba normas de reciprocidad, que además de las personas incluían a los



seres de la naturaleza (las “madres” de especies animales y de flora, y de ambiente naturales: cochas, colpas y otros), ahora deberá generar instancias centrales de gobierno que han sido ajenas a las sociedades indígenas.

En resumen, territorio integral en la actualidad constituye un concepto nuevo que cada pueblo indígena que aspire a él deberá construir a partir del estudio y la reflexión profunda de su propia realidad, que se encuentra influida por una colonización que comenzó hace varios siglos y que ha impactado sobre su medio ambiente y sobre sus estructuras sociales. La realidad actual impone buscar soluciones novedosas adaptadas a cada contexto. Nada más errado que considerar que territorio es un concepto ya formado y manejado por los pueblos indígenas, y que solo requiere de un proceso de legalización por parte del Estado.

Limitar el tema de los territorios a aspectos legales impide ver los verdaderos problemas. Es asumir un punto de partida equivocado que desconoce las transformaciones que han experimentado las sociedades indígenas durante los últimos siglos. De lo que se trata es de lograr nuevos acuerdos de convivencia para normar la gestión territorial y las relaciones entre las personas. Esto no tiene que ver con leyes sino con procesos sociales que permitan, desde la reflexión, realizar planteamientos sólidos que miren hacia el futuro.

El aporte de esta tesis es discutir en detalle conceptos y realidades como comunidad nativa, territorio indígena y gobernanza, analizando sus posibilidades y limitaciones para la construcción de un nuevo marco conceptual y de derechos de los pueblos indígenas.

### **1.3. Definición de conceptos básicos**

## **Pueblo indígena**

El concepto de pueblo indígena está definido en documentos internacionales suscritos por los Estados y aceptados por las organizaciones indígenas del mundo entero. José Martínez Cobo, quien fuera Relator Especial de la ONU para asuntos indígenas, define así los rasgos que caracterizan a un pueblo indígena:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades precoloniales anteriores a la invasión, se desarrollaron en sus territorios y se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales<sup>2</sup>”.

## **Comunidad nativa**

El Decreto Ley N° 20653, de 1974, definió de esta manera a las comunidades Nativas.

“Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Cejas de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso” (Art. 7°).

---

<sup>2</sup> [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop\\_data\\_background\\_es.htm](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm)

Este DL fue reemplazado en 1978 por otro (DL N° 22175), aún vigente, que ha mantenido la misma definición de comunidad nativa. La definición que hace la ley es tan amplia que puede comprender un solo asentamiento indígena o varios de ellos, como es el caso de la comunidad Matsés, que comprende la totalidad de asentamientos de este pueblo.

### **Territorio**

Chirif, García, y Smith (1991, p. 27-28) definen así el territorio:

“Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento; el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio permitiéndole desarrollar sus elementos nacionales esencial y por cuya defensa o reivindicación estará dispuesto a derramar su sangre cada miembro de ese pueblo, antes que soportar la vergüenza de tener que mirarse en los ojos de su pueblo despojado” (Chirif, García, y Smith, 1991, p. 27-28).

### **Gobernanza**

El abogado Pedro García Hierro, el intelectual que más ha aportado a la reflexión sobre el tema de la gobernanza territorial indígena en el Perú, junto con el antropólogo Alex Surralles aportan la siguiente definición:

“La gobernanza territorial expresa una situación en la cual una población se identifica con un territorio y, en base a una institucionalidad legitimada

por esa población, gobierna sus asuntos internos y externos de acuerdo con esa apropiación territorial. Se trata de la reconstrucción, actualización o determinación de las formas de gobernarse específicas de una sociedad sobre la base de una institucionalidad y una jurisdicción propia; es decir, no inducida o impuesta desde fuera o desde arriba, sino esencialmente autodeterminada” (García y Surralles, 2009, p. 5).

### **Reciprocidad**

Sistema de intercambio diferido de bienes (en especial, carne de monte) y servicios (trabajo para talar el monte y establecer una chacra o construir una casa), que se realiza al interior de círculos de personas vinculadas por lazos de parentesco o alianza. Se diferencia del trueque en la medida que el dador no recibe de inmediato un bien equivalente al que ha entregado, sino que asegura un compromiso del receptor para compartir en el futuro. Es el mecanismo central de las sociedades indígenas amazónicas para construir y fortalecer el tejido social. El sistema de reciprocidad y las prescripciones que ordenan las relaciones de un grupo humano entre sí y de este con la naturaleza es severamente vigilado por mecanismos de control social que, en casos de incumplimiento, actúan mediante habladurías y pueden llegar incluso a aislar por completo a una persona del circuito de intercambio mutuo.

## **CAPÍTULO II: MARCO METODOLÓGICO**

### **2.1. Tipo y diseño de la investigación**

La presente es una investigación cualitativa. El método es descriptivo no experimental y buscará establecer relaciones de causa (concepciones y políticas estatales) – efecto (resultados de estas políticas respecto a los fines esperados). Se trata de una investigación ex post facto retrospectiva.

La investigación ha partido de la elaboración del marco conceptual que debe guiar su desarrollo. En este se definen los conceptos básicos que servirán para el desarrollo de la investigación: pueblo indígena, territorio, comunidad nativa y gobernanza. El concepto de pueblo indígena es moderno. Los conceptos de territorio y gobernanza, por el contrario, son antiguos y han sido construidos por cada sociedad indígena a partir de su manera de entender su hábitat y de aplicar las normas de convivencias que rigen las relaciones entre los seres humanos y las de ellos y su entorno natural, habitado también por seres no humanos con derechos que deben ser respetados. Por último, el concepto de comunidad nativa fue definido por primera vez en la ley sobre la materia de 1974 y retomado en 1978, por la ley que reemplazó a la anterior y que aún está vigente.

El tránsito de las concepciones tradicionales acerca de territorio y gobernanza es estudiado mediante el análisis de los procesos de colonización que se han llevado a cabo en la región amazónica y que han afectado a las sociedades indígenas. Es indispensable recurrir a la historia para estudiar este tema, dado que la colonización del hábitat de las sociedades indígenas y de la mente de sus pobladores es un proceso que comenzó con las misiones religiosas en el siglo XVII y que luego continuó en el XIX y XX con la imposición del modelo extractivo y la expansión del sistema de escuelas.

El análisis del impacto de la colonización sobre los territorios indígenas es analizado a partir de la legislación que, después de su aprobación en 1974, ha impulsado sucesivos recortes de los derechos indígenas.

Una de las propuestas alternativas para superar el modelo de comunidad nativa aislada es impulsar la del territorio integral, bajo formas de gobernanza definidas por las propias organizaciones indígenas. Este tema es estudiado mediante la revisión crítica de los planteamientos realizados por los gestores de la primera propuesta de este tipo: el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW).

El funcionamiento de una iniciativa *sui géneris*, que rompe el esquema de comunidades aisladas, como es el caso de los Matsés, es estudiado mediante la revisión de documentos (que en verdad son escasos) y principalmente de una entrevista a un profesional que vive en la cuenca del Yaquerana.

En la parte final, ofreceremos conclusiones que resuman el estado de la cuestión, destacando los avances logrados en el campo de las relaciones de las nuevas propuestas de territorio integral, que incluyen su gobernanza, así como las dificultades que enfrentan.

## **2.2. Población y muestra**

Como se ha señalado, la presente es una investigación cualitativa y no cuantitativa, razón por la cual no es dable realizar muestras que tengan valor estadístico. La investigación tiene que ver con procesos históricos y sociales por los que han atravesado las sociedades indígenas desde la Colonia (etapa para la cual se cuenta con muchas fuentes bibliográficas), hasta la actualidad. Se han seleccionado casos emblemáticos que den cuenta de dichos procesos.

En el presente estudio se busca establecer relaciones entre las concepciones sobre territorio y gobernanza y las prácticas que se desprenden de ellas. Para abordar las mencionadas concepciones tradicionales, se parte de los modelos implícitos en los relatos de creación

del mundo y las normas de actuación que derivan de ellos, que rigen las relaciones entre los seres humanos y el medio en que habitan. Se analizarán los impactos que las políticas estatales han tenido en la reconfiguración de las sociedades indígenas y en la aparición de la nueva institución llamada comunidad nativa. En la parte final de este estudio, se revisarán iniciativas que buscan superar el modelo de comunidad aislada mediante el desarrollo de propuestas de territorio integral bajo gobernanza indígena. Son analizadas de manera crítica, a fin de determinar los problemas que enfrentan y sus logros.

A lo largo del trabajo se presentan casos representativos de diversas situaciones. Por ejemplo, comunidades asentadas en zonas de fuerte colonización y otras en zonas sometidas a procesos extractivos dramáticos, contrastándolas con otras donde esos procesos son menos intensos; o comunidades en zonas de gran fragmentación territorial, donde probablemente sea muy difícil, sino imposible, recomponer territorios indígenas.

### **2.3. Técnicas e instrumentos**

Parte de los datos necesarios para elaborar este estudio provienen de la experiencia del autor, adquirida a lo largo de 50 años de vida profesional, en su trabajo sobre cuestiones vinculadas con el tema de esta investigación.

La recolección de datos se basa igualmente en la lectura de diversos documentos especializados (libros, artículos, informes y otros), sobre de los temas abordados en este estudio, que han sido fichados y empleados en la redacción del estudio. Adicionalmente, se ha recogido nueva información mediante consultas a especialistas, en especial antropólogos con vasto conocimiento de la organización y funcionamiento de sociedades indígenas amazónicas, acerca de temas la conceptualización y gestión de los territorios por parte de las

sociedades indígenas. El contenido de las consultas se registra como “comunicación especial”.

Por último, se han aplicado entrevistas semiestructuradas para temas específicos.

#### **2.4. Procedimientos de recolección de datos**

La información ha sido recogida mediante lecturas de libros y artículos especializados y su respectivo fichado.

Se han realizado entrevistas semiestructuradas porque, a diferencia de las estructuradas, que solo admiten respuestas afirmativas o negativas sobre las materias interrogadas, permiten desarrollar temas, de una manera más compleja e integral, mediante la conversación entre las partes intervinientes: el entrevistador y el entrevistado. La finalidad ha sido obtener información cualitativa sobre los temas, así como los conocimientos, las reflexiones y las dudas del entrevistador y del entrevistado respecto al tema. Ambas partes se enriquecen en este diálogo y se obligan a pensar y abrir interrogantes sobre cuestiones que antes no habían sido planteadas. En este proceso de reflexión conjunta han surgido nuevos enfoques que han beneficiado la investigación.

Las entrevistas semiestructuradas han requerido la cuidadosa preparación de un guion que ha partido de la definición del tema central de la entrevista y de los pasos previos que se deben seguir para llegar al meollo de la cuestión. Esto ha dado pie a la definición de los asuntos que debían abordarse y, a su vez, a la formulación de preguntas específicas pertinentes para cada uno de ellos.

La presente investigación incluye dos entrevistas realizadas mediante el empleo de la grabadora. La primera de ellas al Dr. David Fleck, lingüista y biólogo —y antropólogo por su práctica—, que ha realizado valiosas investigaciones con el pueblo matsés durante más de una década. La entrevista tiene como finalidad conocer las concepciones tradicionales



de dicho pueblo sobre territorio y sus prácticas de gobernanza, y determinar cómo estas funcionan en la actualidad. En esta situación concurren, por un lado, una experiencia única de un territorio que incluye todos los asentamientos del pueblo matsés, que es gestionado con relativa autonomía por sus órganos de gobierno; con la presencia de factores externos que impactan las tradiciones y prácticas culturales del pueblo, como son la religión evangélica, las escuelas estatales y la creciente articulación de la población con el mercado. En ese contexto están además presentes, como elementos generadores de tensiones internas, empresas extractivas (de hidrocarburos y forestales) interesadas en incursionar en ese territorio y comerciantes que promueven la explotación de los recursos con fines mercantiles.

La otra entrevista es al dirigente Wampis Shapiom Noningo, psicólogo de profesión, quien es uno de los pilares de la propuesta de territorio autónomo del pueblo Wampis. La entrevista tiene por finalidad conocer y analizar críticamente los fundamentos de dicha propuesta, y presentar los avances que han logrado sus promotores, así como las dificultades que enfrenta la iniciativa.

En el Anexo 2 de la presente tesis incluimos no solo los temas específicos abordados en estas entrevistas, sino también las principales preguntas formuladas a cada una de las personas mencionadas.

## **2.5. Técnicas de procesamiento y análisis de los datos**

El proceso de análisis de la información recogida mediante la lectura de libros especializados comenzó con la sistematización de los datos y la reflexión sobre ellos, lo que abrió al autor nuevos conocimientos e interrogantes que lo llevaron a buscar otros textos para resolver las dudas y tratar de profundizar determinados temas. Durante esa etapa, se revisaron y sistematizaron las fichas de información elaboradas durante el proceso de recojo de información.

A lo largo del análisis se ha tenido en cuenta el marco teórico, donde se presenta los principales conceptos manejados en el trabajo y se traza la línea expositiva del informe. Al abordar el tema de territorio, con fines comparativos, se exponen las propuestas que sobre esta materia se están desarrollando en otros países de la cuenca amazónica, como Ecuador, Colombia y Brasil.

Las dos entrevistas incluidas en el presente trabajo, luego de ser transcritas y sometidas a una cuidadosa revisión para detectar contradicciones e inconsistencia en los planteamientos o vacíos en los contenidos, dieron paso a la realización de entrevistas complementarias. Por último, los textos transcritos fueron enviados a los entrevistados para su revisión y observaciones.

## **2.6. Aspectos éticos**

El análisis de los procesos que llevan a la conformación de las comunidades y que dan cuenta de su evolución a lo largo de cerca de cinco décadas se basa en información objetiva y comprobable. Gran parte de la información proviene de fuentes secundarias, es decir, de documentos ya publicados (artículos, libros y otros) que han pasado por su propio proceso de validación.

Las entrevistas nuevas o antiguas en las que se basa este estudio han sido siempre realizadas con autorización de las personas consultadas. Las transcripciones de las entrevistas han sido entregadas a los entrevistados y con ellos se ha trabajado las versiones finales, a lo largo de un proceso de preguntas y respuestas que han dado origen a sucesivas correcciones y precisiones de los textos finales.

## CAPÍTULO III: RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En el presente capítulo se abordan los temas de territorio indígena, gobernanza indígena y los cambios ocurridos que afectado, tanto al territorio como la gobernanza indígena a lo largo de los últimos cinco siglos; y luego, mediante entrevistas, se presentará el caso de la comunidad Matsés, experiencia única en el Perú, en la medida que esta abarca la totalidad de los asentamientos de ese pueblo indígena; y la propuesta de territorio autónomo el pueblo Wampis. El primer tema será abordado principalmente a través de la presentación y análisis de relatos indígenas que dan cuenta de la aparición del Universo y de su poblamiento por los seres humanos. El segundo, dará cuenta de las diferentes maneras de ejercer la gobernanza por los pueblos indígenas, teniendo como base los dos grandes hábitats en que se han asentado: el ribereño y e interfluvial. El tercer tema abordará los cambios que han experimentado los pueblos indígenas amazónicos desde la Colonia hasta la actualidad, teniendo en cuenta, de manera central, los que han experimentados a raíz de las alteraciones de sus estrategias de asentamiento y adaptación al medio ambiente y su inserción en la economía extractivo mercantilista.

### 3.1. Territorio indígena

El *Diccionario de la lengua española*, actualizado a 2021, da las siguientes acepciones acerca de territorio:

1. m. Porción de la superficie terrestre perteneciente a una nación, región, provincia, etc.
2. m. terreno (campo o esfera de acción).
3. m. Circuito o término que comprende una jurisdicción, un cometido oficial u otra función análoga.
4. m. Terreno o lugar concreto, como una cueva, un árbol o un hormiguero, donde vive un determinado animal, a un grupo de animales relacionados por vínculos de familia, y que es defendido frente a la invasión de otros congéneres.

Por su parte, el *Diccionario Espasa Calpe* enfatiza la característica de jurisdicción del territorio, pero señala su condición de delimitada. Señala: “Parte de la superficie terrestre delimitada geográfica, administrativa o políticamente: *territorio acotado*. Término que comprende una jurisdicción administrativa: territorio provincial”. Consigna otras acepciones similares al del Diccionario de la Real Academia.

Sobre esta base se ensaya una caracterización de los atributos de un territorio. Cuando la palabra territorio evoca el ámbito físico de un país determinado, se espera que este tenga los siguientes atributos:

- a. Superficie delimitada, es decir, superficie que tiene un comienzo y un final determinado por marcas, que pueden ser físicas (hitos y también accidentes geográficos) o coordenadas trazadas en un mapa. Estas marcas configuran una frontera física en la que termina el territorio de una entidad física, por ejemplo, un país, y comienza la de otra.
- b. Se trata de una superficie conocida no solo por sus confines sino por sus características internas: accidentes geográficos, recursos naturales y asentamientos poblacionales.
- c. Constituye un espacio que es gestionado por un gobierno central. En el caso de los países, esta estructura administrativa es el Estado.

¿Tuvieron los pueblos indígenas amazónicos algo parecido a esto? ¿Son aplicables estos atributos a sus territorios? ¿Tuvieron un territorio con límites precisos y con una administración centralizada? La respuesta es no, porque esta concepción de territorio corresponde a la de una organización estatal y los pueblos indígenas amazónicos no tuvieron estructura estatal, con gobierno centralizado que administrara el territorio y dictara leyes y normas de aplicación general y cumplimiento obligatorio. Esta visión de territorio, en cambio, sí es válida para el caso de los Incas o los Aztecas, que sí se organizaron a través de un Estado central. Durante su vigencia, ellos controlaron y administraron un territorio específico, que siempre buscaron ampliar mediante la conquista de regiones habitadas por pueblos vecinos. Al ser sometidos, esos pueblos pasaron a formar parte de la estructura del

Estado (Inca o Azteca), y fueron obligados a cumplir las normas impuestas a todos los moradores de esas jurisdicciones.

Ha contribuido al desarrollo del tema de territorios indígenas un trabajo de consultoría encomendado por OXFAN América y realizado por Pedro García Hierro y Alberto Chirif, a lo largo de 1988. El objetivo era recoger las experiencias de quince proyectos de defensa de tierras y recursos en Bolivia, Brasil, Ecuador y Perú. Sobre la base de esta experiencia, los mencionados consultores, a quienes se sumó más tarde el antropólogo Richard Ch. Smith, elaboraron y publicaron el libro titulado *El Indígena y su territorio*, en 1991.

De ese trabajo extraeremos ahora los rasgos principales que definen el territorio, que fueron perfilados a partir de las experiencias aprendidas mediante la mencionada consultoría de 1988. Se define al territorio como una “realidad milenaria de relación de los pueblos indígenas y su hábitat natural”. Para explicar mejor la naturaleza de esta relación, los autores señalan: “Los territorios y los pueblos indígenas se pertenecen”. Citan las palabras del líder awajún Damián Tibijam, quien sufriera pena de cárcel por luchar por su territorio: “Estos son los montes y los ríos que permiten vivir a mi pueblo; esta es la herencia que hemos venido recibiendo de nuestros abuelos y voy a derramar mi sangre antes de pasar la vergüenza de mirar los ojos de nuestros hijos cuando la hayamos perdido” (Chirif, García y Smith, 1991, p. 26).

Es claro entonces que la noción de territorio tiene una connotación diferente a la de tierra, ya que incluye elementos del paisaje tan importantes como los montes y los ríos y sus recursos que, dentro de la concepción agrarista de la legislación peruana, están excluidos de los títulos comunales de propiedad por ser considerados “patrimonio de la Nación”<sup>3</sup>. El líder asháninka Juaneco

---

<sup>3</sup> En el Perú, se suelen confundir los conceptos de Nación con Estado. (Y ciertamente de Estado con gobierno, y de este con partido; y podemos seguir: de partido con caudillo, con lo cual llegamos al enunciado de Luis XIV: “El Estado soy yo”.) Es decir, se emplean esos conceptos como si se tratara de lo mismo, cuando el primero incluye al conjunto de ciudadanos de un territorio, y al patrimonio natural, cultural y espiritual del territorio que ellos ocupan; mientras que el Estado es la estructura de gobierno establecida para dirigir un país y administrar los bienes de la Nación en función del bien común. Entonces el Estado es el administrador del patrimonio de la Nación, pero no su dueño.

agregó elementos similares a los antes señalados cuando se refirió a que no es solo la gente la que necesita del territorio: “¿Y los monos y los venados no necesitan nada?”.

La expresión de Damián Tibijam remarca el carácter transgeneracional del territorio al decir que ellos lo han recibido de sus abuelos y que tendrán vergüenza en caso de perderlo y no poder legarlo a sus hijos. La visión del líder Juaneco bien puede ser calificada de ecológica, en tanto que establece que el territorio es el hábitat en el cual coexisten los seres humanos con los animales. Es interesante destacar que mientras las definiciones de los citados diccionarios establecen como diferentes el territorio de los humanos y el de los animales, la visión indígena los conceptúa como uno solo.

Otros líderes se refirieron al territorio como el “espacio para desarrollar nuestros elementos nacionales esenciales” (Ampam Karakras, shuar de Ecuador), o como un ámbito de libertad que la colonización ha ido recortando paulatinamente.

Producto de estas y otras visiones recogidas de diversos líderes indígenas, los autores del libro referido ensayaron la siguiente definición de territorio:

“Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento; el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio permitiéndole desarrollar sus elementos nacionales esenciales y por cuya defensa o reivindicación estará dispuesto a derramar su sangre cada miembro de ese pueblo, antes que soportar la

vergüenza de tener que mirarse en los ojos de su pueblo despojado” (Chirif, García y Smith, 1991, pp. 27-28).

De entonces a la fecha ha habido notables avances en el campo del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, no en la legislación estrictamente nacional, pero sí en el internacional. Al mismo tiempo, también ha habido alarmantes retrocesos, como se verá más adelante.

Para intentar precisar el significado de territorio para los pueblos indígenas, se explorarán sus relatos míticos de creación del Universo y de construcción de los conocimientos, habilidades, creencias y valores que hacen posible la convivencia de las personas en un espacio determinado.

### **Territorio y Universo**

Los relatos míticos de los pueblos indígenas son a veces explícitos respecto a la aparición del Universo y de la Tierra en la que habitan diversas sociedades relacionadas entre sí de diferentes maneras, a veces opuestas, como el intercambio o guerra. Esos territorios están también poblados por animales y plantas, y por seres espirituales que los protegen llamados “madres” o “dueños”. En muchos casos, la creación del Universo es más un acto de ordenamiento del caos preexistente que de aparición de una realidad nueva. Podemos trazar una coincidencia con la tradición cristiana, según la cual Dios creó el Universo poniendo orden donde reinaba la confusión. Así, las aguas se separaron de la tierra y la noche se diferenció del día. Ahí ubica a la pareja primordial y más adelante a diferentes sociedades. El Universo pasa por avatares de destrucción causados por diluvios, que a veces son de agua y otras de fuego, como en el caso de los Harakmbut (Gray, 2003, I, p. 59-64). Señala Mercier (1979, p. 363) que los Kichwa del Napo llaman “juicios” a los cataclismos cósmicos que destruyen cada cierto tiempo la Tierra que, según dicho pueblo, tienen diferentes causas: diluvios, incendios, oscurecimiento del planeta, sequías, terremotos, invasión de pumas y otras (Ibíd., pp. 159-63, 165-68, 277-278).

La creación del Universo es un proceso que se realiza durante etapas sucesivas en las que se irán constituyendo las maneras de actuar de un pueblo sobre la realidad y los comportamientos sociales que definirán su identidad. En este proceso, el mundo y sus habitantes se irán poco a poco pareciendo cada vez más a la realidad actualmente conocida.

En las páginas siguientes se presentarán versiones abreviadas de la creación, según diferentes pueblos indígenas. De ellas, se extraerán los elementos a distintivos que permitan entender cuál es la concepción sobre la Tierra y el territorio de dichos pueblos. Algunos de los relatos ponen mayor énfasis en la aparición del Universo, mientras que otros le dan prioridad a los hechos culturales que define las características de una sociedad específica.

### **La Tierra apareció de la caída de un árbol**

Para el pueblo Yagua, de acuerdo al relato recogido por Chaumeil (1984), la tierra apareció después de la caída de una lupuna.

“En el comienzo, antes del nacimiento de la tierra, esta tierra de acá, nuestros más lejanos ancestros habitaban otra tierra, al pie de un árbol gigante, allá abajo, más allá de la “boca del agua” (estuario del Amazonas), y todo florecía sin trabajo. No había sino que inclinarse para comer”.

La tierra actual de los Yagua, *Mëkándi*, tomó la forma que tiene en la actualidad del árbol gigante de lupuna caído. Al regarse el agua contenida en su tronco, alimentó el Amazonas. Los contornos de este y de las ramas configuraron entonces los meandros del río; el follaje diseñó los confines de la tierra y su dosel delimitó el extremo de “arriba”. No obstante ser esta tierra un calco de la de los ancestros es diferente: mientras esta última se agranda hacia el infinito, esta, en cambio, conserva curvas que la limitan. Río abajo empieza la tierra de la gente y río arriba, en el límite occidental donde el sol se acuesta, se extiende el espacio de los blancos. En el medio corre el gran



río (nawa) que constituye el eje central del mundo, la gran vía por la cual la gente se repartió por la tierra.

Los mellizos míticos, héroes creadores de la cultura yagua, decidieron entonces crear la gente para poblar la tierra. Para esto moldearon sustancias suaves que luego animaron mediante el soplo y el golpe repetido de bastón. Con el tiempo, los cuerpos de los hombres se hicieron duros, así como la tierra se afirmó mediante el pisoteo repetido.

Los hombres aparecieron en un orden. Primero fueron los brasileños, a quienes los Yaguas llaman “los negros”, que nacieron de las astillas que saltaron cuando cayó el árbol. Luego los mellizos golpearon un montón de inmundicias con un bastón y surgieron los yaguas (*nihamwo*, en su autodenominación). Modelados en arcilla fueron apareciendo otros pueblos: Los mellizos engendraron luego otras tribus, modelando estatuas de arcilla que ellos acuñaron con varios golpes: aparecieron los Ticuna, Cocama, Jebero, Shipibo, Matsés y otros.

### **La Tierra tiene forma de seno para los Bora.**

No siempre lo más importante es el relato de cómo aparece la Tierra sino cómo esta se constituye como espacio cultural del pueblo que la habita. Este aspecto queda claro en el mito bora sobre la creación del Universo, según lo cuenta Manuel Mibeco (Formabiap/Aidesepp, 2000, pp. 103-106). Al principio, señala el relato, todo era agua y ahí moraban espíritus malos. El Creador entonces hizo aparecer la Tierra con forma de seno de mujer, y de su pezón salieron los alimentos, la yuca brava y la dulce, los frutos comestibles y el tabaco y la coca. Del tallo del tabaco moldeó los huesos de su hijo, el primer hombre, de sus hojas hizo su piel y de la masa de la yuca formó su cara. Cuando este quiso tener mujer, el Creador le dijo que ralle yuca buena<sup>4</sup> y

---

<sup>4</sup> Los Bora, Huitoto y Ocaina distinguen tres grandes categorías de yuca: la brava o venenosa, la buena o de comer (que es la que conocemos en la ciudad) y la dulce, de raíz suculenta (también venenosa, pero de menor contenido de ácido prúsico que la primera) que solo sirve para preparar una bebida muy apreciada por ellos. Dentro de cada una de esas categorías distinguen, a su vez, diferentes variedades de yuca. (Ver Chirif, 2013, pp. 13-14.)

ponga la masa en una olla de barro tapada con hojas de plátano. Así nació la primera mujer y de ella se fue multiplicando la gente que llegó a ser tanta que el Creador tuvo que darle a la Tierra forma de una plancha redonda de sal del monte<sup>5</sup>.

Cuando el Creador vio que su hijo envejecía, le dijo que alargara la Tierra en forma de boa y le dio a él y a su mujer el poder para seguir multiplicándose, diciéndoles que siempre deberían seguir comunicándose con él, “dándole lo que él nos da para que nos proteja”.

Así, la Tierra se fue así creando y ordenando. Pero como el hijo del Creador no tenía donde dormir pensó armar un tambo con materiales del monte, pero este no resistía el calor. El Creador le dijo que tomara cuatro horquillas del palo de yuca y las prendiese sobre el suelo, que sobre ellas pusiese una viga y que luego buscara palos más largos. Les dio sus venas, que las llamaría tamshi, para amarrar los palos, y hojas de irapay o caraná para techar las viviendas. Para enseñarles a tejer las hojas envió a los chinchilejos verdes. Cuando la maloca estuvo lista, el Creador les dijo: “La Maloca será mi retrato, te va a cuidar de la lluvia, del sol y será el lugar donde alguna vez vas a criar a tus hijos y donde me vas a ofrecer de lo que te doy (yuca, tabaco, coca)”. Por esto la maloca representa al Creador.

Luego el Creador les dio el manguaré macho, que fue primero un hijo suyo que él moldeó de almidón de yuca y al que dio vida soplando tabaco. Sin embargo, por una falta de su hermana se convirtió en semen y después en árbol palo de rosa. Mandó entonces a cortar el árbol con cuidado para no matar a su hijo y con fuego de su corazón vació su interior para que anuncie los preparativos de las fiestas en la maloca. A su hija la transformó luego en árbol, y de su madera hizo el manguaré hembra para ser su acompañante.

---

<sup>5</sup> Los Bora, Huitoto y Ocaina prepara sal vegetal mediante un laborioso proceso que emplea como insumos las cenizas de ciertas palmeras (entre ellas el palmiche, de la familia *Arecaceae*) y helechos. Se utiliza de manera exclusiva para sazonar el tabaco y no tiene finalidad culinaria.

## **Al principio era la nada**

En el principio, dicen los Huitoto (Preuss, 1994): “Era la nada, no había cosa alguna. Allí el Padre palpaba lo imaginario, lo misterioso. No había nada. ¿Qué cosa habría? Naainuema, el Padre, ‘el que es la nada’, en estado de trance, se concentró, buscaba dentro de sí mismo”. No había árboles. El Padre rodeado de la nada la controló con ayuda de un hilo soñado y de su aliento. Reinaba el vacío. El Padre examinaba el fondo de ese vacío y buscaba aquello que es nuestra vida. En su estado de trance obtuvo las sustancias mágicas con las cuales sujetó el fondo de la nada. Tomó posesión de ella y una vez controlada creó el agua transformando la saliva de su boca. “Luego se sentó en esta parte del universo, que es nuestra tierra, para crear el cielo: tomó una parte de esta tierra y con ella se formó el cielo azul y las nubes blancas”. Allí, al pie del cielo, el Padre Rafuema (“el dueño de la palabra”, “el que enseña las buenas costumbres”) buscaba dentro de sí mismo y creó la historia de nuestra existencia y los preceptos para nuestra vida sobre la tierra.

Entonces surgió la selva y la tierra inmensa. Nacieron los árboles y bejucos en ese instante, y la palma de aguaje para que la gente tuviera qué beber. Dieron frutos gracias a la saliva del Padre.

Creó al grillo, al mono choro, al machín blanco que rompe los frutos silvestres y a la sachavaca que los recoge del suelo. Creó los pecaríes, la punchana y el majás para que comieran las frutas de la selva. Creó al venado colorado y al gris y al oso hormiguero amarillo. Creó a todos los animales.

En el cielo creó al águila que se come los monos choros, a los pajaritos, al tucán, a la lora frente amarilla y al guacamayo; a todas las aves, a la panguana de monte, al paujil negro y al colorado, al trompetero, al gallinazo y al gavilán pollero. Creó al pájaro carpintero y a los demás pájaros; a la garza, al gallinazo, a la golondrina y al chirriclés; al loro, al guacamayo azul, al pájaro kuikuyo, a la paloma y a la torcaza.

Creo a todas las aves. Creó a la avispa que cortó la cola que la gente llevaba en un principio. Y así nos convertimos en seres humanos. Pero se cansó de tanto cortar, y a partir de ese momento los hombres que aún tenían cola se transformaron en monos choros.

### **Nugkui enseña a cultivar a los Awajún**

El mito de Nugkui, personaje femenino que enseña a las mujeres awajún el arte de cultivar, está también en la tradición de otros pueblos del tronco Jíbaro, como el Wampis y el Achuar (Descola, 1988). La presente versión es tomada Berlin (1979, pp. 15-26).

Al comienzo de los tiempos la gente no tenía plantas cultivables, y como tenía mucha hambre comía los brotes del árbol de palo balsa y las hojas de plantas silvestres. Un día, una mujer se encontró con Nugkui, un espíritu muy poderoso, que lavaba yucas en una quebrada en compañía de su hija. Cuando la mujer le pidió yuca, Nugkui le dijo que fuese con la niña que ella le proporcionaría los alimentos que necesitaba. En efecto, la niña le dio fértiles chacras donde crecían yucas, plátanos de varios tipos, sachapapa, camote y muchas otras plantas cultivables. Prepararon masato para beber por mucho tiempo.

Un día que la hija de Nugkui había quedado sola en una casa con un muchacho necio, este le pidió conjurar tigres y demonios. A pesar de que ella le dijo que una vez que los invocara ellos no desaparecerían, él insistió. Entonces aparecieron los demonios. El muchacho asustado le pidió a la niña que los desapareciera, pero ellos permanecieron. En su desesperación arrojó cenizas a los ojos de la niña y esta se puso a llorar. En ese momento desaparecieron las plantas cultivables y se transformaron en silvestres. La niña se escondió dentro de una caña de bambú.

Cuando la madre del muchacho regresó, abrió el bambú con su machete y le pidió a la niña que saliera e hiciera volver a la tierra la yuca, los camotes, los plátanos y todas las plantas. Las plantas brotaron nuevamente, pero

deformadas, pequeñas, descoloridas y en pequeña cantidad. Y así se quedaron para siempre<sup>6</sup>.

### **La historia escrita en el paisaje**

El antropólogo Fernando Santos ha escrito un texto acerca de cómo el pueblo Yanesha escribe la historia en el paisaje, indicando que recientemente muchos autores han destacado la importancia del paisaje como otro medio de conservar y transmitir memoria histórica. (Santos, 2004, p.189) Esta “escritura” es también es una manera de conferir identidad cultural propia al paisaje territorial. El interés de Santos en el tema surgió a raíz de un viaje a pie para visitar comunidades yanesha ubicadas tanto en la parte alta como en la baja de la cuenca del Palcazu. En esa ocasión, su acompañante yanesha realizó asociaciones entre diferentes lugares o elementos del paisaje con acontecimientos acaecidos en un tiempo pasado, fuesen estos de carácter histórico o mítico.

Un extenso relato mítico ilustra las marcas sobre la tierra que constituyen el territorio yanesha. Escribe Santos: “Antes de que naciera [Yompor] Ror y su hermana Arrorr, los cielos estaban gobernado por Yompor Rret, una divinidad solar maléfica. En aquel tiempo, las mujeres no parían hijos sino lagartijas, monos y madera podrida. El nacimiento prodigioso de Ror y Arrorr inauguró una nueva era de nacimientos de niños normales y de orden biológico; su ascensión a los cielos y la derrota de la divinidad solar anterior inauguraron la era histórica actual. (Santos, 2004, p. 191.) En sus andanzas por los ríos Palcazu-Cacazú y Chorobaba-Huamcabamba hacia el lugar desde el cual sus hermanos y hermanas debían ascender al cielo, Yompor Ror, empleando sus

---

<sup>6</sup> El trabajo de Berlin es de carácter etnobotánico y, por tanto, analiza el significado de este relato desde esta perspectiva. Él señala que el mito expresa el sistema clasificatorio de los Awajún al establecer la relación entre plantas cultivables y sus parientes silvestres. En su trabajo, él establece veintidós pares de plantas relacionadas de esta manera, entre las cuales la principal es la yuca. Del total, indica que “dieciocho pares representan especies pares o familias botánicas idénticas. En seis de los dieciocho pares, la transformación ocurre entre miembros de un mismo género botánico” (Berlin, 1979, p. 18). No es objetivo del este trabajo discutir cuestiones etnobotánicas. Sin embargo, es importante destacar los hallazgos de Berlin porque ponen en evidencia que los “mitos” no son simples construcciones retóricas sino una forma de expresar conocimientos de manera metafórica.

poderes, va transformando en piedras o en animales y plantas a espíritus poderosos que eran las formas primordiales de las plantas y de los animales actuales, y de los ancestros de los actuales yanasha, todos los cuales, en ese tiempo, tenían forma humana. Del descuartizamiento de su esposa, en castigo por haberle sido infiel, y de la dispersión de sus miembros en todas las direcciones crecieron los arbustos de coca que actualmente los Yanasha consumen. A dos kilómetros del puente de Paucartambo, en Matano, se encontró con Oneñet quien intentó huir. Enfurecido Yompor lo convirtió en señor de los actuales demonios oneñet. Continuó así y se encontró con Quer, la forma humana de una especie de loro, al que convirtió en el ave que hoy conocemos, y la quebrada donde se hallaba fue bautizada como Queroso, “quebrada del loro”.

Río arriba, por el río Santa Cruz, afluente del Paucartambo, encontró a Cherom y lo convirtió en una pequeña golondrina. Hoy la quebrada se llama Cheromaso, “quebrada de la golondrina”. Y continuó transformando. A uno que no quiso darle chamairo<sup>7</sup> y pescado, lo convirtió en una gran piedra blanca en el lugar llamado Matarpen. Hizo lo mismo con otro que se negó a entregarle su loro en el sitio llamado Mesapata.

Río abajo por el Chorobamba, Yompor Ror encontró dos hombres que se llevaban todos los seres acuáticos que él había creado. Colaban el agua con un tamiz para capturar los peces, incluso los más pequeños. Su codicia enfureció a Yompor y los transformó en piedras que hoy todavía se pueden ver en el río. A otro que se llevaba a los hombres hacia el otro lado de la cordillera de Yanachaga, lo acusó de querer vaciar de gente la tierra que él había creado, y lo llamo Opana (de *opan*, mudo) y el hombre enmudeció. Esa quebrada se llama hoy Opanmaso.

Cuando por fin Yompor Ror llegó al lugar desde el que iba a ascender al cielo discutió con sus hermanos y sus hermanas que eran también sus mujeres y los convirtió en piedras. En la actualidad pueden verse varias de esas

---

<sup>7</sup> *Mussatia hyacinthina*, bejuco de la familia Bignonaceae. Voz empleada solo en la selva central. Su raíz y corteza son utilizadas por los asháninkas y yaneshas para precipitar los alcaloides de la coca cuando la *chacchan*, haciendo las veces de la cal.

divinidades convertidas en grandes peñascos en la margen derecha del río Chorobamba.

Finalmente, Yompor Ror ascendió al cielo en medio de una grandiosa celebración. Esto marcó el inicio de la era actual y puso término al gobierno de la divinidad maligna Yompor Rret, a quien obligó a trasladarse hacia un cielo superior desde donde nunca podrá volver para perjudicar a la gente Yanasha. Marcó también la separación entre personas, plantas y animales. En efecto, Yompor Ror transformó a las formas humanas primordiales de las plantas y animales dándoles la forma y los nombres que actualmente tienen. También marcó el final de las andanzas de los dioses entre la gente, porque Yompor Ror subió al cielo seguido de casi todas las divinidades, las cuales se convirtieron en las estrellas y las constelaciones que hoy se ven en el firmamento.

### **Elementos distintivos del territorio**

De estos relatos míticos se puede extraer la concepción que tienen los pueblos indígenas acerca del Universo, la Tierra y el territorio.

La Tierra era al principio caos y desolación. Luego quedó convertida en un Edén que proporcionaba todo lo que la gente necesitaba para vivir. Así lo expresan los Yaguas cuando dicen: “todo florecía sin trabajo. No había sino que inclinarse para comer”. Una idea similar está contenida en el mito de Nugkui que le proporciona fértiles chacras al pueblo Awajún (y también a otros pueblos del tronco Jíbaro) sin que ellos tengan que esforzarse en hacerlas producir. Aunque no se dice explícitamente, el mito bora contiene también esta idea cuando emplea la metáfora del pezón que proporciona a la gente lo que ella requiere para vivir, tanto alimentos como plantas que son fundamentales dentro de su cultura, como la coca y el tabaco.

De los relatos reseñados, solo el de Nugkui señala explícitamente que el tránsito que lleva a la gente de una situación paradisiaca a la actual, en la cual los alimentos se consiguen mediante el trabajo, tuvo lugar a partir de una falta. En este caso, la falta fue haber invocado a los demonios, en atención a un

capricho del hijo de la mujer beneficiada con las chacras. El tema de la falta está claramente señalado en otros mitos. Cuentan los Yagua que los mellizos míticos, héroes creadores de esa cultura, querían la *pucuna* [cerbatana] y fueron al monte donde había un árbol que la contenía en su interior, que se abría y cerraba, Entonces una voz les advirtió que debían aprovechar el momento en que se abriese para tomar la pucuna, cuidando de no dañar el árbol. Los mellizos hicieron todo lo contrario y destruyeron el árbol para obtener el arma. Desde ese momento, la gente yagua tiene que trabajar para hacer sus pucunas. Lo mismo pasó con los virotes, con el algodón [*huimba*] para estos y con el veneno. (Chaumeil, 1978.) En todos los casos destruyeron las fuentes les proporcionaban estos recursos de manera natural y desde entonces debieron trabajar para obtenerlos.

El incumplimiento de normas que existieron en el comienzo de los tiempos marca el paso del estado natural al estado social. A partir de él, las personas deben trabajar para obtener los bienes que necesitan para vivir. Se trata de un tema bien conocido en la tradición cristiana, en la que la transgresión de las normas establecidas por Dios es conocida como “pecado original”. Sin embargo, en las culturas indígenas no existe la idea de “pecado”, ni menos con las características tan negativas y opresivas que reviste en la tradición judeocristiana, tanto que, para redimirlo, Jesucristo debió sacrificarse. No obstante, sí podemos considerar que esa falta es de carácter *original*, en el sentido que se produjo al principio de los tiempos. El rompimiento con el estado natural que trae consigo la falta es un hecho definitivo, sin vuelta atrás posible, y es lo que permite que la Humanidad aparezca como es ahora, en la que el trabajo es un valor fundamental para que el ser humano consiga alimentos, construya viviendas, fabrique canoas, armas, vestidos y todo lo que necesita para vivir.

En el caso de los Yanasha es claro también el paso de una situación primordial a una situación actual. Del caos de los primeros tiempos, cuando los cielos estaban gobernados por una divinidad maléfica y las mujeres parían monos, lagartijas y madera podrida, el orden es impuesto por la pareja de divinidades benéficas que construyen en la tierra la cultura de este pueblo. Esta etapa de



creación se prolonga con el recorrido que realiza la pareja por la tierra para ordenarla con normas y sanciones (por ejemplo, contra los codiciosos<sup>8</sup>), y para nombrar los lugares que quedarán asociados en la conciencia de las personas con acontecimientos que tuvieron lugares en ellos.

Si bien es cierto que el énfasis de este relato no está puesto en caracterizar esta etapa como edénica, no cabe duda que se trata de una etapa primordial en la que el Universo se va constituyendo. En esta etapa la Tierra, el territorio y la Humanidad representada por los Yanesha van adquiriendo sus características actuales. Una vez que esto sucede, luego de que Yompor Ror ha transformado a las formas humanas primordiales de las plantas y animales dándoles la configuración y los nombres que actualmente tienen, se pone fin a las andanzas de los dioses entre la gente. En adelante, con una cultura constituida y un territorio conocido, los Yanesha comienzan la era actual, en la que serán los conocimientos y valores adquiridos y su trabajo sobre el territorio los que les permitan continuar y enriquecer su sociedad.

El relato reseñado pone énfasis en la definición de la geografía del territorio yanesha. Los ríos y lugares citados son elementos del paisaje real que se conocen actualmente con los mismos nombres, muchos de los cuales son palabras castellanizadas de origen yanesha, como lo explica su etimología. Podemos imaginar que todos tuvieron nombres yanesha pero que algunos se perdieron o quedaron relegados, por imposición de los misioneros (Santa Cruz, por ejemplo) o de colonos andinos (Chorobamba, de *churu*, mejillón; Huancabamba<sup>9</sup>, de piedra y pampa; Paucartambo, de *pawkar*, polícromo y alude al ave *Cacicus cela*, y *tampu*, morada).

---

<sup>8</sup> La codicia, el acaparamiento, la tacañería constituyen comportamientos sancionados por las sociedades indígenas porque atentan contra uno de sus fundamentos centrales: la reciprocidad. Es interesante anotar que el rechazo a esta conducta ha pasado al castellano regional y a la cultura mestiza loreana, mediante el término *mishico*, del quechua *micha*; miserable, avaro.

<sup>9</sup> Consultados los lingüistas y quechuólogos Andrés Chirinos y Fernando García, ambos coincidieron que la palabra *wank'a* o *huanca* se refiere a una piedra grande. El primero nos indicó que se trata de un arcaísmo referido a las piedras con que se delimitaban los bordes de una siembra; y el segundo, que dichas piedras tenían carácter sagrado y representaban un espíritu protector (comunicación personal, 10.5.18).

La visión de los Yanasha no solo implica una geografía propia sino también una historia particular, en la medida que los diferentes espacios de su territorio tienen que ver con sucesos que ocurrieron en tiempos míticos, cuando los dioses andaban por la tierra estableciendo cómo debían funcionar la vida y las relaciones, o con acontecimientos más recientes, históricamente comprobables, como la colonización o los años de violencia terrorista. De este modo, geografía e historia para los Yanasha y otros pueblos son enfoques indisolubles, a diferencia de lo que sucede en la sociedad occidental que los separa en campos distintos. Además, se trata de una visión dinámica de la historia y la geografía, en tanto que incorpora dentro de esta lógica nuevos acontecimientos. Esto es claro también en el mito de creación de la tierra del pueblo Yagua que ha incorporado a “los negros” al relato, sector social que recién aparece durante la colonia portuguesa en Brasil, es decir, en un tiempo posterior a aquel en el que ese pueblo debe haber elaborado esta narración.

A pesar del rompimiento con el estado edénico, los relatos dejan en claro que los actuales animales y las plantas fueron antes también seres humanos o pudieron haberlo sido, como en el caso de los Huitoto, donde la avispa, por cansancio dejó de cortar la cola a algunos seres que no se convirtieron en humanos sino en monos choros. De allí que algunos pueblos se refieren a los animales como parientes, que tienen madres y dueños que los protegen y con los cuales las personas establecen relaciones de reciprocidad. Sucede igual en el caso de los Yanasha cuando Yompor Ror, en su último acto creador antes de subir a los cielos, separa las personas, plantas y animales, y convierte las formas humanas primordiales de estos dos últimos y les da el aspecto y los nombres que actualmente tienen. Este origen común marcará la relación de reciprocidad de la sociedad humana frente a los seres del bosque, intercambio y no dominio, como sucede en la sociedad de industrial de mercado.

Para los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, la mayoría de las plantas y animales poseen alma (*wakan*) similar a la del ser humano. Esto los ubica en las categorías de personas y les otorga conciencia reflexiva e intencionalidad, a la vez que les permite intercambiar mensajes con sus iguales, con individuos

de otras especies y con los hombres (Descola, 2004, pp. 26-27). En dicho pueblo, las mujeres consideran a las plantas como parientes consanguíneos, mientras que los hombres tratan a las presas de casas como parientes por alianza, llamándolos “cuñados”.

El establecimiento de normas, valores y paradigmas es simultáneo a la creación de la Tierra y de la Humanidad indígena que la habita. Los elementos más importantes de la cultura se constituyen en el acto creador. Del pezón de la mujer, dicen los Bora, salieron la yuca brava y la dulce. La primera (con sus diversas variedades) sirve para preparar alimentos que son centrales para este pueblo —y también para los Huitoto, Ocaina y otros—, como el casabe, en primer lugar, un tipo de pan delgado de forma circular. La yuca dulce, raíz succulenta que solo se emplea para que las mujeres la preparen como bebida, fue entregada por el Creador para velar por el bienestar de la familia. (Ver relato de Irma Teteye, en Chirif, 2014, pp. 151-153.) Tanto el casabe como la bebida de yuca dulce son elementos de consumo e intercambio en las fiestas bora, huitoto y ocaina que son rituales de celebración y de actualización de los actos primordiales del Creador. En estos acontecimientos, la coca y el tabaco, que deben pasar por laboriosos procesos de transformación antes de ser consumidos, junto con el casabe y otros alimentos, son bienes que se intercambian con otros alimentos o con canciones que expresan conocimientos. El escenario de estas fiestas es la maloca, que, como dice el Creador en el relato bora, “es mi retrato”.

En el relato de los Huitoto, la Tierra, con sus animales, árboles y bejucos, se crea al mismo tiempo que los preceptos que deberán regir las relaciones entre los humanos. El Padre Creador es llamado “el dueño de la palabra”, elemento que es central en la cultura huitoto. El jefe de una maloca representa al Creador y es transmisor de la palabra ritual que evoca los actos primordiales de la creación.

En los relatos reseñados, el escenario central es la Tierra habitada por diversos pueblos. El territorio está contenido en la anterior y constituye la parte habitada por un pueblo determinado. Sin embargo, este no tiene límites físicos sino sociales. La construcción cultural y la expansión demográfica harán que

este espacio se constituya como territorio propio de un pueblo indígena determinado. Los límites que lo definen son sociales. Son, por tanto, límites flexibles que pueden expandirse o constreñirse de acuerdo a las condiciones sociales. No existe en esta concepción nada que la asemeje con nuestra actual idea de “fronteras internacionales” que son señaladas por hitos, definidos mediante coordenadas y resguardadas por una fuerza armada. Más allá de las grandes migraciones del pasado remoto, que originaron grandes desplazamientos y llevaron a los pueblos indígenas adonde hoy se encuentran<sup>10</sup>, el hecho de que su visión sobre el territorio no contemplara límites físicos no quiere decir que ellos anduviesen por cualquier lado. Durante la etapa conocida de la historia amazónica, principalmente a través de las crónicas misionales y de conquistadores (desde el siglo XVI en adelante), sabemos de la desaparición de pueblos, o naciones indígenas como las solían calificar los misioneros, pero en lo concerniente a su ubicación, esta sigue siendo hoy básicamente la que ellos encontraron en aquel tiempo. Los traslados lejanos que han comprometido a fracciones de dichos pueblos han sido producto de la acción de patrones. Los caucheros, por ejemplo, llevaron shipibos y quechuas del Napo a Madre de Dios (Rummenhoeller, 2003a y 2003b) y asháninkas de la selva central del Perú huyeron hacia el Yurúa brasileño durante fines del siglo XIX e inicios del XX, para escapar de los traficantes que pretendían esclavizarlos. Asimismo, la colonización andina originó que grupos de asháninkas y yaneshas fuesen presionados a desplazarse hacia el este.

Pero la movilidad y conocimiento sobre la región amazónica han sido mucho más amplios que lo que supone la fijación a un espacio territorial determinado. El llamado comercio lejano, ya sea ejercido directamente o a través de intermediarios que intercambian bienes que al final llegan a lugares muy

---

<sup>10</sup> Los Arawak, mediante oleadas migratorias que se iniciaron en el siglo V d.C. en la costa Caribe, siguieron “la cuenca del Orinoco, englobando las cuencas de los ríos Negro, Caquetá, Putumayo y, quizá, también del río Napo, y luego atravesando el Amazonas para prolongarse sobre los ríos Yavarí y Purús y sin duda más allá en la Amazonia central” (Goulard, 2010, p. 185). Por su parte, los Tupí, durante los siglos X y XII, realizaron migraciones con dirección este-oeste y ocuparon las riberas del Amazonas, donde establecieron cacicazgos bajo autoridad de un señor (Ibíd.: 188). Los Pano (Shipibos y otros pueblos) llegaron al Ucayali desde la parte alta de la cuenca del Madeira, en el Madre de Dios y Guaporé, alrededor del 800 d.C. (Lathrap, 1970, p. 79-81, 181, 187).

apartados de los de su origen, es un hecho registrado por diversos autores. Y no solo portan bienes sino también conocimientos. Torero (1984) explica que a través de este tipo de comercio la lengua quechua llegó desde el reino de Chinchay, en la costa sur del Perú actual, hasta las costas de Esmeraldas, en Ecuador, hace unos 400 años aC, y desde allí, en etapas sucesivas (incaica, misioneros y caucheros), hasta el Napo ecuatoriano y peruano en los siglos XIX y XX.

Estos intercambios articulaban zonas muy distantes entre sí, a veces de regiones diferentes, como la Costa, los Andes y la Amazonía. A este tema se refiere Smith (1996, p. 283) cuando señala que numerosos estudios dan cuenta de la existencia de extensas redes de comercio multiétnico en la Amazonía, mediante las cuales se intercambiaban bienes apreciados y escasos, como la sal, las plumas, el curare y las cerbatanas. Los encuentros en el Cerro de la Sal (provincia de Chanchamayo, región de Junín) de personas procedentes de pueblos indígenas distintos que habitaban zonas alejadas son abordados por Varese (1973). En búsqueda de sal, los Kichwa del Napo ecuatoriano organizaban grandes expediciones hasta las salinas del Huallaga (Mercier, 1979, p. 249-255). Un objeto escaso en la selva baja era la piedra, necesaria para la fabricación de hachas. A pesar de esto, los arqueólogos han encontrado hachas de ese material en esa región que, sin duda, fueron llevadas hasta allí por redes de comercio. (Sobre el tema del comercio lejano ver Gade, 1972; Camino, 1977; y Myers, 1981 y 1983.)

### **El territorio se amplía o se reduce**

Los territorios indígenas son espacios que se van conociendo conforme se van ocupando e incorporando a dinámicas sociales y culturales del pueblo. Los territorios indígenas en el pasado han tenido una geografía flexible y no rígida, como los estatales. En realidad, supuestamente rígida, ya que si se mira el caso del Perú desde inicios de la República se encuentra grandes mutaciones en su territorio causadas por pérdidas en guerras o mediante tratados que son un mentís a la retórica del patriotismo, o las dos cosas a la vez. En fin, aunque los mapas cambien, esta última es una geografía que se

puede dibujar en mapas que señalen sus límites, sus ríos, lagos y cordilleras, la ubicación de sus ciudades y poblados, desiertos, bosques, carreteras, yacimientos mineros o petroleros, propiedades privadas, áreas protegidas y muchos lugares más. Aunque en el caso de los pueblos indígenas también se puede proceder de esta manera y, de hecho, la elaboración de mapas que precisen su heredad es ahora práctica común, este método responde a una estrategia actual de reivindicación territorial, en un momento en el cual sus derechos están cada vez más amenazados por factores externos.

Pero es preciso retomar la idea central de que es la presencia social la que determina la extensión del territorio de un pueblo. De acuerdo a Weiss (1969, p. 251), los Asháninka de los ríos Apurímac-Ene-Tambo-alto Ucayali trazan la Tierra a partir del eje conformado por estos ríos que se continúan entre sí en su recorrido de sur a norte. La Tierra comienza al sur, en un lugar más allá de lo que ellos conocen, y termina al norte, luego de abandonar su territorio, en un lugar donde el río cae a través de un agujero. Al lugar donde nace el río, lo llaman Intatoni (del verbo *int*, “comenzar”) y al otro extremo, aguas abajo, Ocitiriko (de *ociti*, “sumergirse”<sup>11</sup>). Pero ni el arriba ni el abajo tienen límites precisos y definitivos, ni están determinados por fronteras geográficas claramente marcadas. Se trata de una concepción que prioriza la consideración de que el territorio es la parte de la Tierra habitada y controlada socialmente por un pueblo o por una parte de este pueblo. Para un asháninka que habita en el bajo Ene, Intatoni (el comienzo) estará en algún lugar aguas arriba donde viven otros asháninkas. Estos, a su vez, podrán ubicar Intatoni más arriba aún. Lo mismo podrán decir respecto a Ocitiriko.

A inicios de la década de 1980, un asháninka del Ene explicó que Intatoni era un lugar no conocido, pero que cuando llegaba a ser conocido dejaba de ser considerado como tal y se convertía en *Kipatsi*, es decir, la *tierra habitada* por la gente asháninka. A partir de entonces, Intatoni era ubicado en una zona más arriba del curso de los ríos. Señaló también que lo mismo pasaría cuando esa zona fuese conocida y habitada. En otras palabras, conforme la sociedad

---

<sup>11</sup> De acuerdo al alfabeto formalizado actual, estas palabras se escriben ahora *otsitiriko* y *otsiti*.

expande su ocupación hacia arriba o hacia abajo, ella incorpora los nuevos espacios conocidos a la categoría de Kipatsi y los confines de la Tierra se dilatan. Territorio entonces es un espacio flexible, que puede ampliarse o reducirse de acuerdo a las dinámicas sociales.

\*\*\*\*\*

En resumen, los elementos centrales dentro de la concepción indígena del mundo en el que viven las personas son el Universo, que comprende también el espacio celeste, y la Tierra. Estos existen por obra de un Creador que más que actuar sobre la nada (con excepción de los Huitoto y posiblemente también de otros pueblos indígenas), han ordenado el caos y le han dado al mundo las características que hoy tiene. En el proceso de ordenamiento han enseñado a los seres humanos cómo trabajar. El trabajo es un valor central en las tradiciones indígenas y es consecuencia de “faltas” cometidas por los humanos, algo parecido a la idea expresada en la Biblia sobre el “pecado original” pero que, sin embargo, no tiene la carga negativa ni opresiva que este tiene para los cristianos. Por el contrario, los relatos dejan en claro que, sin esas faltas, sin el rompimiento con el estado edénico, no hubiese existido la Humanidad y la cultura como conjunto de conocimientos y resultados de estos para hacer frente a la vida.

En el proceso de ordenamiento dioses y héroes culturales han establecido las normas que deben regir las relaciones de los humanos con sus semejantes, entre los cuales se encuentran los seres de la naturaleza (animales y plantas) y los seres espirituales que los protegen (sus madres o dueños), con los cuales es necesario entablar vínculos de intercambio que tienen como finalidad central el respeto a la vida.

El territorio constituye una parte de la Tierra, la cual es habitada por diversos pueblos indígenas. Es un espacio flexible dado que no tiene límites fijos y se expande o constriñe de acuerdo a dinámicas sociales. Los pueblos construyen una geografía propia, gran parte de la cual aún subsiste en forma de topónimos que nombran lugares donde tuvieron lugar acontecimientos míticos

e históricos. En este sentido, el territorio tradicional es una poderosa fuente de identidad cultural.

### 3.2. Gobernanza

En el anterior acápite se puso énfasis en las características principales del territorio indígena. El tema ahora es definir los mecanismos de gobernanza que rigieron —y que al menos parcialmente rigen aún hoy— para normar las relaciones al interior de las sociedades indígenas y entre ellas y el bosque que habitan. Se trata de sociedades que no tuvieron un gobierno central, es decir, un grupo especializado en dictar normas y velar por su cumplimiento. Esto no es razón para suponer que fueron sociedades anárquicas. Por el contrario, la regulación de las relaciones interpersonales y con el bosque fue posible por la aceptación de normas de consenso y la vigencia de mecanismos de control social. En primer lugar, se intentará definir los fundamentos de la gobernanza indígena tradicional y las condiciones de vida que la hicieron posible.

El abogado Pedro García Hierro es el intelectual que más ha aportado a la reflexión sobre el tema de la gobernanza territorial indígena en el Perú, a través de trabajos que han sido difundidos en redes virtuales, otros que hacen parte de consultorías no publicadas y otros que han sido recogidos en publicaciones colectivas, como por ejemplo *Marcando Territorio*.

García aporta una definición de gobernanza apoyándose en la definición del boletín Puntoycoma (Nº 65), de las Unidades Españolas de Traducción de la Unión Europea, que indica que la palabra proviene del francés *gouvernance*, de donde pasó al inglés como *governance* y, posteriormente, al castellano en la forma como hoy la conocemos. Señala dicho boletín que el término, que representa la fusión de las palabras gobierno y confianza, se encontraba en desuso, pero que en los últimos años ha sido reanimado para buscar “la legitimidad democrática de los gobernantes, la participación política de los gobernados, la transparencia en la gestión y la articulación horizontal de intereses y voluntades en los



diferentes niveles administrativos y entre los diversos agentes económicos y sociales”<sup>12</sup>. Sobre el tema, destaca García: “No es tanto una manera de gobernar, es decir, un estilo de los políticos, sino una manera de gobernarse, esto es un estilo de funcionamiento de la sociedad, muy apropiado para definir las aspiraciones de sociedades no estatalizadas y que, conscientemente, no aspiran a constituirse en Estado”<sup>13</sup> (resaltado del original).

¿Cuáles son las diferencias entre gobierno, gobernabilidad y gobernanza? Para entrar al asunto, García señala que no se trata solo “de una cuestión semántica, sino que la distinción conlleva e implica proyectos políticos diferentes”. Gobierno se refiere al “ejercicio de opciones políticas a través de instituciones de gobernación”, que ciertamente corresponden a las del Estado. Por su parte, la gobernabilidad es considerada como una capacidad social, “un atributo colectivo de toda una sociedad, para dotarse de un sistema de gobierno capaz de responder a intereses múltiples de diferentes actores en base a reglas, fórmulas y mecanismos institucionales contruidos y controlados democráticamente”. Hay quienes vinculan gobernabilidad y desarrollo y otros que la ven como un objetivo político “cuyo indicador es la estabilidad”. Por último, gobernanza, ahora un vocablo en auge, se refiere, a decir de García, “principalmente a procesos donde las sociedades humanas plurales ponen en marcha nuevas instituciones horizontales capaces de solucionar problemas globales más allá de la voluntad de los Estados y los mercados”. Considera el autor que se trata de un concepto “muy rico en posibilidades cuando se pone en relación con el tema de las autonomías que los pueblos indígenas reclaman y, desde luego supera en posibilidades a la concepción de gestión (es mucho más politizado) y puede generar menos confusiones y resistencias que el de autogobierno, siendo no obstante mucho más integrador”. Termina él sus reflexiones sobre gobernanza señalando que, en este caso, “la novedad no está en el sustantivo: son los adjetivos los que le dan un sentido particular y los que permiten pensar

---

<sup>12</sup> [http://ec.europa.eu/translation/spanish/magazine/documents/pyc\\_065\\_es.pdf](http://ec.europa.eu/translation/spanish/magazine/documents/pyc_065_es.pdf)

<sup>13</sup> Documento de circulación interna preparado por el abogado Pedro García.

en un nuevo enfoque para caracterizar las relaciones entre los pueblos indígenas, sus territorios y sus redes de relaciones sociales internas y externas”<sup>14</sup>.

Aunque las iniciativas de gobernanza están siempre contenidas en las propuestas territoriales, estas se han ido afinando cada vez más haciéndose más explícitas. La definición incluida en páginas anteriores sobre territorio, en la que un grupo de autores señalan que se trata de una “realidad milenaria de relación de los pueblos indígenas y su hábitat natural”, y que “los territorios y los pueblos indígenas se pertenecen”, pone precisamente énfasis sobre el hecho de que la gobernanza de los pueblos indígenas se ejerce sobre los territorios que ocupan.

Una definición muy precisa que articula las nociones de gobernanza y territorio es la siguiente:

“La gobernanza territorial expresa una situación en la cual una población se identifica con un territorio y, en base a una institucionalidad legitimada por esa población, gobierna sus asuntos internos y externos de acuerdo con esa apropiación territorial. Se trata de la reconstrucción, actualización o determinación de las formas de gobernarse específicas de una sociedad sobre la base de una institucionalidad y una jurisdicción propia; es decir, no inducida o impuesta desde fuera o desde arriba, sino esencialmente autodeterminada” (García y Surralles, 2009, p. 5).

Completando sus reflexiones, estos autores señalan varias cuestiones más que son de particular interés para los fines de esta investigación. Entre ellos, las “oportunidades y ventajas comparativas” de la gobernanza territorial de los pueblos indígenas amazónicos por el hecho de que su “historia y su cultura han estado determinadas territorialmente en un hábitat concreto”. Esto no

---

<sup>14</sup> Documento de circulación interna preparado por el abogado Pedro García

sucede en el caso de poblaciones colonas y mestizas, “de asentamiento reciente y muy limitado arraigo territorial”, no acostumbradas a enfoques territoriales e integrales como los indígenas, “que planifican y actúan como unidades domésticas o productivas con un enfoque de mercado” (Ibíd., p. 45).

Ellos también establecen las diferencias entre gobiernos locales y gobernanza territorial indígena, dado que mientras los primeros conciben el territorio como una jurisdicción y plantean en términos emocionales la apropiación de la población, para la segunda “el territorio no es tan sólo una jurisdicción sino el principal objetivo político de la gobernanza que se orienta a mejorar la relación pueblo-territorio. Por último, García y Surralles enfatizan que “el sentido de apropiación e identificación colectiva de un pueblo indígena con su territorio supera lo emocional y entra en la esfera de los derechos fundamentales de la persona” (Ibíd., p. 45).

### **Patrones de asentamiento**

Un primer tema que debe abordarse es el referido a los patrones de asentamiento, porque en función de estos los pueblos indígenas han diseñado diferentes respuestas organizativas. Aunque el trabajo de Betty Meggers (1976) ha sido cuestionado por estudios posteriores que han mostrado la capacidad de adaptación de los pueblos indígenas para enfrentar los retos que ofrecen los suelos amazónicos para el desarrollo de cultivos, consideramos que su tipificación de los asentamientos indígenas en ribereños e interfluviales continúa siendo válida. Para el presente trabajo tiene el valor adicional de servir para caracterizar las diferencias de los impactos causados sobre esos asentamientos por la colonización.

En el Perú, los pueblos de asentamiento ribereño han sido pocos: Omagua y Kukama-Kukamiria, del tronco Tupí-Guaraní; y Shipibo, Setebo y Conibo<sup>15</sup> del

---

<sup>15</sup> Santos y Barclay (1998, p. XXII) definen a los Shipibo y Setebo como sociedades semiribereñas y a los Conibo como ribereña. Se trata de una categoría interesante que será retomada más adelante en este mismo capítulo y también en otro que abordará el tema de los cambios experimentados por las sociedades indígenas, a raíz del proceso de colonización, relacionados con la ocupación territorial y la gobernanza.

tronco Pano (ver Bergman, 1990: 56), estos tres últimos hoy fusionados bajo la identidad llamada shipibo o shipibo-conibo. Meggers basa su descripción de las sociedades ribereñas o de varzea en los relatos de los primeros cronistas que recorrieron el río Amazonas, en especial, la crónica de Fray Gaspar de Carvajal, sacerdote dominico que formó parte de la expedición de Orellana en 1542.

En la llanura de inundación del curso medio y bajo de ese río y sus afluentes más grandes, al llegar la época de vaciante, se depositan millones de toneladas de sedimentos acarreados por las aguas. Es un fenómeno que se repite anualmente, que permite la renovación de la fertilidad de los suelos aledaños a las orillas. Dado que son suelos desprovistos de vegetación (los llamados “barriales” y las playas fluviales) o cubiertos con vegetación herbácea o de bosque transicional (compuesto por arbustos y árboles pioneros de escaso porte y madera suave, y por tanto fáciles de despejar), el trabajo agrícola es más fácil y su productividad muy alta, a causa de la feracidad que les proporciona el limo arrastrado por el río. Además, cada creciente limpia de plagas estas áreas, por lo que los cultivos se ven libres de insectos, especialmente durante sus primeras etapas de crecimiento.

La productividad de los suelos y la abundancia de la fauna acuática y semiacuática, en especial de tortugas del género *Podocnemis*<sup>16</sup>, y de un mamífero fluvial como el manatí (*Trichechus inunguis*), proveedor de carne y aceite, abastecieron a los pueblos ribereños gran cantidad de alimentos ricos en proteínas y grasas y de relativo fácil acceso. La destreza para acopiar alimentos fue una práctica común de ellos. La estacionalidad de la productividad agrícola en las zonas inundables era compensada con su capacidad de procesar y guardar alimentos para los tiempos de escasez. Guardaban los granos de maíz en vasijas y la yuca, convertida en masa, era envuelta en hojas y enterrada en el suelo, en donde permanecía durante la

---

<sup>16</sup> La relación de Carvajal da cuenta de la existencia de corrales que contenían miles de tortugas. Dice: “El dicho Cristóbal Maldonado trabajó en recoger la comida, y teniendo recogidas más de mil tortugas, revuelven los indios...” (Carvajal, 1992, p. 28).

creciente de los ríos<sup>17</sup>. Al llegar la vaciante, la desenterraban y, tostándola, la convertían en fariña. Obtenían aceite de los huevos de tortuga que servía para cocinar. La carne de los manatíes, que era conservada en grandes recipientes, era frita en su propia manteca (producto llamado “michira” por los Kukama). La capacidad de los pueblos asentados en la varzea para producir abundante cantidad de alimentos y almacenarlos para enfrentar las épocas de escasez les permitió mantener poblaciones estables, aledañas entre sí y con numerosa población.

Sobre la abundancia de comida, la relación de Carvajal proporciona testimonios sorprendentes. Dice:

“...y como había gran cantidad de comida, así de tortugas en corrales y albergues de agua, y mucha carne y pescado y bizcocho, y esto en tanta abundancia que había para comer un real de mil hombres un año; y visto por el Capitán [Orellana] el buen puerto, acordó de recoger comida para descansar...” (Carvajal, 1992, p. 27).

Al dominico también le impresiona la existencia del gran número de aldeas contiguas a lo largo de leguas de recorrido por el río y su gran población. Aquí algunos ejemplos:

El señorío de Machiparo “...está asentado sobre el mismo río en una loma, y tiene muchas y muy grandes poblaciones que juntan de pelea cincuenta mil hombres de edad de treinta años hasta setenta, porque los mozos no salen a la guerra ni en cuantas batallas nosotros con ellos tuvimos no les vimos, sino fueron viejos” (Ibíd., p. 26).

“...pero todavía nos siguieron dos días y dos noches sin nos dejar reposar, que tanto tardamos en salir de la población deste

---

<sup>17</sup> Se trata de una técnica practicada hasta hoy por los Kukama del Perú, asentados en el Amazonas y en el curso bajo de los ríos Ucayali y Marañón.

gran señor llamado Machiparo, que al parecer de todos duró más de ochenta lenguas, que era toda una lengua, éstas todas pobladas, que no había de poblado a poblado un tiro de ballesta, y el que más lejos no estaría media legua, y hubo pueblo que duró cinco leguas sin restañar casa de casa, que era cosa maravillosa de ver” (Ibíd., p. 33).

Sobre el señorío de Payagia, Carvajal apunta:

“Salimos de esta población y fuimos caminando siempre por muy gran poblado, que hubo día que pasamos más de veinte pueblos, y esto por la banda donde nosotros íbamos, porque la otra no la podíamos ver por ser el río grande; y así íbamos dos días por la banda diestra, y después atravesamos e íbamos otros dos días por la mano siniestra, que mientras viamos lo uno no viamos lo otro”. (Ibíd., p. 38).

El hábitat ribereño hizo que los pueblos desarrollaran habilidades para navegar largas distancias, a fin de entrar en contacto con otras sociedades. Estas relaciones no siempre eran amistosas. De hecho, en muchos casos fueron incursiones guerreras para conquistar territorios y capturar esclavos, a quienes destinaban a la producción de alimentos. Crónicas posteriores a la de Carvajal dan cuenta de las armadas organizadas por la “Gran Cocama”<sup>18</sup>, que recorrían los ríos enfrentando a pueblos enemigos. El informe del padre Francisco de Figueroa, de 1661, se refiere a este hecho: “Hacíanse temer mucho en el contorno de las misiones y río Marañon, porque salían casi todos los años en armadas de quarenta y cinquenta canoas” en son de guerra (Figueroa, 1986, p. 205).

Cada aldea estaba gobernada por un jefe y el conjunto de ellas, por un jefe supremo. Estas características sugieren que se trataba de sociedades

---

<sup>18</sup> Recibía el nombre de Gran Cocama por el hecho de tener gran cantidad de población y organizar numerosas armadas para recorrer los ríos. En cambio, la Pequeña Cocama o Cocamillas habitaba en el Huallaga y tenía menos población. (Figueroa, 1986, p. 206-212.)

especializadas, en las que unos se dedicaban a gobernar, otros a manufacturar bienes y otros a producir alimentos para mantener a los anteriores. Sugieren a su vez que eran sociedades con algún grado de estratificación social.

Por su parte, las sociedades asentadas en zonas interfluviales o tierra firme presentan características bien diferentes, ya que ocupaban espacios al interior del bosque. Moraban en asentamientos autónomos, de tamaño pequeño o mediano, y sus habitantes disponían de amplias zonas para la horticultura y, especialmente, para la caza y la recolección de otros recursos del bosque como actividades principales para abastecerse de carbohidratos y proteínas. Los asentamientos se encontraban dispersos en el monte, cercanos siempre a una fuente de agua (una quebrada) pero alejados de los grandes ríos navegables. La comunicación entre asentamientos se efectuaba a través de una red de trochas que cubrían inmensas áreas. El bosque era el gran proveedor de los bienes necesarios para vivir: suelos, animales y vegetales de recolección, tanto para la alimentación como para medicina o manufacturas diversas. Debido al carácter pequeño y torrentoso de los cuerpos de agua que atraviesan las zonas interfluviales en la selva alta, la pesca ahí no tuvo mayor importancia. Si los pobladores de este hábitat querían conseguir pescado se desplazaban temporalmente a la zona de los grandes ríos. Varese (1973) alude a esto cuando se refiere a las excursiones de los asháninkas pajonalinos, siguiendo el río Unini, hacia el curso alto de la cuenca del Ucayali. La cacería, en cambio, era la actividad principal para conseguir proteínas animales, actividad que, antes de la introducción de las armas de fuego, realizaban mediante trampas, arcos y flechas y cerbatanas (*pucunas*).

Cada asentamiento constituía una unidad de gestión independiente que, si bien estaban bajo la tutela del cabeza de familia, ejercía una autoridad de carácter moral y espiritual, y no se beneficiaba del trabajo de los demás. Por el contrario, cada cual (incluyendo a este último) debía realizar sus propias tareas para producir sus alimentos y demás bienes necesarios para vivir, teniendo en cuenta, como criterio principal para la división del trabajo, la diferencia de edad y sexo de las personas. No obstante, las asignaciones de

dichas tareas se basaban (y basan) en consideraciones de género que son de carácter cultural. De esta manera, mientras entre los Amahuaca son los hombres quienes siembran la yuca, el plátano y la papaya, y las mujeres, el maíz, los camotes, el zapallo, los frejoles y otros cultivos destinados a la alimentación (Carneiro, 1979, p. 33), en la mayoría de las demás sociedades indígenas de la Amazonía peruana los cultivos están a cargo de las mujeres, a excepción de la coca y el tabaco, que es tarea masculina entre los Bora, Huitoto y Ocaina. Lo mismo sucede con el hilado y tejido del algodón, que son tareas femeninas en muchos pueblos, a excepción de los Awajún y Wampis en los que estas labores corresponden a los hombres.

Los asentamientos se articulaban mediante mecanismos de reciprocidad fundadas en relaciones de parentesco y alianza entre las personas. La reciprocidad consiste en la prestación mutua de servicios para realizar determinadas tareas (establecer una chacra o construir una vivienda) y en el intercambio de bienes, en especial, la carne de los animales cazados. No obstante, la producción de las chacras era tarea de carácter individual. Los lazos de reciprocidad también articulaban a personas de diferentes asentamientos, siempre sobre la base de lazos de parentesco y alianza.

La horticultura se basaba en la práctica conocida como rozo, tumba y quema, que implicaba despejar pequeños claros en el bosque para dedicarlos a policultivo<sup>19</sup>. Dos o tres años después, las chacras eran abandonadas para permitir que el crecimiento de la vegetación renovase su capacidad productiva. El periodo de abandono (barbecho o *purma*, en el castellano regional) podía tomar varios años. Sin embargo, durante ese tiempo los pobladores aprovechaban la chacra cosechando los árboles frutales que habían sembrado.

---

<sup>19</sup> Respecto a este tema las concepciones están cambiando, teniendo en cuenta que antes de la adquisición de las herramientas de hierro, en el siglo XVII por intercambios con los españoles, los indígenas solo disponían de hachas de piedra con las cuales el trabajo de roza del monte, tal como hoy se conoce, era imposible. La hipótesis es que entonces las áreas de cultivo deben haber sido más pequeñas, pero que, mediante el manejo del fuego, los indígenas despejaron áreas para sembrar árboles, en especial palmeras como el pijuayo (*Bactris gasipaes*) y otras.



El grupo cambiada de asentamiento cuando los suelos aptos para establecer nuevas chacras quedaban muy lejos de su lugar de residencia. Sin embargo, existían también otras causas que determinaban su mudanza, como la escasez de animales de caza o la muerte del principal de la casa. Esto es un indicador de que se trataba de grupos humanos acostumbrados a trasladarse periódicamente, lo que implicaba la capacidad para establecer nuevos asentamientos en otros lugares, mediante la construcción de viviendas, la manufactura de bienes y el establecimiento de chacras.

Esta rápida tipificación de las sociedades indígenas amazónicas en ribereñas y de tierra firme o de varzea y de zonas interfluviales es importante porque permitirá comprender mejor la diferencia de los impactos causados sobre ellas por la colonización de sus territorios, tanto durante la época virreinal como la republicana. Las sociedades ribereñas fueron más fáciles de reducir por parte de los misioneros por estar asentadas en grandes poblados. En este proceso perdieron tempranamente varios de los rasgos más significativos de su cultura, como la lengua y el vestido, y fusionaron sus creencias con las del cristianismo. Sin embargo, continuaron viviendo y conservando básicamente su modelo de aprovechamiento de recursos en un hábitat que les era conocido, como las riberas de los ríos, en las cuales estaban radicados desde hacía siglos. En este sentido, aunque con pérdidas y modificaciones, su patrón de asentamiento concentrado, así como sus prácticas de cultivo y de pesca continuaron siendo básicamente las mismas.

El proceso seguido por las sociedades interfluviales ha sido diferente. Una vez establecidas, las reducciones no tuvieron estabilidad ni duración en el tiempo. Deserciones y rebeliones fueron las causas de la disolución de misiones que habían sido fundadas para permanecer. El cambio de un patrón disperso de asentamiento a uno concentrado fue para ellas un trauma demasiado grande y no fue aceptado por la gente. Como ellas tenían por costumbre mudar cada cierto tiempo de asentamiento, no les costó gran trabajo abandonar las reducciones sea a las buenas (huyendo) o a las malas (destruyendo las reducciones y matando a los sacerdotes). En el presente, en cambio, estas sociedades se han concentrado —reducido— no tanto por obra de misiones

sino por otras causas: invasión colonizadora, creación de fundos que convirtieron a los indígenas en peones y expansión del sistema de escuelas. Se han concentrado a orillas de ríos —o al borde de carreteras— que no poseen la cantidad y calidad de recursos que ofrecen los grandes ríos navegables de la Amazonía. Este será un tema que se retomará al abordar más adelante los cambios producidos en las sociedades indígenas.

\*\*\*\*\*

Sin embargo, entre las sociedades ribereñas y las interfluviales existen algunos elementos comunes, que permiten caracterizar los mecanismos de gobernanza que las rigen.

La economía de las sociedades indígenas amazónicas del pasado ha sido calificada como de subsistencia. Aunque el uso común de este sustantivo evoca la idea de una persona o un grupo social que apenas tiene para mantenerse, este no es el verdadero significado del término. Entre las acepciones incluidas en *El Diccionario de la Lengua Española* figuran las siguientes: “Permanencia, estabilidad y conservación de las cosas” y “Conjunto de medios necesarios para el sustento de la vida humana”. En efecto, la revisión de las primeras crónicas misionales que dan cuenta de esas sociedades, destacan las condiciones de abundancia y variedad de alimentos de las que gozaban. Como han sostenido diversos autores, la pobreza que hoy las afecta es consecuencia de la colonización. El ingreso de comerciantes y extractores profesionales ha afectado sus conocimientos y tecnologías, ha abierto al insaciable mercado recursos que antes eran usados solo para autoconsumo, y ha contaminado y deteriorado los hábitats donde se asientan los pueblos indígenas. La pobreza es también consecuencia de estrategias clientelistas que inducen a los indígenas a concebirse como pobres y a esperar ser salvados por las donaciones de políticos.

Con una buena estrategia de distribución poblacional, ya sea que se tratase de sociedades de asentamiento ribereño o interfluvial, y sobre todo libre de la rapacidad extractivista impuesta a partir de la segunda mitad del siglo XIX, no

es difícil imaginar que el bosque amazónico y los ecosistemas acuáticos asociados hayan provisto, mediante el esfuerzo de la gente, todos los bienes que ellos necesitaban para vivir e intercambiar, a través de sus redes de reciprocidad doméstica y de sus intercambios comerciales en espacios más extensos. La capacidad altamente contaminante de las industrias minera y petrolera, que han adquirido gran impulso desde mediados del siglo XX, ha contribuido también al deterioro del medio ambiente y ha complicado la alimentación, la salud y la estabilidad social y emocional de los indígenas.

La horticultura ha sido, y es aún, la práctica principal de los indígenas para proveerse de carbohidratos, condimentos y algunas plantas medicinales, ya que otras son recogidas en el monte. Las estrategias serán diferentes ya sea que se trate de sociedades asentadas en zonas inundables a orillas de los grandes ríos o en zonas de altura, en suelos no inundables. El tipo de cultivo podrá variar de acuerdo a las condiciones del suelo, al ciclo de las crecientes y vaciantes, a los periodos vegetativos de los cultivos y, por supuesto, al gusto particular de los integrantes de una sociedad. En el caso de las sociedades ribereñas, el abastecimiento de proteínas de origen animal proviene principalmente del pescado y de la fauna asociada a los ríos (quelonios acuáticos y, en el pasado, manatíes), y en menor medida de la caza de mamíferos; mientras que en el caso de las sociedades interfluviales, procede de la cacería, aunque también de la pesca en quebradas o ríos de mediano caudal y sus cochas, y, eventualmente, en ríos grandes, lo que implica excursiones especiales; y también de la recolección estacional de moluscos (caracoles), anfibios (ranas), invertebrados (ranas, sapos) y algunos insectos, como las “siquisapas” (reinas y zánganos de las hormigas del género *Atta*, llamadas curuhuinsis en la Amazonía), o sus larvas, como las ahuihuas (orugas de ciertas mariposas). El método de abastecimiento del gusano “suri” (larva del coleóptero *Rynchophorus palmarum*) no puede ser calificado como simple recolección y se asemeja más a la crianza, ya que comienza con la tala de una palmera en cuyo tronco los coleópteros pondrán los huevos de los cuales ellos nacerán. Mientras, el dueño de la palmera la cuidará para poder aprovechar las larvas cuando aparezcan.

Las actuales sociedades indígenas amazónicas en el Perú continúan basando su organización social y económica en lazos de parentesco y de alianza. La figura actual de la “junta directiva” comunal encabezada por un presidente tiene un carácter más formal que real, y su utilidad es casi exclusiva para casos de representación externa de la comunidad. En su etapa de desarrollo autónomo, las sociedades indígenas no han tenido un gobierno formal, y si bien crónicas como la de Carvajal menciona la presencia de “jefes por aldea” y “jefes supremos” para la agrupación de ellas, no aporta elementos que definan la función que ellos pudieron haber desempeñado. Es probable que se haya tratado, al igual que ahora, de personas de prestigio que cumplían el rol de mediadores en casos de conflicto.

Los misioneros de las primeras épocas se sorprendían de la falta de gobierno formal de estas sociedades. El padre Figueroa, por ejemplo, se asombraba de la acefalía política de los cocamas y cocamillas<sup>20</sup> y afirmaba que si vivían en comunidades no era por tener una organización políticamente centralizada, sino por razones de defensa (cit. en Stock 1981, p. 45). La autoridad era más un atributo ético de quien había alcanzado los paradigmas de su propia sociedad. En algunas sociedades puede calificarse de autoridad a la persona encargada de conservar y transmitir los conocimientos ancestrales de su pueblo en su propio grupo clánico o de parentesco. Hombres fuertes cabezas de grupos familiares extensos tenían un peso especial y, en muchos casos, lo siguen teniendo. Otra clase de jerarquía es la que se instaura entre el recién casado y los padres de la esposa, quien debe prestar servicios a su suegro durante un tiempo, luego del cual podía establecerse de manera independiente. Pero a pesar de estas jerarquías esas personas no tenían poder de mando sobre el grupo ni podían obligarlos a realizar tareas contra su voluntad. Y lo que es más importante, tampoco se beneficiaban con el trabajo de ellos, ya que debían producir su propio alimento en las chacras y en el monte, y construir sus viviendas y demás bienes de cultura material necesarios para vivir.

---

<sup>20</sup> Conocidos como kukamas y kukamirias actualmente

Los casos de autoridades para conducir a grupos grandes han sido excepcionales a lo largo de la historia. Por ejemplo, una persona de valor demostrado podía asumir la dirección de un grupo en situación de emergencia, como la lucha contra el poder colonial o contra una parcialidad indígena rival. No obstante, este liderazgo dejaba de funcionar una vez desaparecido el peligro.

Descola (1987, p. 26) aborda el tema de la autoridad entre los Achuar de la siguiente manera:

“El ‘gran hombre’ achuar es un guerrero de valor reconocido quien por su habilidad en manipular grandes redes de alianzas es capaz de organizar la estrategia ofensiva o defensiva de un nexo. Tiene papel de dirigente solamente en los períodos de conflicto y únicamente para asuntos militares; la fidelidad que se le brinda es personal, transitoria y sin codificación institucional. Además, este jefe de guerra no tiene ningún privilegio económico o social particular, aun si su fama generalmente le permite capitalizar su prestigio que le convierte en un socio solicitado dentro de las redes de intercambio de los bienes materiales. El gran hombre es concebido como el que encarna temporalmente la unidad de un nexo y, por eso, se designa a veces el territorio que él representa por su mismo nombre (‘la tierra de X’”).

Richard Smith, por su parte (comunicación personal, 3/9/2010) señala que, entre los yanasha, en la selva central del Perú, sí hubo jerarquías, aunque precisa que esas tenían que ver con cuestiones espirituales. Anota:

“En lo que tal vez sea probablemente válido para una amplia gama de sociedades del mundo andino-amazónico, son una mezcla de áreas de jerarquía y áreas de igualdad. En lo material, parece que la acumulación personal de riqueza nunca fue importante... esto hay que entenderlo dentro de la lógica de

la economía del don<sup>21</sup>. Todos tenían acceso a los medios y al conocimiento para producir lo necesario para vivir; los excedentes fueron utilizados para asegurar aliados de diferentes tipos. Pero en lo espiritual-político, alto estatus y gran poder era producto de acumulación de conocimiento ancestral. Pero también había ‘clanes’ organizados jerárquicamente, y sacerdotes con gran poder de movilizar recursos humanos y materiales. Es muy complejo... el mundo de los ancestros yanesha es altamente jerarquizado”.

Refiriéndose a la misma sociedad, Santos-Granero (comunicación personal, 9/9/2010) señala:

“Los cornesha<sup>22</sup> ocupaban un lugar muy especial en la sociedad yanesha. No eran líderes locales, sino más bien personas que ejercían una influencia moral y por tanto cierto nivel de liderazgo sobre un grupo de gente que venía de diferentes localidades. Su liderazgo se basaba en su posición como interlocutor de las divinidades y portadores de sus mensajes, pero también en el hecho de que se creía que eran poseedores de los conocimientos y prácticas rituales necesarias para garantizar la fecundidad de la gente y la fertilidad de la tierra, plantas y animales”.

Santos-Granero también se refiere a las ofrendas que los seguidores de un cornesha le llevaban (carne, pescado, maní, textiles, coca, *chamairo*<sup>23</sup>, etc.), que, en apariencia, podrían ser calificadas como “beneficios económicos”. Sin embargo, él los redistribuía entre la gente. De esta manera, su generosidad le daba prestigio, influencia y autoridad moral, pero no lo facultaba a ordenar las tareas que las personas tenían que realizar. Concluye ese autor: “En la

---

<sup>21</sup> Smith es autor de un importante trabajo sobre la economía del don. Ver COICA-OXFAM América 1996: 278-307.

<sup>22</sup> Líder político-religioso en la sociedad yanesha.

<sup>23</sup> *Mussatia hyacinthine*, bejuco de una bignoniácea cuya corteza sirve para endulzar la coca.

filosofía política yanesha, los líderes son los ‘servidores’ de sus seguidores y no al revés. O, visto de otra manera, la relación entre cornesha y seguidores es una relación recíproca, en la cual ellos dan más de lo que reciben”.

No obstante, las jerarquías señaladas para el caso de la sociedad yanesha, que Smith considera como un rasgo común a muchas sociedades indígenas del mundo andino-amazónico, ellas no dieron paso a la creación de clases sociales y, ni siquiera, a especialistas, en el sentido de personas liberadas de las obligaciones cotidianas para procurarse su bienestar material (alimentos, vivienda, enseres y otros).

Refiriéndose a la sociedad harakmbut (asentada en la región de Madre de Dios), Thomas Moore (comunicación personal, 31/8/2010) señala:

“Las verdaderas autoridades Harakmbut son [personas] mayores —muchos son monolingües en su idioma—. Son denominados ‘wa’iri’, que no quiere decir jefe’ sino persona con prestigio. Ellos, al igual que los chamanes que asumen tareas de curar enfermedades y de soñar para tener la visión correcta sobre las políticas a seguir, también hacen lo que todos los demás hacen: [cultivan] chacras, cazan, pescan, recolectan, construyen sus casas, elaboran sus herramientas, y ahora, también trabajan en el oro y la madera”.

A pesar de la ausencia de autoridades formales que condujesen y mandasen, se trataba de sociedades ordenadas en función de normas de consenso internalizadas por los miembros del grupo social que estaba articulado por relaciones de parentesco y alianza. Mientras las relaciones de intercambio recíproco de bienes y servicios entre las personas fortalecían los lazos sociales del grupo, las que establecían con los “dueños” de la naturaleza eran clave para garantizar el uso sostenible del bosque.

El sistema de reciprocidad y las prescripciones que ordenan las relaciones de un grupo humano entre sí y de este con la naturaleza es severamente vigilado

por mecanismos de control social que, en casos de incumplimiento, actúan mediante habladurías y pueden llegar incluso a aislar por completo a una persona del circuito de intercambio mutuo. Medidas de este tipo son difícilmente soportadas por la persona sancionada, quien, con frecuencia, para librarse de la presión social, abandona el lugar para buscar un nuevo asentamiento donde establecerse. En este sentido, como veremos más adelante, la verdadera autoridad dentro de las sociedades indígenas —que vigila, regula y sanciona— son los grupos de parentesco que ejercen el control social de sus integrantes.

Aunque *sensu stricto* no puede ser considerado como un mecanismo de control social, el modelo de asentamiento disperso practicado por las sociedades de asentamiento interfluvial sí contribuyó a esto, y como en tantos otros casos a lo largo y ancho del planeta, fue una adaptación a las limitaciones y oportunidades del medio natural. El control de las relaciones sociales en grupos pequeños o medianos de personas vinculadas por lazos de parentesco y alianza es más factible que en grupos grandes, como las actuales comunidades en la que se concentran personas de diversas familias. En ese contexto, no funcionan los mecanismos de control social.

Señalamos a continuación otros rasgos que caracterizaron a las sociedades indígenas en el pasado, algunos de los cuales continúan parcialmente vigentes en la actualidad. Esta caracterización debe servir para entender cómo funcionan sus mecanismos de gobernanza. Uno de estos rasgos ha sido que la producción ha estado orientada principalmente para la satisfacción de consumo interno, lo que ha incluido la necesidad de compartir ciertos alimentos mediante el sistema de reciprocidad. Con ocasión de la celebración de fiestas, algunas de las sociedades indígenas han producido excedentes para el intercambio, sea con otros alimentos o con canciones que expresan conocimientos. (Gasché, 2017, p. 49.)

Las sociedades indígenas amazónicas han basado su organización social en relaciones de parentesco, tanto de consanguinidad como de afinidad. Las relaciones sociales de producción, la coresidencia, la distribución de



excedentes mediante circuitos de reciprocidad, las alianzas frente a enemigos comunes y la solución de conflictos, entre otros aspectos, se han realizado en función de prerrogativas y obligaciones fijadas por normas de parentesco y alianza. El sexo y la edad, como únicos criterios de división del trabajo, determinaron los roles que debían cumplir las personas. Aunque existen algunas características generales (el rozo de la parcela y la cacería son tareas del hombre, mientras que la alfarería lo es de la mujer), la división sexual del trabajo presenta variaciones entre los pueblos: en los pueblos del tronco Jíbaro, a excepción de los achuare, el hilado y tejido del algodón para confeccionar la ropa de la familia era tarea de los hombres, a diferencia de otros pueblos, en los que es la mujer quien asume esta responsabilidad; entre los Amahuaca, como se mencionó, es el hombre quien cultiva la yuca, algo impensado en la mayoría de los otros pueblos.

El intercambio mutuo de carne, pescado y especies de recolección (caracoles y otros), además de articular socialmente al grupo, permite asegurar (o al menos, intenta hacerlo) el abastecimiento permanente de estos productos en un ambiente incierto y el acceso a productos de diferentes ecosistemas. Esto es particularmente sensible en el caso de la cacería, ya que ningún cazador puede estar seguro del éxito al emprender su excursión. Como señala Siskind (1973, p. 21) para el caso de los sharanahua, se trata de una manera de buscar seguridad en un medio incontrolable e impredecible.

El intercambio de carne del monte y pescado no es evaluado por las personas con criterios cuantitativos, como correspondería a la lógica de una economía de mercado. Son las relaciones sociales las que guían el intercambio, en el que compartir es tan importante como tener, o incluso más, porque distribuyendo se tiene la seguridad de recibir un retorno en algún momento. Es compartiendo que las relaciones de un individuo se amplían y fortalecen, mientras que, reteniendo, se empobrecen. El esfuerzo y éxito de una jornada no le asegura al cazador mayor consumo de carne (Siskind, 1973, p. 95) porque él deberá distribuirla según las normas fijadas y no en función de su conveniencia personal. La carne siempre se comparte, independientemente del número de animales que el cazador haya conseguido o del tamaño de

estos. Un asháninka señaló: “Cuando hay carne, toda se comparte. Si es pequeño el animal, hasta donde alcance. Si es grande, para todos habrá más” (Daniel Charete. Comunidad Tsomabeni, río Ene, comunicación personal, 1981).

Mediante la reciprocidad, el grupo de parentesco también intercambia servicios para tareas que serían tremendamente complicadas de realizar de manera aislada. Son los casos, por ejemplo, de la construcción de una casa o de la tala de una parcela del bosque para establecer una chacra. La primera de estas actividades demanda el corte de pesados horcones y postes en el monte, así como de las hojas de palmeras para el techo; luego el acarreo de estos y otros materiales (como bejucos para las amarras) hasta el lugar indicado para erigir la construcción, así como el armado de la estructura y su revestimiento. La segunda implica el rozo del sotobosque y la tala de los árboles grandes en una extensión aproximada de una hectárea, que es lo que requiere una familia para proveerse de carbohidratos (yuca, plátano y otros) durante la vida productiva de la chacra (unos dos o tres años), luego de lo cual deberá abrir una nueva parcela en el monte, para dejar que la vegetación restituya a los suelos los nutrientes que los cultivos le han quitado.

Una forma de colaboración que suele reunir a personas del círculo de parentesco (y a veces de grupos mayores) es la pesca con barbasco (*Lonchocarpus nicou*), que implica la cosecha, machacado y acarreo de las raíces de la planta hasta el lugar donde se realizará la pesca; el cierre de una quebrada o “caño” con vallas de cañas y bejucos (“tapaje”); el remojo de las canastas conteniendo las hojas; y el acopio de los peces que, atontados por el veneno, salen a la superficie.

### **La economía del don**

Richard Ch. Smith (1996, pp. 279-307) plantea importantes reflexiones sobre la economía de don entendida como mecanismo de reciprocidad. Dichas reflexiones son fruto de una investigación sobre economías indígenas, en el contexto del mercado, realizada en cinco países de la cuenca amazónica (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador y Perú), en 1992-93. El trabajo fue

ejecutado por un equipo numeroso de personas, la mitad de las cuales eran líderes indígenas. Fruto de esa investigación, auspiciada por OXFAN América y COICA, en 1995 se publicó el libro *Amazonía: economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo*. Las consideraciones que se exponen a continuación son fruto de la lectura de este texto.

La economía de don es una característica central de la gobernanza territorial indígena porque norma las relaciones entre las personas y, a su vez, de estas con la naturaleza. La reciprocidad comprende no solo a las personas de la sociedad que actúan en un medio ambiente determinado, sino que también regula su comportamiento con la naturaleza. En las sociedades indígenas los animales fueron personas en un tiempo pasado (Descola, 2004; Mercier, 1979; Gasché, 2010). Su conversión en animales fue el resultado de alguna falta cometida. No obstante, los vínculos entre humanos y no humanos se mantuvieron y entre ellos existen relaciones de parentesco. Al mismo tiempo, como ya antes se ha mencionado, los animales, las plantas y parajes, así como las *cochas*, *aguajales* (donde prospera la palmera aguaje, *Mauritia flexuosa*) y otros elementos de la naturaleza tienen “madres” que los protegen y a las cuales el cazador debe pedir permiso para tomar a sus “hijos”. En reciprocidad de este don, los seres humanos pueden ofrecer un bien, como tabaco u otro, pero el principal don que devuelven a las madres es el compromiso de no tomar más de sus hijos de los son estrictamente necesarios para vivir.

Smith inicia sus reflexiones refiriéndose a la obra del antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss<sup>24</sup>, un clásico de la antropología. La economía del don, que articula la sociedad y la economía indígena, se fundamenta en un principio básico: que una persona debe devolver todo bien que recibe. Dar y recibir es una dinámica fundamental que compromete el honor del dador y del receptor. Smith cita a Mauss: “Rehusarse a dar, fallar en invitar, así como rehusarse a aceptar, es como declarar la guerra; es rechazar el lazo de alianza y comunalidad” (Smith, 1996, p. 281). Las personas que se niegan a compartir son consideradas mezquinas y reciben como sanción el aislamiento

---

<sup>24</sup> *The gift; forms and functions of exchange in archaic societies* (New York, 1990. W.W. Norton).

de la vida social. En ocasiones, se ha visto cómo un mezquino<sup>25</sup> puede incluso ser acusado de brujería. Tanto el aislamiento como la imputación de brujería, que conlleva una latente amenaza de muerte, suelen conducir a la persona a abandonar la comunidad.

El mecanismo de reciprocidad se encuentra en todas las sociedades indígenas originarias del mundo, aunque existen diferencias en las maneras de practicarlo. En unas, acota Smith, se devuelve más, en calidad y cantidad, de los bienes recibidos, lo que crea una espiral creciente de intercambio. El prestigio del dador se acrecienta conforme da y devuelve más. La riqueza responde a la capacidad de dar en abundancia y no de acumular, lo que marca una sustancial diferencia con nuestra sociedad de mercado. En otras, se devuelve algo equivalente. En otras es posible que lo que una persona devuelva no corresponda, ni en cantidad ni en calidad, a lo que recibió, dado el carácter aleatorio de la cacería.

En la economía del don no solamente se intercambian bienes sino también servicios. Es asimismo un intercambio diferido de ayuda mutua, realizado entre parientes y aliados que, por lo general, tiene por finalidad convocar (se usa el término “invitar”) mano de obra a fin de rozar el monte para establecer una chacra o para construir una casa. El receptor de la ayuda corresponde el apoyo convidando comida y bebida a los participantes. Además, se compromete a devolver el servicio cuando alguna de las personas que lo ayudaron lo “inviten” con el mismo fin. Con la creación de comunidades nativas, el sistema se ha ampliado para obras en beneficio del caserío: limpieza y refacción de la escuela, cultivo del campo de fútbol cuando se va realizar un campeonato, o de los caminos vecinales, entre otras. Pero en estos casos, la prestación no afianza lazos y compromisos entre familias, ya que el receptor es una entidad impersonal: la comunidad. En castellano regional se distinguen diversas modalidades de prestación de servicios mutuos que implican la participación de grupos de solidaridad dentro de una comunidad o

---

<sup>25</sup> Observamos que el rechazo al mezquino ha pasado al castellano regional con la voz “mishico”, tomada del quechua “micha”: miserable, avaro (Chirif, 2016).

de la comunidad en su conjunto: minga, mediaminga, mediodiada, mañaneo y choba-choba.

Varios rasgos caracterizan la economía del don. El primero es el ya mencionado en el punto anterior, referido a que el bien devuelto no necesariamente equivale, en cantidad y calidad, al recibido. Los bienes no se pesan ni miden antes de ser entregados, ya que “el acto de intercambiar es, en sí mismo, más importante que los bienes que cambian de mano” (Smith, 1996, pp. 283-84). Es además un mecanismo de intercambio diferido, ya que el receptor devolverá lo recibido cuando disponga de un bien adecuado. Ambos rasgos diferencian esta economía del trueque, en el que los bienes cambiados deben tener similar valor para las partes y la operación de intercambio se realiza de manera simultánea. Por otro lado, la devolución no cancela la relación, sino que la continúa dentro de una cadena de intercambios. Por último, no se trata de intercambios entre desconocidos sino entre parientes y aliados. No es una relación impersonal entre vendedor y comprador, como sucede en el mercado, sino un mecanismo que establece y refuerza relaciones sociales.

La economía del don no solo se practica dentro del grupo local, sino que también se amplía hacia grupos asentados a distancia. En este sentido es un mecanismo de articulación de sociedades ubicadas en asentamientos alejados. En estos casos, la reciprocidad suele tener un carácter diferente al descrito hasta ahora. Varese (1973, pp. 88-90), se refiere al intercambio entre *ayumparis* (que podríamos definir como “socios”, pero más ceremoniales que comerciales) que practicaban los asháninkas. El vínculo comprometía a las partes en una relación de reciprocidad diferida. En estos casos, ellas acordaban qué bienes intercambiarían. Varese presenta el caso de una relación de este tipo realizada entre dos asháninkas, uno del Gran Pajonal y otro del río Tambo, que acuerdan intercambiar una escopeta por una *cushma* (una prenda de vestido). Se trata de un tipo de compensaciones que pueden tardar meses o años en concretarse. En este caso es interesante hacer notar que el intercambio incorporaba bienes de mercado, como la escopeta.

Las fiestas que realizan los boras, huitotos y ocainas del Ampiyacu son acontecimientos de intercambio. Refiriéndose a las sociedades que practican dichas fiestas, Gasché (2017, p. 49) señala: “La organización ceremonial de la Gente del Centro constituye un universo complejo y rico de relaciones sociales, intercambios de bienes y servicios, manifestaciones culturales (productos, adornos), discursos rituales y míticos y, sobre todo, de una multitud y gran variedad de géneros y especies de cantos”. Es decir, el intercambio va más allá de bienes materiales y servicios, y se amplía a conocimientos: los discursos rituales y míticos como indica el autor.

Los intercambios, finalmente, llegaron a articular en el pasado zonas muy distantes entre sí. Smith (1996, p. 283) se refiere a estudios de investigadores que dan cuenta de la existencia de áreas de intercambio multiétnico en la Amazonía, en las cuales las personas reciprocaban “objetos lujosos y escasos como la sal, las plumas, el curare y las cerbatanas”. Los encuentros de personas de pueblos indígenas diferentes en el Cerro de la Sal son el tema central de la obra de Varese (1973), en la que indica que allí se intercambiaban bienes y conocimientos. Entre esos objetos escasos estaba la piedra, ausente en la selva baja, necesaria para la fabricación de hachas que, sin embargo, los arqueólogos han encontrado en esa región, sin duda, llevadas hasta allí por redes de comercio. (Sobre el tema del comercio lejano ver Gade, 1972; Camino, 1977; y Myers, 1981 y 1983.)

El comportamiento económico de las sociedades indígenas ha estado guiado por valores y normas, y por un orden moral que ha constituido la garantía de su funcionamiento. Muchos son los factores que han atentado contra este orden, comenzando por la evangelización que atacó desde un inicio las creencias en las que las sociedades indígenas basaban ese orden (existencia de seres de la naturaleza, “madres” protectoras de las especies, relaciones de parentesco entre los seres humanos y los animales y otras) por considerarlas supersticiones y enseñanzas del demonio. El avance de la economía de mercado es otro de los factores, ya que ha impulsado comportamientos económicos centrados en el aprovechamiento comercial de recursos y en la acumulación, y no en el compartir. La reducción del hábitat como resultado de

una colonización agresiva ha contribuido a limitar la disponibilidad de acceso a los bienes del bosque. Por último, la escuela con su discurso civilizatorio, ha contribuido al deterioro del orden moral tradicional de las comunidades indígenas.

Lo dramático es que luego de dicho deterioro no se han generado nuevos principios para normar las relaciones entre las personas y de ellas con la naturaleza. El resultado es el desorden moral que hoy afecta a las sociedades indígenas que han absorbido los peores comportamientos de un tipo de sociedad foránea que en su zona ha estado representada con frecuencia por patrones abusivos, madereros inescrupulosos, comerciantes tramposos y autoridades corruptas.

### **Bosquesinos e indígenas**

Por razones que se explican más adelante, un gran sector social con una población estimada en 500 000 personas (IBC, 2012, pp. 11-12), generalmente conocido como mestizo ribereño, comparte una serie de rasgos culturales con los indígenas. Por esta razón, sobre la base de dos palabras distintas —bosque y campesino—, el antropólogo Jorge Gasché ha creado un neologismo para designar al habitante de los bosques de la parte baja de la Amazonía<sup>26</sup>: bosquesino, vocablo que tiene por finalidad homologar dos sectores sociales que otros autores presentan como diferentes: el ribereño o mestizo ribereño y el indígena, y caracterizar, al mismo tiempo, su particular relación con el entorno forestal que define buena parte de su cultura, su vida social y su economía. Junto con Napoleón Vela, él ha elaborado reflexiones sobre la sociedad bosquesina que han expuesto en un libro (Gasché y Vela, 2010). Gasché ha realizado extensas investigaciones en las comunidades

---

<sup>26</sup> De esta categoría, los autores excluyen a los miembros del grupo religioso llamado “Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal” (Ibíd., p. 32), comúnmente calificado como “israelitas” a secas, porque ellos tienen un estilo de relacionarse con el medio muy diferente, que reproduce los patrones agrícolas de sus lugares de origen ubicados mayormente en los Andes. Igualmente señalan que la situación es también diferente en la parte alta de la Amazonía (Satipo, Chanchamayo, La Convención, Oxapampa y en otras zonas de colonización a lo largo de los ejes de carreteras), donde no se ha producido una fusión entre indígenas y foráneos, por lo que ellos siguen siendo sectores diferentes y, con frecuencia, enfrentados.

nativas de Pucaurquillo Bora y Huitoto (provincia de Ramón Castilla, distrito de Pebas); mientras que el coautor del trabajo, el agrónomo Napoleón Vela, ha realizado estudios en las comunidades de Santa Rosa y Sapuena (provincia de Requena, y distritos de Requena y Sapuena, respectivamente). Cuando ellos realizaron su trabajo tenían experiencia previa en esas zonas, por lo que la mayor parte de sus reflexiones corresponde a conocimientos previamente adquiridos.

El neologismo no es antojadizo, dado los lazos sociales y culturales que unen a esos sectores. En palabras de los autores: "La categoría "bosquesino" no distingue a priori entre "mestizos" e "indígenas" en una época en la cual la sociedad bosquesina evoluciona de día en día, los indígenas "amestizándose" hasta cierto punto y los mestizos "indigenizándose" en cierto grado" (Gasché y Vela, 2010, p. 31). No solo hay lazos entrambos, sino que, además, hay caminos de ida y vuelta que están determinados por cuestiones de conveniencia, como señalan los autores (las ventajas de autodefinirse de una u otra manera ante el Estado o las ONG en un momento determinado para conseguir un tipo de apoyo específico). A veces, sin embargo, el cambio de autoidentificación tiene que ver con cuestiones de carácter políticas: avance de la conciencia que les ha permitido a las personas de una comunidad liberarse de la carga racista que ha tenido (y de alguna manera sigue teniendo) la palabra "indígena", para así definirse como tales sabiendo que existen colectivos (las organizaciones) que afirman esa identidad en sus procesos de búsqueda de reconocimiento de derechos colectivos. Se trata de un fenómeno mencionado por Stock (1981) para el caso de los cocamillas del Huallaga ("los nativos invisibles") y por Chirif (2003), en el de los cocamas del Samiria y Marañón.

Es cierto, como lo afirman los autores, que en las llamadas comunidades ribereñas o campesinas se encuentran personas que proceden de diferentes tradiciones étnicas y que la mayoría de los abuelos de los actuales moradores hablaban una lengua indígena (Ibíd., p. 31). Se trata de un fenómeno que también está presente en cuencas como la del Tahuayo (Chirif, 2012). No obstante, también existe lo contrario: que en una comunidad indígena o nativa



vivan personas que han sido “asimiladas” pero que no se reconocen como parte de la tradición cultural del grupo.

Pero la creación del neologismo bosquesino por parte de Gasché y Vela no se agota en cuestiones referidas a la identidad étnica de los moradores de comunidades rurales amazónicas (el aspecto más discutible), sino que va más allá y se emplea para caracterizar el tipo de actividad económica que ellos realizan en el bosque. Aunque no mencionan la palabra, las consideraciones que realizan al desarrollar su tema están referidas a la gobernanza territorial, es decir, a la manera cómo la sociedad interviene en su hábitat para aprovechar sus recursos.

Punto central son los cuestionamientos que los autores realizan del concepto de agricultura para referirse al sistema de cultivo de las comunidades. La palabra agricultura, señalan, proviene del latín “ager” que significa campo, es decir, un lugar plano y abierto que puede aprovecharse de manera permanente, mediante diversas técnicas de cultivo, con ayuda de fertilizantes y herbicidas químicos y, en el caso de grandes plantaciones, con cosechas mecanizadas. Se dedican a esta actividad empresarios y también, cuando se trata de extensiones menores, campesinos. Los campos grandes están dedicados al monocultivo, donde la siembra es masiva y homogénea y puede ser mecanizada si el tamaño del predio justifica su rentabilidad.

En la Amazonía esto no sucede, y si bien las tierras inundables a orillas de los grandes ríos (*barreales*) pueden ser sembradas de manera masiva y homogénea, la gran diferencia con los campos de la costa y de algunas partes de los Andes es el carácter aleatorio de dichas tierras, que un año pueden aparecer (dependiendo de la dinámica de los ríos) en un lugar y al siguiente en otro. Por lo demás, se trata de suelos que están sujetos al riesgo de una inundación temprana. La condición azarosa de los barreales determina que sobre ellos no se pueda establecer propiedad y que el Estado solo los otorgue bajo el mecanismo de “certificados de posesión”. (Gasché y Vela, 2010, p. 23-24) Aunque también se siembra en terrenos no inundables, sobre suelos más pobres, se trata de una actividad básicamente de subsistencia, que

ciertamente es relevante para la economía familiar que combina esta actividad con el aprovechamiento de recursos del bosque y acuáticos.

Estas características llevan a los autores a proponer, en reemplazo de agricultura y campesino, las palabras horticultura y bosquesino. Sobre horticultura, Gasché (2008) ya había escrito antes. Son tres los aspectos que él subraya como característicos de la horticultura: tamaño de las áreas cultivadas, trato personalizado que establecen las personas que siembran — mayormente mujeres— con las especies que plantan y carácter cíclico de la actividad, dado que las etapas productivas de las chacras son seguidas por periodos de descanso o barbecho, conocido como “purma” en el medio amazónico. Se trata, en efecto, de características que diferencian con mucha claridad esta actividad de la agricultura, que es una práctica que se realiza de manera cada vez más masiva y despersonalizada, sin nada que comprometa emocionalmente al sembrador con su trabajo de plantar, y con empleo creciente de insumos químicos (abonos, insecticidas y herbicidas) y de maquinaria pesada.

Otra última característica de la sociedad bosquesina señalada por Gasché y Vela es la unidad existente entre los seres humanos y los de la naturaleza. En las diversas tradiciones indígenas los animales eran antiguamente seres humanos que fueron convertidos por diversas razones. Entre los seres humanos y los seres de la naturaleza se dan relaciones de parentesco y de reciprocidad. Los animales, las plantas y determinados lugares (las cochas, por ejemplo) tienen “dueños” o “madres”, a los cuales el cazador, pescador o recolector debe pedirles permiso para tomar alguno de sus “hijos” con fines de alimentación, de construcción de viviendas o para elaboración de manufacturas. Este respeto establece relaciones de reciprocidad entrabos tipos de seres. Un principio central de esta relación es no tomar (cazar, pescar o extraer) más de lo estrictamente necesario. Aunque la interacción con el mercado ha llevado a que el cumplimiento de este principio se relaje, los pobladores atribuyen las enfermedades y muertes de un extractor o de algún familiar como un castigo impuesto por dichas “madres”.

Pero la reciprocidad también crea nuevos vínculos entre personas que no están unidas por lazos de parentesco, como en el caso y mencionado del comercio tradicional practicado por la sociedad asháninka. Aunque ahora es poco frecuente, en un pasado no lejano era común el establecimiento de relaciones comerciales entre personas que residían en lugares alejados. Tan importante como los bienes que se intercambiaban eran las relaciones que se establecían, ya que estas creaban y consolidaban alianzas y daban unidad al pueblo indígena asentado de manera dispersa y en un área muy extensa. Como señala Varese (1973: 81), entre los asháninkas este tipo de comercio significa "...una permanente circulación de bienes e ideas, o sea cultura; un continuo establecimiento de vínculos sociales, un reajuste de amistades y enemistades, [que] garantiza a esta sociedad fragmentada en millares de unidades aparentemente poco vinculadas entre sí, unidad, cohesión y una autoidentificación étnica". Tampoco este tipo de comercio es evaluado por las partes en términos del valor económico de los bienes objeto de la transacción. El criterio principal que lo guía es el valor que subjetivamente cada persona le otorga a los bienes que intercambia. Así, se puede compensar una *cushma* (vestido tradicional de algodón hilado, teñido y tejido) con una escopeta, cuya entrega, además, puede demorar muchos meses después de que la persona ha recibido el primer bien.

La reciprocidad, tanto como el comercio tradicional de los asháninka, se caracteriza también por ser un sistema de intercambio diferido. No es un trueque realizado en un momento determinado, sino una entrega que espera que la persona que recibe tenga con qué retribuir. Aunque en el caso de la carne, dado que la cacería es una actividad cotidiana, la retribución se realiza en un lapso corto, en el caso del intercambio comercial ella suele demorar mucho tiempo. Como se ha mencionado, en ningún caso la devolución o "pago" cancela la relación, sino que la continúa, estableciendo lazos permanentes entre las personas.

Aunque los bienes de mercado han entrado en el comercio tradicional de los asháninka (el caso citado de la escopeta), los alimentos industriales no hacen parte de los intercambios cotidianos. Una persona no intercambia el arroz, la

azúcar o los fideos que ha comprado. “El hecho de que la obtención de estos bienes sea fruto de un trabajo no sólo individual, sino además aislado del contexto social y cultural tradicional, implica que dichos bienes no ingresen dentro de la esfera social de la reciprocidad” (Chirif 1991, p. 218).

Un último rasgo que se debe destacar de las sociedades indígenas en el pasado es su carácter igualitario debido a varias razones. En ellas no existía la noción de riqueza basada en la acumulación de bienes. Todas las personas tenían acceso al conocimiento para fabricar instrumentos con los cuales producir y vivir, y podían disponer de los bienes materiales de los cuales obtener lo que requerían: suelos para cultivar, bosque para cazar y recolectar, y aguas para pescar. En suma, podían utilizar todo lo que la naturaleza les ofrecía para alimentarse, vestirse, fabricar utensilios, cobijarse y mantener su salud, con el único requisito de trabajar para lograrlo.

Esto era posible porque se trataba de sociedades que le otorgaban a los bienes valor de uso y no de cambio. Es decir, el valor de ellos era el de satisfacer directamente una necesidad y no, como sucede con el valor de cambio, para obtener ganancias mediante su comercialización en el mercado. El valor de uso es característico de sociedades indígenas en las que sus integrantes producen todo lo que requieren para vivir: herramientas, alimentos, medicinas, vestidos y viviendas. Por el contrario, el valor de cambio es característico de sociedades especializadas en las que unos producen alimentos, otros vestidos y otras viviendas, herramientas, medios de transporte y bienes diversos que luego comercializan en el mercado. En las sociedades indígenas tradicionales una vivienda, una canoa o las herramientas de trabajo no producían rentas porque no estaban sujetas a transacciones comerciales de alquiler, venta o hipoteca. Por eso cada uno no tenía más que la casa, la canoa o las herramientas que necesitaba para producir y vivir. Los productos de la chacra no se vendían, sino que se consumían y compartían mediante invitaciones, en forma de alimento o de bebidas, mientras que los peces capturados y, sobre todo, los animales cazados estaban sujetos a normas de reciprocidad que obligaban al cazador a distribuir la carne entre sus familiares. Este hecho tenía dos efectos: reforzar

las relaciones sociales entre los miembros del grupo familiar y dar cierta seguridad a las familias para disponer de carne de manera más o menos continua: si un cazador no tenía suerte en obtener una pieza un determinado día, podía ser que un familiar suyo sí la tuviera y esto le aseguraba disponer de ese alimento.

Como primaba el valor de uso y no el de cambio, nadie cazaba, pescaba, sembraba o aprovechaba del bosque más recursos de los que necesitaba para vivir. En esto radica el fundamento de lo que actualmente se llama “manejo sostenible del medio ambiente” que en las sociedades indígenas no ha sido una teoría sino una práctica cotidiana internalizada por los pobladores. No talar más monte que el que se necesitaba para hacer una chacra u obtener materiales para la vivienda y demás utensilios, o no capturar más peces y animales del bosque que los que se requerían para alimentarse, aseguraban el bienestar de la sociedad y garantizaban el mantenimiento de la capacidad productiva de bosques, lagos y quebradas, y el respeto del medio ambiente.

Adicionalmente a las limitaciones impuestas por la tecnología y por el modelo social basado en el valor de uso, las sociedades tradicionales indígenas han mantenido relaciones de reciprocidad con los “dueños” o “madres” de la naturaleza que tienen a su cargo la protección de árboles, lagunas y animales. A ellos, la gente les pedía permiso para aprovechar a sus “hijos”, dándoles las seguridades de que no matarían más animales ni talarían más árboles de los que necesitaban para vivir. El exceso de caza estaba sujeto a fuertes prohibiciones. Los que incumplían las normas quedaban expuestos a fuertes sanciones espirituales y sociales.

El acceso igualitario al conocimiento y a los medios de producción (el bosque y los cuerpos de agua con todos sus componentes), así como el valor de uso de los bienes sociales y el sistema de reciprocidad entre las personas, y entre ellas y los seres de la naturaleza, configura a las sociedades indígenas del pasado como verdaderas sociedades igualitarias, sin clases dominantes que exploten la capacidad productiva de las dominadas o sobre exploten y degraden los ecosistemas.

### **3.3. Cambios que han afectado los territorios y la gobernanza indígena**

El propósito de esta sección es presentar y analizar los cambios producidos en las sociedades indígenas como consecuencia de las reducciones. Si bien el término es empleado en los estudios históricos y antropológicos para referirse al proceso de concentración de pobladores indígenas que tuvo lugar durante la Colonia con la finalidad de evangelizarlos, el significado que se le dará en este estudio abarca también otros procesos acaecidos en la República, que igualmente determinaron que dicha población fuese agrupada en caseríos. En orden de aparición, ellos fueron las misiones católicas con fines de evangelizar a los indígenas durante los siglos XVII-XVII; las oleadas colonizadoras que desde mediados del siglo XIX empezaron a ocupar los hábitats que hasta entonces eran dominados por sociedades indígenas; los patrones que reunieron a la gente con la finalidad de contar con mano de obra desde finales del mencionado siglo; el Estado que demandó densidad demográfica para establecer servicios públicos, en especial, las escuelas desde 1950; y, más recientemente, la atracción generada por el mercado y la vinculación con ciudades y otros centros urbanos, experimentada por la población indígena a raíz de la expansión de la red de carreteras y caminos, entre ellos los informales, que alcanzan cientos de kilómetros. Este proceso de concentración demográfica explica la aparición, durante la segunda mitad del siglo XX, de las instituciones conocidas con el nombre de comunidades nativas. Como señala Bellier (1991, I, p. 107): “La noción de comunidad, es el resultado, en el siglo XX, de la política de reducción y concentración de los Mai huna encaminada por los Jesuitas en siglo XVII”.

\*\*\*\*\*

#### **Las reducciones misionales durante la Colonia**

El primer impacto experimentado por las sociedades indígenas amazónicas en el territorio de lo que hoy constituye el Perú fue causado por las

reducciones fundadas por los misioneros, principalmente jesuitas y franciscanos, durante los siglos XVII y XVIII. Las anteriores incursiones de los españoles habían sido pasajeras<sup>27</sup>, y aunque sus enfrentamientos ocasionaron muertes entre los indígenas —numerosas a juzgar por lo que relatan las crónicas— no establecieron condiciones efectivas de dominio, aunque sí fueron un anuncio de lo que vendría en un futuro próximo. Como ejemplo, el siguiente pasaje de la crónica de Carvajal de 1542:

“Otro día a hora de vísperas vino el dicho Cacique y trajo consigo otros tres o cuatro señores que los demás no pudieron venir por estar lejos, que otro día vendrían; el Capitán [Francisco de Orellana] les hizo el mismo recibimiento que al primero y les habló muy largo de parte de Su Majestad, y en su nombre tomó la posesión de la dicha tierra; y así hizo a todos los demás que después en esta provincia vinieron, porque, como dije, eran trece, y en todos tomó posesión en nombre de Su Majestad. Viendo el Capitán que toda la gente y señores de la tierra tenía de paz y consigo, que convenía al buen tratamiento, todos holgaban de venir de paz; y así tomo posesión en ellos y en la dicha tierra en nombre de Su Majestad” (Carvajal, 1992, p. 11)<sup>28</sup>.

El pasaje citado se explaya luego en la buena aceptación que, de acuerdo a la visión del cronista, dieron los indios a las palabras del capitán Orellana, cuando este les comunicó que a partir de ese entonces ellos y sus tierras quedaban bajo dominio de otros señores, “...pues Dios les había traído por este río abajo, [a] descubrir la tierra para que en su tiempo y cuando la voluntad de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad fuese la enviase a conquistar” (Carvajal, 1992, p. 31).

---

<sup>27</sup> Ver crónicas de Carvajal (1992); de Acuña (en Figueroa, 1986, p. 29-107); y sobre la expedición de Lope de Aguirre (en Mampel González, 1981).

<sup>28</sup> La numeración de esta edición es *sui generis*, ya que cada uno de los tres documentos que incluye (la relación del viaje de Orellana según Carvajal, la que hace sobre el mismo suceso Fernández de Oviedo y el estudio crítico de José Toribio Medina) no es correlativa, sino que inicia una nueva paginación.

El razonamiento es estrambótico, por decir lo menos, por lo que supone la llegada de unos hombres extraños que, de buenas a primeras, se adueñan de las tierras y sus habitantes y declaran a esas y a estos como propiedad y súbditos de un rey al que nunca han visto ni verán, ya que radica en un continente del cual no conocen ni su existencia. Y lo es además porque todas estas “explicaciones” les fueron formuladas en una lengua que los indígenas no comprendían por no haberla nunca antes ni siquiera escuchado. Actos retóricos similares a este les servirán a los españoles para justificar el sometimiento de tierras y almas. Además de las muertes como consecuencia de los enfrentamientos, no se puede descartar que el paso fugaz que significaron las primeras incursiones del siglo XVI haya sembrado los primeros virus y bacterias que originarán feroces epidemias durante la siguiente centuria, causando masiva mortandad entre la población indígena.

La misma lógica la encontramos expresada en la obra del franciscano José Amich, quien transcribe las palabras pronunciadas, en un pueblo Conibo del alto Ucayali, por el capitán Francisco de la Huerta Salcedo, luego de “dar gracias a Dios y cantado *Te Deum laudamus*:

“En nombre de Dios Todopoderosos y de nuestro católico rey don Carlos II (que Dios guarde) tomo posición de esta tierra, y de la que se halla intermedia desde el Puerto de San Luis de Perené, todo el río Paru [Ucayali] hasta este pueblo de San Miguel de los Cunivos, y en nombre de su real majestad doy a vuestras paternidades y a su religión la espiritual posesión de lo contenido, y de este pueblo que desde el año registraron” (Amich, 1988, p. 108).

Las reducciones misionales, término por el cual se designa en los siglos XVII y XVIII a las concentraciones de indígenas con la finalidad de facilitar la labor evangelizadora de los sacerdotes, fueron asimismo una estrategia de control poblacional. En efecto, fueron también centros de trabajo, más precisamente del tipo de trabajo que, desde el punto de vista de los misioneros, los indígenas debían realizar por considerarlo más ajustado a su modelo



civilizador y más conveniente para su propio mantenimiento. Son famosas las reducciones realizadas por los jesuitas en Bolivia (San Javier, Concepción — ambas en el departamento de Santa Cruz— y San Ignacio de Mojos —en el de Beni—, entre otras) y, en especial, las de Paraguay (San Cosme y Damián —departamento de Itapúa—, Santiago Apóstol y Santa Rosa de Lima —en el de Misiones—), verdaderas ciudades que congregaron miles de indígenas guaraníes o “guaranizados” (los misioneros expandieron el guaraní como lengua franca). Sus restos, bastante bien conservados, sobreviven hasta hoy y exhiben plazas, viviendas, maestranzas diversas y, claro, iglesias.

También en los Andes y en la costa del Perú colonial los españoles establecieron reducciones mediante la agrupación en pueblos de ayllus dispersos (Matos, 1976, pp. 192-183; Matos y Fuenzalida, 1976, pp. 16-19; Bonilla, 1987, p. 13)<sup>29</sup>. Si bien las reducciones fueron impulsadas por la Corona Española desde mediados del siglo XVI, fue recién después de la rebelión de Túpac Amaru I que el virrey Francisco de Toledo dictó una serie de ordenanzas para acelerar la concentración de los ayllus. Él mantuvo esta política a lo largo de su extenso gobierno entre 1568 y 1581.

No es casual que el virrey Toledo impulsara las reducciones luego de la mencionada rebelión. Esta sincronización da cuenta claramente que la función principal de ellas era controlar a la población para evitar nuevos levantamientos, asegurar la recaudación de impuestos, disponer de fuerza laboral y facilitar la labor evangelizadora. En este sentido, “las reducciones permitieron el montaje de la economía colonial mediante la imposición de tributos y el aprovechamiento coercitivo de la mano de obra para trabajo de la tierra y de las minas, y para la prestación del servicio doméstico” (Chirif y García, 2007, p. 149). Por esto, como bien señala Matos (1976, p. 183), “...no es posible concebir a la comunidad ni siquiera en sus inicios como una institución aislada del sistema administrativo colonial, al que fundamentalmente se articuló a través de una serie de mecanismos de

---

<sup>29</sup> Sobre esta base, se constituyeron las llamadas comunidades indígenas que, desde el año 1969, con la promulgación de la Ley de Reforma Agraria (DL N° 17716), han sido renombradas como campesinas.

intermediación económica, social y cultural que tuvieron una de sus más claras expresiones en el rol del curaca, canalizador de la mita y el tributo”.

En el caso de la Amazonía peruana las reducciones misionales fueron un factor fundamental en la transformación de las sociedades indígenas amazónicas. En ellas, los misioneros juntaron una “cantidad” de personas con la finalidad de evangelizarlas, sin interesarles que entre ellas existieran lazos sociales que les asegurasen buenas condiciones de convivencia, de manera organizada y pacífica. Para usar la metáfora de Babel, las reducciones propiciaron la confusión de lenguas e identidades. Los misioneros actuaron así en el pasado colonial e incluso más recientemente, en el republicano, como se verá más adelante. Durante la Colonia, los jesuitas impulsaron la difusión del quechua como lengua franca, política que tuvo éxito en cuencas como el Napo, Corrientes, Tigre y Pastaza porque constituyen corredores de comunicación entre los Andes ecuatorianos, donde se habla esa lengua, y Maynas. (Chirif, 2016, p. 25-26.)

Es importante señalar, sin embargo, que las reducciones no fueron siempre forzadas. Muchas veces fueron convocadas por los misioneros que contaban para esto con un importante elemento de atracción: las herramientas de hierro. En efecto, desde que los indígenas conocieron estas herramientas (hachas, machetes, cuchillos, arpones, anzuelos y otros) y se dieron cuenta de su efectividad y de la reducción de tiempo que su uso implicaba para realizar sus tareas cotidianas (talar el monte, construir casas, pescar, destazar animales, pescar, etc.) desarrollaron varias estrategias para conseguirlas: intercambio de prisioneros de guerra con los misioneros que requerían almas para convertir, robos y aceptación formal para integrarse a las reducciones de las que, luego de conseguidas las herramientas, escapaban. Estas estrategias se dieron a veces en fórmulas combinadas, por ejemplo, aceptar reducirse para luego robar las herramientas y huir, en ocasiones, asesinando a los sacerdotes y destruyendo las misiones. Existen ejemplos dramáticos de intercambios de “huérfanos” —término utilizado por los Huitoto y Bora para referirse a individuos que habían quedado abandonados luego de la destrucción de su clan— por hachas (Guyot, 1984); y también de expediciones

específicamente organizadas por grupos de indígenas con el objetivo de capturar esclavos que después eran canjeados por herramientas. Santos y Barclay (1998, p. XVIII) dan cuenta de un suceso ocurrido durante la segunda mitad del siglo XVII, en el que los conibos entregaron esclavos amahuacas a los kukamas a cambio de herramientas que les habían sido proporcionadas por los misioneros jesuitas del bajo Huallaga. Con frecuencia, el destino final de los capturados eran las mismas misiones católicas, como demuestra este pasaje de la obra de Amich:

“(...) los Cunibos iban pirateando a las demás naciones, y cogieron grandes presas, así de gente como de sal y ropa, de cuya presa le dieron al padre presidente tres muchachos pequeños, los dos de la nación Campa, y el otro de los Piro. El padre presidente agasajó a los Cunibos con algunas cositas que había reservado para ellos, los cuales se volvieron muy contentos a su tierra prosiguiendo su curso” (Amich, 1988, p. 109).

Los misioneros se encargaban luego de la salvación de sus almas. Es evidente que este tipo de intercambio fomentó correrías con la finalidad de capturar “presas” para intercambiarlas por “cositas”.

El valor otorgado por los indígenas a las herramientas y los cambios tecnológicos desacreditan los argumentos de quienes califican a las sociedades indígenas como congeladas en el tiempo y, sobre esta base, tratan luego de justificar sus intentos para conducirlos a parcelar sus tierras y ponerlas en el mercado de capitales. Las sociedades indígenas han ido siempre muy sensibles a los cambios tecnológicos y los han incorporado a sus sistemas productivos tanto como han podido.

Dos nuevas acepciones de la palabra reducción, además de la referida a la concentración de pobladores con fines de evangelización, tienen que ver, una de ellas, con la pérdida de la libertad individual de los indígenas, que pasaron a formar parte de una institución vertical que dispuso de su tiempo y organizó

sus vidas en función del mantenimiento de la misión; y, la otra, con el decrecimiento demográfico, a consecuencia del impacto de epidemias causadas por nuevas enfermedades. Con relación a lo primero, en efecto, los indígenas perdieron capacidad de decidir sobre sus vidas, creencias y prioridades. La trampa fue el atractivo que las herramientas despertaron en ellos. Capturados en correrías por otros indígenas, los nativos eran luego objeto de trueque con los jesuitas que poseían herramientas de hierro, quienes se encargarían de salvar sus almas mediante el evangelio. Morin (1998, p. 368) cita un trabajo de Zarzar y Román en el que estos autores afirman que “la tasa de cambio equivalía a un hacha de hierro por cada ‘alma’ o cautivo”. El tráfico de esclavos ha sido igualmente calificado en otros trabajos, como una actividad que incrementó las guerras entre pueblos indígenas. (Bellier, 1991, I, p. 59.)

La otra acepción de la palabra reducción se refiere al decrecimiento demográfico causado por las epidemias que asolaron la región durante los siglos XVII y XVIII, como consecuencia de la dispersión de enfermedades que habían llegado a América con los europeos y para las cuales los indígenas no tenían defensas. Morin (1998, p. 366) menciona cómo las epidemias fragmentaron los grupos locales conibos en el alto Ucayali. Por su parte, Denevan (1980, p. 31) estima que la población indígena del Perú oriental y de Bolivia nororiental era de 1 211 000 personas antes de la llegada de los españoles. Myers (1988, pp. 68, 76), luego de analizar la información proporcionada por crónicas misionales y de conquistadores sobre la mortandad causada entre la población indígena por diversas epidemias (en especial, sarampión y viruela), calcula que durante los primeros 25 años de misiones del siglo XVII murieron 340 000 indígenas solo en el bajo y medio Huallaga, Pastaza y Ucayali. Su análisis lo lleva a estimar en 10 000 000 la población indígena de la alta Amazonía de Ecuador y Perú antes de la Conquista. (Sobre una devastadora epidemia de viruela, ver la crónica del franciscano Izaguirre, 1922-1929, IX, p. 138.)

Los impactos de las reducciones han sido diferentes en las sociedades de asentamiento ribereño y en las de zonas interfluviales<sup>30</sup>. Pero, además, al interior de ellas han sido también diferentes las producidas en la época colonial y en la republicana.

### *Reducciones en sociedades ribereñas*

Las sociedades ribereñas, como se ha señalado, estaban asentadas a orillas de los grandes ríos navegables, en concentraciones numerosas. Son los casos de los Omagua, que se ubicaban entre las bocas del Napo y el Purús; de los Kukamiria que estaban en el curso bajo del Huallaga; y de los Kukama localizados en el bajo Ucayali, medio del Marañón y Amazonas. Por el hecho de estar asentadas en las riberas de ríos de fácil navegación, en grandes poblados sedentarios y con una economía especializada en este medio, estas sociedades cayeron rápidamente bajo dominio español. Desde el punto de vista demográfico, las reducciones no implicaron para ellas una gran novedad, ya que los indígenas estaban acostumbrados a vivir en aldeas muy pobladas. Sin embargo, la imposición de nuevas costumbres, creencias y usos llevó a la desaparición de los Omagua como identidad étnica diferenciada; y a que los Kukamiria y Kukama desarrollaran una estrategia de ocultamiento<sup>31</sup> que implicó el abandono de su lengua vernácula como vehículo de comunicación cotidiano, y también a desestimar usos (como la vestimenta) y de costumbres para tratar de diluirse en el medio mestizo, junto con personas de otros pueblos indígenas que pasaban por procesos similares (Shiwilu o Jebero, y, en parte, Shawi o Chayahuita) y con población mestiza inmigrante de los departamentos de San Martín y Amazonas<sup>32</sup>. Esta fusión en el medio mestizo ha dado origen al sector social conocido como ribereño o campesino-ribereno que, de acuerdo a estimaciones realizadas por el IBC (2012, pp. 11-12),

---

<sup>30</sup> Acerca de la diferencia entre estos hábitats ver el capítulo sobre gobernanza.

<sup>31</sup> El título del libro de Stock (1981) sobre los Kukamiria alude a esto: *Los nativos invisibles*.

<sup>32</sup> No obstante lo señalado, desde la década de 1980 muchas comunidades de los pueblos Kukama, Kukamiria y Shiwilu han iniciado un fuerte proceso de reafirmación de su identidad que incluye la recuperación de la lengua de sus ancestros. En la medida que más personas del sector social ribereño se afirman como indígenas es claro que la población que lo conforma irá disminuyendo.

conforman actualmente 2400 comunidades con una población de 500 000 personas<sup>33</sup>.

Si bien la reducción de estos pueblos influyó mucho en sus costumbres y creencias, esto no implicó su traslado hacia un hábitat diferente que les planteara nuevos retos de adaptación. Ellos siguieron viviendo a orillas de los grandes ríos, aprovechando los suelos aluviales y la riqueza de la fauna fluvial. Esta fue una razón importante por la cual las reducciones tuvieron relativo éxito en esa zona y por la que, a pesar de los cambios de ubicación y composición social, algunos de esos caseríos se hayan mantenido hasta hoy, como San Joaquín de Omaguas, San Regis, Lagunas y otros. En la actualidad, luego de pasar por una etapa de sometimiento a patrones dedicados a la conducción de fundos pequeños y medianos y, sobre todo, a la extracción de recursos naturales (caza, pesca, madera, resinas y otros), esas colectividades continúan asentadas en el ámbito ribereño, beneficiándose de la abundancia de sus recursos. Esto no oculta los problemas de contaminación que afectan ese medio: derrames de hidrocarburos, incorporación de mercurio y otros metales pesados a la cadena trófica como consecuencia de la deforestación extensiva, de la actividad petrolera y de la minería aluvial, y del vertimiento de desagües y basura de ciudades y centros poblados diversos, y otros.

#### Los Conibo, un caso especial

Sin embargo, no todas las sociedades indígenas de asentamiento ribereño pasaron por el mismo proceso que los Kukama, Kukamiria y Omagua. Es el caso de los Conibo y otros pueblos afines, como los Shipibo y los Setebo, ubicados en la cuenca alta del Ucayali, el primero en el curso madre y los dos últimos en afluentes. Son varias las razones que explican la diferencia de los procesos. La primera y más importante fue la férrea oposición que estos

---

<sup>33</sup> Este sector social ribereño tiene asimismo presencia en los ríos Ucayali y Huallaga (San Martín, además de Loreto); y también en el Pachitea (Huánuco), donde el tema de su origen no ha sido debidamente estudiado, pero es probable que sea consecuencia del mestizaje entre población de ese departamento e indígenas locales.

pueblos opusieron al establecimiento de los misioneros en esa parte de la cuenca, la que demostraron mediante frecuentes ataques que causaron la muerte de muchos religiosos. En efecto, en 1641, en la boca del Aguaytía, los shipibos mataron al padre Illescas y a otros religiosos de la orden franciscana que habían entrado al Ucayali por la ruta del Perené y del Tambo. (Amich, 1988, p. 559.) En 1657 fracasó un nuevo intento liderado por el padre Alonso Caballero. En compañía de otros religiosos y de algunos soldados, ellos fueron atacados y muertos por un grupo de callisecas (uno de los nombres dados a los Shipibo en las crónicas). Cuatro años más tarde, el padre Lorenzo Tineo llegó a la zona de los Setebo, situada en el Cushabatay y en el Sarayacu, y fundó dos reducciones con un total de dos mil personas. Sin embargo, poco tiempo después los indígenas se rebelaron, destruyeron la misión, se apoderándose de las herramientas y mataron a varios sacerdotes, aunque el padre Tineo logró escapar. (Morin, 1998, p. 303.) En 1687 un grupo de piros mataron al padre Biedma, quien había fundado misiones en el Tambo y Ucayali.

El padre Amich (1988, pp. 552-558), bajo el subtítulo de “Mártires franciscanos en el Perú”, en el apéndice N° 20 de su obra, presenta una extensa relación de los franciscanos asesinados por los indígenas en el Ucayali y en otros ríos. Sin embargo, el asesinato del padre Biedma fue la gota que colmó el vaso y decidió a la orden a abandonar sus proyectos con los conibos durante casi cincuenta años. A raíz de esto, los jesuitas hicieron tentativas de fundar misiones en el Ucayali, pero los conibos, en 1695, mataron a su enviado, el padre Richter, en la parte alta de la cuenca. Las tropas enviadas por la orden para castigarlos, compuestas por 40 soldados y unos 300 indígenas, fueron derrotadas, lo que hizo que también ellos pusieran fin a sus intentos misionales. (Morin, op.cit., p. 307.) Veigl ofrece una versión desconsolada de la muerte de Richter y de los fracasos de la labor misional: “Este suceso [el citado asesinato] causó en la Misión de Maynas tal consternación y desaliento, que desde 1698, año que se produjo el desastre, hasta 1762 nadie se atrevía a intentar una nueva entrada al Alto Ucayali” (Veigl, 2006, pp. :143-144). En

1767, apenas cinco años más tarde, los jesuitas serían expulsados de América por el rey Carlos III<sup>34</sup>.

Otra razón que explica las diferencias entre el proceso que se dio, por un lado, con los Kukama y otros pueblos y, por otro, con los Conibo es la menor importancia que tenía el alto Ucayali para la administración colonial en comparación con la zona del Huallaga y Marañón. Este eje fluvial era paso obligado en la comunicación entre el Amazonas y la provincia de Maynas, con ciudades importantes, sedes, desde muy temprano en la Colonia, de autoridades españolas, como son Chachapoyas y Moyobamba que fueron fundadas, respectivamente, en 1538 y 1540, es decir, apenas entre tres y cinco años después que Lima.

Jugaron también un papel decisivo en favor de la libertad de los indígenas del alto Ucayali las disputas territoriales que sostuvieron jesuitas y franciscanos por el control de esa parte de la cuenca. Al respecto, la historia registra algunos episodios más propios del sainete que de la labor evangelizadora. Como el acaecido en 1685, cuando el franciscano Biedma plantó una cruz dedicada a San Miguel en un pueblo conibo de unos 1800 habitantes, ubicado en el Ucayali, cerca de la desembocadura del Pachitea. Sin embargo, poco después de su salida, el jesuita Heinrich Richter llegó a dicho pueblo y construyó una iglesia con campana y altar dedicados a San Francisco Javier. Cuando Biedma retornó al año siguiente, disgustado por la iglesia que había fundado la competencia, colocó un cuadro del arcángel San Miguel y refirmó este nombre para el poblado. El episodio de fundación del pueblo de San Miguel de los Conibos por los franciscanos y del cambio de nombre por parte de los jesuitas para dedicarlo a un santo de sus filas estuvo a punto de generar un enfrentamiento armado entre indígenas armados y comandados por cada una de estas órdenes. Este suceso es referido por Amich, quien ofrece la visión franciscana, y por Maroni y Veigl, que ofrecen la de sus rivales. (Ver

---

<sup>34</sup> La expulsión de los jesuitas causó desorden en las misiones que habían fundado, situación que aprovecharon los patrones para instalar fundos y explotar los recursos de la zona, basándose en la mano de obra servil de los indígenas. En esta etapa, sobre la cual se volverá más adelante, la población indígena no se dispersó, sino que continuó concentrada.



Amich, 1988, pp. 109-114, 122; y Maroni, 1988, pp. 288-289, y Veigl, 2006, pp.142-145.)

Un Edicto Real del 24 de abril de 1687 puso fin a estas disputas, delimitando las jurisdicciones de ambas órdenes. De acuerdo con este, los jesuitas obtuvieron el control de San Javier (según el nombre que ellos le pusieron, o San Miguel, de acuerdo a la denominación de la competencia) y ejercerían su trabajo desde ese lugar hacia el norte; los franciscanos, en cambio, lo harían hacia el sur. No obstante, como ya antes ha sido señalado, el mismo año de la firma del Edicto estos últimos resolvieron abandonar su trabajo evangélico en el alto Ucayali, cansados por los fracasos de su labor y por las muertes de sus misioneros. A pesar de esto iniciaron otros trabajos en la parte baja de la cuenca, a la que arribaban entrando por la ruta del Huallaga.

Las labores de los franciscanos quedaron entonces confinadas a la zona de la selva central de los actuales departamentos de Junín (Chanchamayo y Satipo) y Pasco (Oxapampa). Sin embargo, al promediar el siglo XVIII nuevos obstáculos se opusieron a su labor evangelizadora en esta zona. Una serie de rebeliones —unas más importantes que otras— cerraron el paso a la actividad misionera. La más notable de ellas fue la liderada por Juan Santos Atahualpa en 1742 (Varese, 1973, pp. 175-209). Como consecuencia de ella, los franciscanos fueron expulsados de la selva central y los indígenas recuperaron su libertad. En 1766, un indígena setebo llamado Runcato “...desencadenó un levantamiento general en el Ucayali, con el apoyo de grupos vecinos shipibo y conibo. Catorce misioneros encontraron la muerte y se perdieron seis años de trabajo [...] en un momento en que, después de la expulsión de los jesuitas de América en 1767, Roma había encargado la evangelización de toda la selva a los franciscanos” (Morin, *ibíd.*, p. 311).

La rebelión de Juan Santos Atahualpa cerró las puertas de acceso al Ucayali por la ruta de la selva central durante casi un siglo. En cambio, los efectos de la de Runcato parece que ya se habían diluido en 1791, año en el que el padre Girbal fundó la misión de Sarayacu, en un afluente del mismo nombre del bajo Ucayali, donde congregó población setebo. A esta zona los franciscanos no

habían llegado por la ruta de Satipo y Pasco, que había quedado bajo el influjo del rebelde Juan Santos Atahualpa, sino por la de Huánuco y el Huallaga. La misión de Sarayacu, la más importante instaurada por esa orden en el Ucayali, estaba ubicada en el límite norte del área de asentamiento del pueblo Setebo, en una zona interfluvial entre el Ucayali y el Huallaga. Un grupo de conibos que no quisieron reducirse en ella aceptaron hacerlo en otra misión situada al frente de Sarayacu, llamada San Antonio de Padua de los Conibos. (Morin, *Ibíd.*, p. 312)

Todo este conjunto de hechos (rebeliones, pugnas entre las dos órdenes misioneras y menor importancia del alto Ucayali para la administración colonial) explica por qué conibos, shipibos y setebos, que más adelante se fusionarían como una sola identidad, han podido mantener con mayor fuerza rasgos culturales propios —fabricación de cerámica, diseños de sus telas y su lengua— en comparación con lo que sucedió con los Kukama, Kukamiria y Omagua.

Antes de abordar el tema de los impactos causados por las reducciones en las sociedades asentadas en zonas interfluviales, es preciso referirse a esa subcategoría mencionada en el capítulo sobre Gobernanza, en una nota a pie de página: las sociedades semiribereñas, según la expresión de Santos y Barclay (1998, p. XXII). En esta subcategoría, los mencionados autores incluyen a los Shipibo y los Setebo quienes, a fines del siglo XVII, estaban asentados, los primeros, en los ríos Aguaytía y Pisqui y, los segundos, en el Cushabatay y Sarayacu, todos ellos afluentes del Ucayali por su margen izquierda, en la parte baja de la cuenca. (Morin, 1998, p. 308.) Aunque la razón principal esgrimida por diversos autores para explicar este tipo de asentamiento es que así esas sociedades se sentían más seguras de las incursiones de los Conibo en búsqueda de esclavos, es posible que además pudo haber, que por el momento no es más que una hipótesis. La amplia zona comprendida entre la desembocadura del Aguaytía en el Ucayali y, hacia el norte, la confluencia de este río con el Marañón corresponde a la parte más influida por las crecientes de los ríos. Si bien las inundaciones constituyen una ventaja en términos de renovación de suelos y de reservas pesqueras,

implican también problemas para el mantenimiento de las aldeas establecidas en las riberas. Por tanto, al establecimiento de poblados shipibos y setebos en los mencionados afluentes, que son ríos grandes y navegables durante buena parte de su curso, bien podría haber sido una estrategia muy inteligente para disponer de tierras de altura y animales de caza y, a la vez, dada la cercanía al Ucayali, también de suelos aluviales y de abundante fauna fluvial, sin sufrir los inconvenientes de las inundaciones anuales.

Salvo pequeños asentamientos aislados, esos dos pueblos se convirtieron en ribereños durante el proceso de colonización, aunque por el momento no es posible precisar cuándo, de qué manera y por cuáles razones esto se produjo. También tuvo lugar todo lo contrario, como afirman Santos y Barclay (1998): que pueblos ribereños se fueron paulatinamente convirtiendo en interfluviales, huyendo de la colonización y del acoso de otros indígenas que querían esclavizarlos para convertirlos en mercadería canjeable por herramientas. Es el caso, por ejemplo, de los Amahuaca que del Tamaya, en el curso medio del Ucayali, huyeron aguas arriba para luego refugiarse en ríos lejanos, como el Purús y el Yurúa.

### *Reducciones en sociedades interfluviales*

El proceso seguido por las sociedades interfluviales ha sido diferente. Las reducciones misionales no lograban gran éxito entre ellas ya que, una vez establecidas, no tenían estabilidad ni duración en el tiempo. Deserciones y rebeliones fueron las causas de la disolución de misiones que habían sido fundadas para permanecer. En ese momento, el cambio de un patrón disperso de asentamiento a uno concentrado fue para ellas un trauma demasiado grande que la gente no aceptó. Como ellas tenían por costumbre cambiar cada cierto tiempo de asentamiento, no les costó gran trabajo abandonar las reducciones, sea por las buenas (huyendo) o por las malas (destruyendo las reducciones y matando a los sacerdotes).

Algunas rebeliones alcanzaron alturas épicas, como la de Juan Santos Atahualpa a mediados del siglo XVIII, a la que ya antes se ha aludido. Aunque

no es necesario volver a abordar el tema, sí es conveniente precisar que ese levantamiento contribuyó no solo a impedir el acceso al alto Ucayali, donde se asentaba una sociedad ribereña como la de los Conibo, sino también a cerrar la selva central de Junín y Pasco para el establecimiento de nuevas reducciones, principalmente en los dominios de los Asháninka, Nomatsiguenga y Yanesha.

Lo dicho en los párrafos anteriores corresponde al periodo colonial. En el republicano, sin embargo, los acontecimientos funcionaron de manera radicalmente diferente. La rotura del cerco establecido por los indígenas habitantes de la selva central comenzó a producirse después de declarada la Independencia, cuando el Estado encomendó al coronel Pereira la “pacificación” de la zona, con el objetivo de incorporarla a la economía nacional y “civilizar” a los indígenas. Con dicha finalidad, se estableció el fuerte de San Ramón, en la actual provincia de Chanchamayo, en 1847, el cual estuvo ubicado en la confluencia de los ríos Tulumayo y Chanchamayo (Ortiz 1969, I, pp. 233-134; Herndon 1993, pp. 145-147).

#### Reducciones durante la República

Varios factores han impulsado la concentración demográfica en áreas reducidas de la población indígena durante la República. Ellos han sido la colonización, la expansión de actividades extractivas y de fundos gobernados por patronos, las misiones, la expansión del sistema de escuelas públicas y, finalmente, el asentamiento a lo largo de la red carretera por la posibilidad que ofrecen a la población de vincularse con los mercados regionales. Los cuatro primeros factores enunciados dieron origen a caseríos que se convirtieron en comunidades nativas luego de la aprobación de la ley que reconoció sus derechos en 1974. El último (concentración a lo largo de carreteras) es posterior a ese hecho y está motivado por la ilusión de la gente de que la comunicación con ciudades y poblados mejorará sus ingresos y su acceso a servicios del Estado.

#### - *Colonización*

Desde el inicio de su vida republicana sucesivos gobiernos nacionales impulsaron políticas de colonización de la región amazónica, que partieron por promover estudios de su geografía y de las condiciones de navegabilidad de los ríos. El tema ha sido analizado por Santos y Barclay (2002), Chirif y Mora (1976) y Chirif (2004). Hito importante en este proceso fue la fundación, en 1867, de la Comisión Hidrográfica del Amazonas (reemplazada en 1901 por la Junta de Vías Fluviales), que tuvo entre sus encargos explorar la región y encontrar el punto navegable de los ríos amazónicos más cercano a la Cordillera de los Andes, con la finalidad de enlazarlo luego con la costa mediante una vía terrestre. Las exploraciones, que se prolongaron hasta las primeras décadas de siglo XX, cubrieron los ríos Ucayali, Marañón, Pachitea, Pichis, Palcazu, Ene, Tambo, Apurímac y otros. Información sobre estos viajes se pueden encontrar en versiones sintéticas y un poco desordenadas, como las de la prolífica obra del franciscano Dionisio Ortiz<sup>35</sup>; en Larrabure y Correa (1905-1909), que transcribe de manera completa muchos de los diarios e informes de esas exploraciones; y en las propias publicaciones de la Comisión Hidrográfica del Amazonas y de su sucesora, la Junta de Vías Fluviales<sup>36</sup>.

Paralelamente a estas exploraciones tuvo lugar la promulgación de diversas leyes y la puesta en marcha de políticas públicas para promover la colonización amazónica por inmigrantes extranjeros, que deberían ser europeos. Con esta finalidad, se abrieron oficinas en catorce países de Europa para comunicar las políticas y reclutar inmigrantes. Es evidente el racismo subyacente a la medida: dar prioridad a una “raza” compuesta por gente considerada superior y promover el blanqueamiento de la población nativa. (Ver Chirif y Mora, 1976.)

---

<sup>35</sup> En la Bibliografía se incluyen dos de sus obras.

<sup>36</sup> Sobre estas exploraciones, ver también Miller *et al*, 2006; Mould de Pease, 1993; Nystrøm, 1868; Osculati, 2004; Pesce, 1906; Pezet, 1894; Raimondi, 1942 Romero, 1983; Szyszlo, 1947; Tamayo, 1904; Wertheman, 1877.

Aunque los resultados no fueron los esperados por el Estado, ya que solo llegaron a establecerse grupos no muy numerosos de tirolese y alemanes en Oxapampa y Pozuzo, e incluso menores de italianos y franceses en Chanchamayo (sobre estos últimos, ver Ordinaire, 1998), dichas políticas permitieron que el Estado peruano concediera dos millones de hectáreas a una empresa británica, la Peruvian Corporation, que se había hecho dueña de los bonos de la deuda externa contraída por el Perú con Inglaterra, a raíz de la guerra con Chile. De ese total, solo se llegó a hacer efectiva la cesión de medio millón de hectáreas. Gran paradoja la de esta guerra promovida por el país al que luego el Perú tuvo que pagarle. Dicha concesión, ubicada en las selvas de Chanchamayo, constituía el territorio ancestral de los pueblos indígenas Asháninka y Yanetsha, cuyos asentamientos fueron incluidos en esa concesión. (Sobre el tema, ver Barclay, 1989.)

Pero esa empresa no constituyó el único avance foráneo sobre territorios indígenas de la selva central. La oligarquía de la vecina Tarma comenzó a expandirse hacia Chanchamayo y a apropiarse de las tierras, desalojando a sus dueños ancestrales o, en todo caso, arrinconándolos en áreas pequeñas. (Ver Santos y Barclay, 1995.) Los tarmaños fueron quienes solicitaron al gobierno peruano la instalación del fuerte de San Ramón para que los protegiera.

Un proceso mucho más virulento se desataría en las décadas siguientes a la “pacificación” de la selva central, llevado a cabo por pobladores de las comunidades indígenas andinas que sufrían del despojo de sus tierras o de la contaminación de sus suelos y pastos por parte de grandes empresas mineras, como la Cerro de Pasco Copper Corporation. Dichos pobladores, que en adelante serían llamados colonos, invadieron no solo territorios indígenas, en proporciones que fueron en aumento en los años siguientes, sino también la concesión que el Estado había entregado a la empresa británica. Un conjunto de factores, entre ellos las invasiones, llevaría al expresidente Belaunde, durante su primer gobierno, a cancelar la concesión en 1966. Fue una partida de defunción extemporánea, ya que la empresa

había terminado sus labores tiempo antes, a causa de múltiples problemas financieros y la penetración de colonos.

La dinámica colonizadora a la que hemos aludido, causada por el desborde de la población andina excedentaria en sus zonas de origen, calificada como “espontánea” por las voces oficiales, se convertiría en política de Estado, a partir de la década de 1940, durante el gobierno de Manuel Prado. En efecto, en esos años se observa un cambio en la intención política de la colonización: “[...] a partir de entonces, se trata no tanto de favorecer la colonización extranjera (en la práctica, los intentos hechos al respecto por diferentes gobiernos habían en general fracasado...), sino de empezar a propiciar los desplazamientos de los campesinos de las comunidades de la sierra, los cuales, por la conflictiva situación creada por los latifundistas, habían llegado al enfrentamiento con estos que, con el apoyo de autoridades políticas y policiales, trataban de seguir manteniendo sus prerrogativas” (Chirif, 1986, p. 175. Ver también Chirif, 1975; Martínez, 1980.)

Las “reducciones” generadas por diversas colonizaciones, fuesen estas espontáneas o dirigidas (es decir, parte de políticas oficiales), fueron exacerbadas durante los dos periodos de gobierno del presidente Belaunde Terry, entre 1963-1968 y 1980-1985. Con escaso conocimiento de los suelos y clima amazónicos, o, mejor dicho, con apreciaciones equivocadas sobre su potencial, dio gobierno promovió la colonización, apoyándose en la construcción de nuevas vías terrestres y, en especial, de la llamada Carretera Marginal de la Selva. Su propuesta, establecida sobre cálculos jamás probados, se basó en el supuesto de la cantidad de hectáreas que serían incorporadas por cada kilómetro de carretera, teniendo en cuenta la topografía de los terrenos que atravesaría: 1000 has de tierras cultivables en zonas de “topografía fácil, casi plana”; 800 en las de “topografía ondulante” y 400 en las de “topografía difícil”. A partir de estos cálculos, el expresidente establecía costos de intervención y la rentabilidad de las inversiones. (Belaunde, 1959, p. 111.) La rudimentaria fórmula fue copiada textualmente por Belaunde del libro del coronel Pérez Alvarado (1939), a quien el presidente no le otorgó ningún crédito.

Como logro positivo de esta política, se exhibe la ampliación del cultivo de arroz en ciertas zonas de los ríos Huallaga y Mayo, en San Martín, aunque aún está pendiente un estudio de los impactos ambientales causados por esta actividad. Una crítica demoledora contra las políticas y programas impulsados por el expresidente Belaunde fue realizada por Dourojeanni (2017). Al amparo de la inversión realizada en carreteras, se pusieron a disposición de los colonos zonas que hasta entonces habían permanecido alejadas e inaccesibles. Las frustraciones de muchos de ellos, que no encontraron en las fórmulas oficiales el bienestar prometido, los llevó a propagar el cultivo de la coca con especial virulencia, lo que promovió la deforestación extensiva de los bosques y su consecuente degradación, y generó cuadros de violencia que son propios de las actividades ilegales. (Villanueva, 1980.) De hecho, la elaboración y tráfico de clorhidrato de cocaína constituyeron la fuente privilegiada de financiación de los movimientos subversivos que imperaron en el país durante las décadas de 1980-1990. No obstante haber sido ellos desarticulados, esas actividades alimentan aún hoy la corrupción y la violencia.

Las reducciones poblacionales generadas por las colonizaciones afectaron particularmente a las poblaciones indígenas asentadas en las zonas de selva alta. De norte a sur, se puede mencionar a los awajún de Cajamarca, Amazonas y San Martín y, en este último departamento, también a los lamistas; a los asháninkas de Junín y Pasco y a los yanesha de esta región; a los nomatsiguengas de Junín y a machiguenga de esta región y del Cusco. Los territorios ancestrales más fragmentados han sido los de los awajún en Jaén y San Ignacio; de los yanesha en Oxapampa; de los asháninka en Chanchamayo y Satipo; de los nomatsiguenga en Pangoa y de los machiguengas en La Convención. Esta población indígena arrinconada en pequeñas islas por los colonos constituyó caseríos que adquirieron estabilidad cuando el Estado estableció algunos servicios, como la escuela primaria. Más tarde, ellos adquirieron estatus de comunidades nativas. Veber (2009) ofrece un panorama del proceso de colonización desde el punto de vista de los indígenas.



El proceso de arrinconamiento de asháninkas y yaneshas que quedaron encerrados dentro de la concesión entregada por el gobierno a la Peruvian Corporation en la provincia de Chanchamayo es minuciosamente expuesto y analizado por la antropóloga e historiadora Frederica Barclay en un libro sobre la historia de dicha empresa, sobre todo en el capítulo 7: “La formación de las comunidades nativas en el área de la concesión”. (Barclay, 1989, pp. 213-242.) Esos pobladores, quienes junto con las tierras que ocupaban pasaron a formar parte del patrimonio empresarial de la Peruvian, tuvieron que batallar duramente para recuperar, a modo de pequeños lotes individuales o de reducidas parcelas colectivas, porciones de las tierras y bosques que habían sido parte de su heredad ancestral. En el proceso debieron alquilar tierras a la empresa o incluso comprárselas. Sin aumentarles un metro cuadrado de tierra, el Estado más tarde reconocería esas parcelas que habían adquirido como “reservas” indígenas que, sin embargo, no les aseguraban la propiedad de la tierra. Más tarde, ellas serían declaradas como tierras comunales y tituladas en propiedad, aunque esta vez se conseguiría, en algunos casos, incrementar su extensión, sobre la base de parcelas que habían sido abandonadas por los colonos vecinos. (Ibíd., pp. 218-228.)

- *Expansión de actividades extractivas y de fundos*

Luego de la expulsión de la orden de los jesuitas de América en 1767, los patrones comenzaron a enseñorearse, ocupando los lugares que los misioneros habían dejado vacíos. Las reducciones establecidas en el Huallaga, Marañón y Amazonas fueron la base para el establecimiento de los patrones, en un tiempo en que el comercio entre Moyobamba y Chachapoyas con Maynas estaba ya establecido, sobre la base de productos del bosque, incluyendo pescado y carne de monte. También se implantaron cultivos de caña de azúcar para el destilado de aguardiente. (Ver Santos y Barclay, 2002, pp. 240-244: y Herndon, 1993 —este autor se refiere tanto al cultivo como a los diferentes procesamientos de la caña para producir azúcar, *chancaca* y ron—.)

En los albores de la República, el Estado incentivó la exploración de la cuenca y, en especial, lo estudios de navegabilidad de los ríos, como ya antes se ha mencionado. (García Rosell, 1905.) El avance colonizador marchó de manera simultánea a la expansión de actividades extractivas y a la instalación de fundos que utilizaron mano de obra indígena. Estos emprendimientos buscaban dominar a los indígenas mediante la estrategia de crearles necesidades que no pudiesen satisfacer con su propia producción. Es por esto que el proceso de “pacificación” de los Asháninka impulsó la destrucción de las herrerías que los franciscanos habían establecido durante el siglo XVIII, y que los indígenas continuaban manejando por sí mismos. La idea consistía en impedir que los indígenas siguiesen autoabasteciéndose de herramientas de hierro y obligarlos a depender del mercado (Santos y Barclay 1995, pp. 57-58).

El viajero alemán Eduard Poeppig, quien recorrió la región amazónica peruana alrededor de 1830, expresó de manera clara, con implacable lógica capitalista, la estrategia de dominar a los indígenas mediante la creación de necesidades:

“La noción de la propiedad y la creación de necesidades que no puede satisfacerse por propio esfuerzo constituyen las palancas más eficaces para acostumbrar incluso al indio más salvaje a adoptar gradualmente las formas elementales de la civilización. Cuando haya aprendido a apreciar las baratijas y comprendido luego la utilidad de las herramientas de calidad se habrá conseguido la segunda victoria; pues el amor propio, el estímulo más poderosos para la mayoría de los actos humanos, ha levantado entre él y el peligro de recaer en el salvajismo anima una barrera casi infranqueable, y los nuevos hábitos por un lado y el olvido de las prácticas primitivas por otro, retienen ciertamente también a los más inquietos en el ámbito de la civilización” (Poeppig, 2003, p. 331).

Cuando Poeppig expresó estas reflexiones, la valoración de las herramientas por parte de los indígenas era ya historia antigua, dado que desde la Colonia los misioneros habían fundado sus maniobras para atraerlos en las ventajas que ellas les ofrecían para realizar sus trabajos cotidianos. Pero mientras los misioneros negociaban herramientas con los indígenas a cambio de su conversión al cristianismo, y también de su mano de obra, los patronos, descreídos, laicos y utilitarios, solo se interesaban por su potencialidad como generadores de riqueza explotando su fuerza laboral. Para esto instituyeron el sistema conocido como “habilitación” o avío,

La habilitación es un sistema de reclutamiento y retención de mano de obra que consiste en adelantar bienes sobrevalorados a cambio de productos del bosque subvaluados. Es una modalidad de intercambio asimétrico en la cual los indígenas nunca terminan de pagar las “deudas” —de allí que se conozca también con el nombre de “enganche”— sino que, por el contrario, aumentan paulatinamente. Además, en caso de muerte del titular, ellas son transferidas a sus hijos. Aunque ha sido prohibido, el sistema no ha desaparecido por completo hasta la fecha.

Julio César Arana, el famoso cauchero cuya empresa esclavizó y asesinó miles de indígenas de la región del Putumayo, también tenía claro que ese era el camino que debía seguir para acumular riqueza. Decía él: “Uno de los factores esenciales de nuestros negocios del Putumayo son los indios, que lenta, pero humanamente vamos convirtiendo a la civilización creándoles necesidades y estimulándolos al trabajo” (cit. en Valcárcel 2004, p. 438, anexo 21).

Si bien la explotación del caucho causó estragos especiales en la región donde operó la empresa de Arana, sus impactos se expandieron por toda la Amazonía; en unas zonas, por la explotación del recurso, y, en otras, porque se convirtieron en abastecedoras de mano de obra que luego era trasladada a los lugares de extracción. Los trabajos de Rummenhoeller (2003a, 2003b) tratan, respectivamente, sobre los kichwas santarrosinos y los shipibos que fueron llevados, desde el Napo y el Ucayali, a Madre de Dios. También, Bellier

(1991, I, pp. 70-73), Santos y Barclay (1998, pp. XIX, XXI), Morin (1998, pp. 313, 366) abordan el tema<sup>37</sup>.

Sobre la explotación del caucho se ha escrito mucho y no es necesario volver a incidir sobre el tema (Pineda Camacho, 1985; San Román, 1994; Pennano, 1998; Hvalkof, 1998; Santos y Barclay, 2002; Chirif, 2004; Valcárcel, 2004. entre otros). Un tema que es central en esta sección de la tesis es la formación de comunidades por efecto de las reducciones y de los traslados de población realizadas por patrones caucheros. Entre 1923-1930, cerca de siete mil huitotos, boras, ocainas y personas de otros pueblos indígenas fueron trasladadas, luego de la firma del Tratado Salomón-Lozano con Colombia en 1922, de la margen izquierda del Putumayo hacia la derecha y, desde allí, después del conflicto del Perú con ese país en 1932, hacia el río Ampiyacu, donde fueron establecidos como mano de obra de los fundos de patrones que habían trabajado en la empresa de Arana. Allí, estos se dedicaron a explotar productos del bosque, en especial leche caspi y, en algunas zonas, palo de rosa, mediante un proceso bárbaro que implicaba la destrucción de dichos árboles. También se dedicaron a ciertos cultivos, como el barbasco, y a la caza de animales silvestres (en especial, sajinos, huanganas, jaguares, tigrillos, caimanes, nutrias y lobos de río) para aprovechar sus cueros y sus pieles que luego vendían a los exportadores de Pucallpa e Iquitos. Con la decadencia y desaparición de dichos fundos, como consecuencia de una serie de factores que se analizarán más adelante, las agrupaciones indígenas se convirtieron en comunidades nativas, al amparo de la ley promulgada en 1974 que las reconoció como sujetos de derecho. (Ver Chirif, 2017, pp. 185-202. Sobre la decadencia de los fundos, ver también Santos y Barclay, 2002, pp. 269-293.)

El mismo proceso de conversión en comunidades experimentaron los fundos del bajo Marañón y Ucayali, en los cuales los patrones habían congregado población indígena, en especial del pueblo Kukama, para dedicarla a diversos quehaceres, principalmente la extracción pesquera, sobre todo del paiche.

---

<sup>37</sup> La entrevista al Dr. David Fleck incluida en esta tesis trata igualmente sobre el impacto de la actividad cauchera entre los Matsés.

Este proceso ha sido documentado en el caso de los fundos aledaños a la Reserva Nacional Pacaya Samiria, en sus límites con el Ucayali y con el Maraón. (Ver Chirif, 2003, pp. 21-38.) Procesos similares se dieron con otros pueblos, como los Kukamiria en el Huallaga (Stock, 1981). Bellier (1991, I, pp. 65-70 y 150) se refiere a los patronos en varias partes de su trabajo, y al papel que ellos jugaron como esclavizadores de los Mai huna y en la concentración demográfica de sus asentamientos.

Sin embargo, tuvieron que pasar tres décadas para que la población esclavizada por patronos dueños de fundos asentada en la parte alta del Ucayali se liberara de su poder y se constituyera como comunidades libres. Esta zona, comprendida entre el curso superior del Ucayali y el bajo del Tambo y Urubamba, en el vértice de unión entre las regiones de Junín y Ucayali, estuvo, hasta inicios de la década de 1990, en manos de patronos madereros y ganaderos que mantenían numerosas familias indígenas, principalmente asháninkas, sometida a condiciones de barbarie similares a las impuestas por la empresa cauchera de Julio César Arana a comienzos del siglo XX. Detallados informes, basados en testimonios de la población agraviada, dan cuenta de castigos físicos y asesinatos de la población, y de su sometimiento a condiciones de vida denigrantes. Dichos informes llegaron a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y dieron pie al establecimiento de una comisión compuesta por el Instituto Indigenista Peruano (hoy desaparecido), el Ministerio de Agricultura y la organización indígena nacional Aidesep. Su trabajo consistió en liberar a la población y convertir los fundos en comunidades. La situación que dio origen a esta intervención, así como el proceso seguido para la formación de comunidades, han sido bien documentados (Aidesep, ver 1991 a, b, c; y García *et al*, 1998.)

#### - *Las misiones*

Varias órdenes religiosas retomaron su trabajo misional desde inicios del siglo XX y, paralelamente a las concentraciones de población indígena fruto del avasallamiento colonizador y del establecimiento de fundos, impulsaron nuevas agrupaciones aledañas a sus misiones. Aunque en menor número y

con algunas características diferentes a las coloniales, ellas tienen carácter de reducciones por el hecho de concentrar población dependiente de la misión. En sus instalaciones funcionaban —y funcionan aún en varios casos— internados para alojar a alumnos, varones y mujeres, que cursaban estudios en los colegios misionales. Son los casos de las misiones dominicas en el Urubamba, como Chirumbia, fundada en 1906, Koribeni, en 1918, Sepahua, en 1948, Timpía, en 1953, y Picha, en 1960. Esta última fue reubicada en 1971 en la zona llamada Kirigueti, en el mismo río Picha. Todas ellas concentraron población machiguenga, a excepción de Sepahua que también reunió a amahuacas, yaminahuas, machiguengas y yines. Esa misma orden fundó las misiones de Shintuya y El Pilar, en Madre de Dios, durante la primera mitad del siglo XX, en las que agrupó población indígena de diversos pueblos.

Sepahua constituye un ejemplo dramático de reducción moderna. Las diferentes identidades congregadas allí no solo se miraban con recelo, sino que también solían enfrentarse entre ellas, en peleas que varias veces dejaron como saldo heridos y muertos. Aunque en 1979 fue inscrita como comunidad nativa y titulada un año más tarde, el nombramiento de Sepahua como capital del distrito del mismo nombre en 1982 determinó que aumentara la presencia de población foránea (colonos, extractores y comerciantes). A mediados de la década de 1990 comenzó la explotación del gas de Camisea, cuenca vecina a la del Sepahua. La población y el movimiento comercial crecieron aún más y Sepahua se constituyó como centro importante de abastecimiento de las empresas, por el hecho de contar con pista de aterrizaje. Con el inicio de la explotación del gas, en 2004, el desborde demográfico fue total y de la comunidad nativa no queda más que el nombre.

Los franciscanos hicieron igual trabajo en su zona y fundaron las misiones de Puerto Ocopa, en el río Perené, en 1918; Oventeni, en el Gran Pajonal, en 1930; y Cutivireni, en el Ene, durante la década de 1960. En ellas concentraron población asháninka. Tanto en las misiones dominicas como en las franciscanas funcionaron escuelas que, a su vez, fueron centros de evangelización. Todas ellas se convirtieron en comunidades nativas al promulgarse, en 1974, la ley que amparaba los derechos de la población

indígena amazónica. En algunos casos, las misiones desaparecieron<sup>38</sup>, mientras que en otras, como Koribeni, Sepahua y Puerto Ocopa, conviven con la comunidad. (Ver Chirif y García, 2007, pp. 161-162.).

Las relaciones entre misión y comunidad no han sido siempre pacíficas. Es el caso de la misión franciscana de Quillazú, próxima a Oxapampa. Un acuerdo entre ella y la población yanasha asentada en su entorno, que constituye parte de su territorio ancestral, convinieron solicitar, de manera conjunta, la titulación de tierras al Ministerio de Agricultura. Dado que los yanasha no tenían personería jurídica en ese tiempo el título fue otorgado a nombre de la misión. Luego de la promulgación de la ley de comunidades nativas, constituidos como comunidad con el nombre de Tsachopen, reclamaron para sí las tierras y obtuvieron, en 1976, un título de 764 hectáreas para los cinco sectores que comprendía la comunidad: Sipizú, Arcuzazú, Gramazú, Quillazú y Miraflores. La misión se rehusó a reconocer sus derechos, lo que dio origen a un largo juicio acabó finalmente con sentencia favorable para la comunidad. (Ver Smith, 1975.)

Algo similar sucedió con arreglos de este tipo, mediante los cuales, en teoría, los misioneros establecían condominios con los indígenas. En Chanchamayo y Paucartambo, ellos “[...] terminaron por convertirse en figuras vacías de contenido, pues los misioneros habían vendido los lotes a colonos y los nativos habían ido abandonando sus tierras, empujados hacia las áreas más marginales del Valle” (Barclay, 1989, p. 215).

Los misioneros jugaron un papel decisivo en la concentración de pobladores indígenas, aunque no siempre establecieron misiones permanentes. Es el caso de los Mai huna, el agrupamiento comunitario, así como su conversión en ribereños, fue “[...] impuesto por los religiosos y los patrones para facilitar el control de las almas a los unos y de la fuerza laboral a los otros”. Ellos además han tenido influencia en la adopción de una arquitectura mestiza de

---

<sup>38</sup> Cutivireni desapareció al ser asaltada e incendiada por Sendero Luminoso durante la primera mitad de la década de 1980, cuando ya había sido reconocida y titulada como comunidad nativa.

casas unifamiliares, que ha originado una redistribución de las unidades sociales que hasta antes habían radicado en malocas plurifamiliares (Bellier, 1991, I, p. 99).

- *Expansión del sistema de escuela*

Las misiones fundadas por la Iglesia Católica desde inicios del siglo XX en zonas de asentamiento indígena incluyeron, en régimen de internado, escuelas primarias y colegios secundarios para educación de jóvenes de ambos sexos. Sin embargo, no se trataba de centros de instrucción mixtos, ya que los varones, a cargo de religiosos, estudiaban separados de las muchachas, cuya instrucción era realizada por monjas. Fueron las primeras instituciones educativas que se instalaron para atender a la población indígena amazónica. También, muy al inicio del siglo XX, misioneros adventistas hicieron lo mismo en asentamientos asháninkas, yanesha y shipibo de los ríos Perené, Pichis, Palcazu y Ucayali. Los católicos, por su parte, expandieron el sistema de educación oficial en centros poblados en los cuales no tenían misiones permanentes, sino tan solo presencia temporal de un religioso. También en la misma época se establecieron escuelas en fundos conducidos por patronos a lo largo de los ríos Marañón y Ucayali, a las que asistían sus hijos y los hijos de los pobladores indígenas —principalmente de origen kukama— que constituían la mano de obra de la finca. (Ver Chirif, 2003, pp. 31-38)

No obstante, la verdadera expansión del sistema de escuelas se produjo recién en la década de 1950, a raíz de un acuerdo entre el Estado peruano y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con la finalidad de impulsar la creación de escuelas en comunidades y caseríos indígenas andinos y amazónicos. El acuerdo incluía la formación de docentes durante los meses de vacaciones (en ese tiempo, de enero a marzo) en las instalaciones del ILV en Yarinacocha, localidad vecina a Pucallpa. Por su carácter evangélico, los objetivos que el ILV perseguía eran fundamentalmente religiosos. En efecto, dos años antes de involucrarse en el tema educativo, había firmado un convenio con el Estado para realizar la traducción de la Biblia a las diferentes



lenguas indígenas habladas en el Perú. Se trataba de una labor que esa institución ya venía realizando en muchos países del mundo. Es fácil entonces entender que la formación docente que realizaron —tarea que llevaron a cabo en alianza con el Ministerio de Educación— haya estado fuertemente teñida de contenidos evangélicos. Muchos de los docentes eran, a su vez, pastores.

La expansión de escuelas en los caseríos indígenas alcanzó un grado jamás antes visto. Aunque tuvo como socio al Ministerio de Educación, la conducción del proceso fue básicamente ejercido por el ILV. Ellos tenían la infraestructura necesaria para formar docentes (en Yarinacocha), especialistas en lenguas indígenas (su personal tenía formación en lingüística y aprendió las lenguas vernáculas), los servicios para acceder a las diversas zonas (una flota de avionetas) y el dinero necesario para mover todo el aparato.

Para entonces, los indígenas habían internalizado la idea de que la escuela era importante para el futuro de sus hijos. En muchos caseríos, cuando el Estado no financiaba una escuela fiscal o ninguna misión tomaba la iniciativa de instalar una, los padres de familia realizaban colectas para pagar un profesor que enseñase a sus hijos.

La creación de escuelas aceleró el proceso de concentración (reducción) poblacional que ya se estaba dando por efecto de los factores antes mencionado (colonización, misiones, patrones), porque el Ministerio de Educación exigía la presencia de un número determinado de alumnos para instalar una escuela. En la década de 1960, mientras la fundación de escuelas seguía en aumento, hubo un incremento de la colonización amazónica impulsada por el presidente Fernando Belaunde Terry. Bajo el lema de “la conquista del Perú por los peruanos”, título de uno de sus libros, inició un proyecto a gran escala de construcción vial que él denominó “Carretera Marginal de la Selva”. Su idea era unir la región amazónica longitudinalmente, y conectar esa troncal con la costa mediante diversos accesos. Como se ha mencionado en otro trabajo, este proceso no solo colonizó tierras sino también mentes mediante la expansión de una ideología civilizadora que consideraba como superior el patrón de asentamiento concentrado, y al desarrollo agropecuario (monocultivos comerciales y ganadería principalmente) como

superior al modelo pluriactivo y diversificado de los indígenas. (Ver Chirif y García, 2007, pp. 163-164.)

Arrinconada por la colonización, y sin ninguna protección legal de carácter colectivo sobre su hábitat, la población indígena de algunas zonas muy afectadas por los inmigrantes andinos que se asentaban sobre sus tierras debieron ellos mismos convertirse en colonos para obtener títulos como parceleros por parte del Ministerio de Agricultura. Este proceso fue observado en la colonización de Tuntungos, afluente del río Chiriyacu, en el Alto Marañón, el año 1969. Un proceso similar había ocurrido en la selva central, a inicios del siglo XX, cuando asháninkas y yaneshas debieron acogerse al régimen de titulación individual para salvar algo de sus tierras. (Barclay y Santos, 1980.)

La aparición de caseríos indígenas ribereños en zonas donde el patrón de asentamiento había sido interfluvial y disperso es un hecho comprobado en la década de 1960 y primeros años de la siguiente, es decir, antes de la promulgación de la ley de comunidades nativas (1974). Un mapa del Ministerio de Agricultura de 1968 registró setenta caseríos awajún en el Alto Marañón, en casi todos los cuales funcionaban escuelas públicas, unas influidas por católicos y otras por evangélicos. Posteriormente, en 1972, un informe del Ministerio de Trabajo (marco institucional en el que funcionaba en aquel tiempo el Instituto Indigenista Peruano) y la OIT daban cuenta de la existencia de 110 caseríos en dicha zona, de los cuales 71 contaban con escuelas primarias que eran supervisadas, en porcentajes casi iguales, por misioneros jesuitas y por evangélicos del ILV. (Galdo Pagaza *et al*, 1972, pp. 98-103) En 1974, apenas un mes antes de la aprobación de dicha ley, un diagnóstico socioeconómico realizado por Sinamos (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, institución pública que desapareció en 1979), dio cuenta de 170 caseríos indígenas, ubicados en siete diferentes zonas de la Amazonía, con características similares a las que hoy tienen las comunidades nativas. De ellas, 123 (72.3%) contaban con escuelas de primaria. (Ver Chirif *et al*, 1974.)

En esa época también, en diferentes zonas de la Amazonía, existían 114 caseríos indígenas a los cuales el Ministerio de Agricultura les había entregado “reservas” de tierras, en extensiones calculadas en función de su volumen poblacional. Algunas de ellas, como ya antes se ha mencionado, fueron constituidas sobre tierras que asháninkas y yaneshas tuvieron que comprar a la empresa Peruvian Company que las había recibido como parte de una concesión de medio millón de hectáreas. Dichas reservas fueron convertidas en títulos de propiedad en 1975, al amparo de la primera ley de comunidades nativas. (Ver Chirif y García, 2007, pp. 156-157.)

- *Dos procesos posteriores a la ley de comunidades nativas*

Dos procesos posteriores a la conformación de las comunidades nativas, al amparo de las leyes de 1974 y 1978, han promovido también la concentración demográfica de la población indígena. Son, respectivamente, la concentración de pobladores de diversas comunidades a lo largo de carreteras de penetración, sean estas construidas formalmente por el Estado o de manera ilegal por empresas madereras para acceder a nuevas zonas con potencial forestal; y el alquiler de tierras a colonos realizado por moradores de diversas comunidades, con el objetivo de contar con ingresos.

La dependencia respecto al mercado de los indígenas amazónicos y, en general, de toda la población rural de esta región, se ha incrementado en las últimas tres décadas, y en algunas zonas antes porque la presencia colonizadora es más antigua. En este caso están, por ejemplo, la zona de Oxapampa y gran parte de la del Perené y Satipo. No obstante, se trata de una inserción en el mercado de tipo marginal, dada la ausencia de fuentes de trabajo estable y formal, sean estas de carácter industrial o comercial. La extracción de madera es un sistema de saqueo que trata a los bosques con la lógica con que se explotan los recursos no renovables: abusar de su potencial hasta agotarlo para, en ese momento, trasladar la actividad hacia otra zona en la aún existan recursos forestales, donde se repetirá la operación. Es una actividad a la que los indígenas recurren para obtener efectivo, negociando los árboles de la comunidad a precios irrisorios. Sus ingresos

también provienen de otras actividades, unas lícitas, como el cultivo de café en ciertas zonas, la pesca, el empleo como maestros y, menos común, como motoristas, sanitarios y obreros de alguna empresa (petrolera, por ejemplo); y otras ilícitas, como la siembra de coca e incluso el procesamiento de la hoja, la tala ilegal y la explotación de oro en placeres auríferos de los ríos.

Los recursos que obtiene la gente de estas actividades se convierten en capital de trabajo para montar pequeños negocios: pequeñas tiendas y bares, o venta de comidas preparadas y frutas. Esto ha llevado a que muchas comunidades trasladen sus asentamientos a la vera de carreteras, instalándole a veces en tambitos y chozas muy precarias, y, otras, en edificaciones más estables. En todos los casos, la lógica es tener acceso a los viajeros que transitan por esas vías. Como las carreteras han sido construidas (hasta el momento) en zonas de selva alta, en las cuales el patrón de asentamiento de los indígenas ha sido antiguamente de carácter interfluvial, su concentración los aleja del bosque e implica el abandono de estrategias tradicionales de adaptación para aprovechamiento del hábitat. Se trata de un problema para el cual no se vislumbran soluciones razonables por el momento y que no ha sido estudiado en profundidad.

Situaciones de esta naturaleza se observan en la carretera que une Bagua con Santa María de Nieva (Amazonas), en las proximidades de la desembocadura del río Chiriyacu en el Marañón, en la cual se ha asentado la comunidad awajún de Nueva Nazareth, que antes se ubicaba en una colina elevada situada en la margen izquierda del primer río; y en la que vincula Puerto Ocopa (Junín) con Atalaya, a lo largo de la cual se han instalado muchas comunidades que antes estaban asentadas en las alturas del Gran Pajonal. La imitación del modelo colono (agropecuario y sedentario) constituye un serio problema para las comunidades y las coloca en los últimos lugares en la escala social, con condiciones de vida deterioradas y altas tasas de migración, desnutrición crónica y violencia social.

Con relación al alquiler de tierras comunales, hay que señalar que siempre está vinculado con zonas de colonización, ya que son los inmigrantes quienes

las arriendan como parte de una estrategia para adueñarse luego de ellas. El ejemplo más agresivo que se conoce es el del Alto Mayo, zona con fuerte presencia de colonos, principalmente cajamarquinos, dedicados al cultivo del arroz bajo riego, café y cacao. La zona, de suelos más ricos que el promedio de los amazónicos, fue escenario del Proyecto Especial Alto Mayo (PEAM), impulsado por el presidente Fernando Belaúnde Terry, durante su segundo gobierno, contando con financiación de la banca internacional. La zona hace parte de la otra iniciativa de dicho residente: la Carretera Marginal de la Selva.

En el Alto Mayo existen catorce comunidades del pueblo Awajún, algunas de ellas asentadas desde tiempos antiguos, mientras que otras han llegado allí en la década de 1960 procedentes del Alto Marañón (Condorcanqui, Amazonas). Un grupo de dirigentes provenientes de esta última zona, que tuvo a su cargo la Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM) durante los años 80, impulsó una serie de medidas que calificaron de modernizadoras de la sociedad indígena. Entre ellas estuvo la creación del distrito Awajún, cuya jurisdicción abarca tierras de varias comunales y tiene como capital la comunidad de Bajo Naranjillo. En este centro poblado, los colonos han instalado viviendas y negocios varios: alojamientos, tiendas y restaurantes. Otra medida modernizadora fue parcelar las tierras comunales entre sus moradores, medida de carácter interno que no ha supuesto la disolución legal de las comunidades. Esta división de las tierras entre los moradores era, a su vez, parte de una estrategia mayor: la de alquilar las tierras a colonos.

De las catorce comunidades, nueve han alquilado tierras a colonos a precios que fluctuaban entre quinientos y mil quinientos soles por hectárea al año, aunque estos pueden variar en función de los precios del arroz. En ese tiempo, la comunidad de Shampuyacu tenía 67 arrendatarios, mientras que la de Alto Mayo tenía el 70 % de sus tierras ubicada en la margen derecha del río arrendado a los colonos. (Ver Chirif y García, 2007, p. 295.)

Cuando algunos viejos awajún se dieron cuenta de la gravedad de la situación y quisieron revertir la medida pidieron apoyo legal a una institución. Sin embargo, la deficiente formulación de los contratos de alquiler (sin fechas de

término ni condiciones claras que permitan declarar su caducidad) ha hecho que sea imposible cualquier cambio y menos la recuperación de las tierras por parte de los comuneros. En la práctica, son tierras que la población awajún del Alto Mayo ha perdido, por más que la Constitución vigente reconozca el carácter imprescriptible de la propiedad comunal. (Arts. 88° y 89°.)

En un documento de circulación interna<sup>39</sup>, el biólogo José Álvarez se refiere a la situación del alquiler de tierras de las comunidades awajún del Alto Mayo y muestra un mapa que da cuenta de la tremenda deforestación producida en ellas por colonos dedicados principalmente al cultivo del arroz. Indica Álvarez que esas comunidades reciben el dinero por adelantado correspondiente al alquileres de cinco o diez años, que gastan rápidamente y luego viven en la miseria (comunicación personal, 10.8.18). Algunos comuneros invaden luego tierras de otras comunidades y vuelven a repetir el proceso, por ejemplo, en comunidades shawi del alto Parapapura, donde han generado serios conflictos.

En la selva central se han dado —y se siguen dando— procesos de alquiler de tierras de comunidades a colonos. La diferencia con la situación descrita en el Alto Mayo es que mientras en esta zona se trata de comunidades de grandes extensiones de tierras, en la selva central, por el contrario, son muy pequeñas y, algunas, territorialmente aisladas del resto del pueblo del que forman parte. Es el caso, por ejemplo, de la comunidad de Tsachopen, en Oxapampa, única sobreviviente del proceso de colonización iniciado en la zona durante la Colonia y profundizado durante la República, cuando el gobierno impulsó, desde 1850, la inmigración europea para poblar la Amazonía. A raíz de esto, llegaron colonos austriacos y alemanes para poblar Oxapampa, Pozuzo y Villa Rica; así como franceses e italianos que se asentaron en Chanchamayo.

---

<sup>39</sup> “Propuesta para ayudar a conservar productiva y sosteniblemente los ecosistemas amazónicos en alianza con las comunidades y más allá de las áreas protegidas, y promover un desarrollo que respete las sociedades amazónicas tradicionales y su entorno en el marco de la Iniciativa Corredor Andes-Amazonía-Atlántico”. Elaborado por José Álvarez Alonso. Naturaleza y Cultura Internacional, Perú.

La situación de aislamiento de la comunidad yanesha de Tsachopen, así como sus suelos empobrecidos, puede explicar la situación del alquiler de tierras en este caso, que ha sido analizado por Galarreta [2005]. Como este, existen otros casos que afectan a comunidades asháninkas de la cuenca del Perené y de la zona de Satipo. (Ver Chirif y García, 2017., pp. 293-94.)

En las páginas anteriores se han visto los cambios en los patrones de asentamiento generados por las reducciones en las sociedades ribereñas y en las interfluviales, señalando que los impactos han sido más severos en estas últimas, en la medida que al reubicarse a orillas de ríos de la parte alta de la cuenca que no poseen los ricos suelos aluviales para realizar una agricultura sostenible, ni la abundancia de fauna acuática que existe en la parte baja, el cambio los ha puesto frente a un medio que no puede satisfacer plenamente sus necesidades de alimentación, menos aun considerando el volumen poblacional de las concentraciones. La creación de poblados ha permitido que el Estado instale ciertos servicios (escuela, electricidad, salud), que no obstante ser de calidad deficiente les dan a la población la ilusión de “progreso”. Es una quimera que explica la mayoría de los cambios que las sociedades indígenas no solo aceptan, sino que también buscan afanosamente. Sin embargo, los problemas desde el punto de vista social (gestión de las relaciones sociales, ciudadanía, saneamiento, tranquilidad) y económico (trabajo, obtención de alimentos, manejo del bosque) constituyen actualmente serios retos, cuya superación no se vislumbra por el momento.

Paralelamente con las reducciones, las sociedades indígenas han experimentado una serie de transformaciones socioeconómicas y culturales que constituyen desafíos para las propuestas de gobernanza territorial. La irrupción cada vez más fuerte de las religiones y de la ideología impulsada por el extractivismo mercantil ha ido minando las concepciones indígenas sobre su relación con el bosque y los seres que protegen las especies animales y vegetales, y los lugares en los cuales estas prosperan. Para los misioneros, se trataba de supersticiones e idolatrías que había que erradicar. Los extractores, sin entrar en discursos filosóficos, han convertido al bosque con su práctica en un conjunto de “recursos naturales” que deben ser explotados

con fines de comercialización. Su única consigna es extraer todo lo que se pueda en el menor tiempo, ya que, como dice el aforismo, “el tiempo es oro”.

Los indígenas no han sido inmunes a este proceso, y aunque a veces algunos atribuyen sus desgracias al hecho de no haber respetado las normas de reciprocidad con los “seres de la naturaleza”, es frecuente que incurran en las mismas actividades depredadoras de las empresas y los extractores comerciales individuales. Tal vez el caso más dramático, por el tamaño de la actividad, sea el de la extracción aurífera en Madre de Dios, a la que se han sumado también los moradores de muchas comunidades de la cuenca. Al ver que sus quejas y reclamos contra las invasiones de mineros no funcionaban, ellos también han querido beneficiarse con los ingresos que genera la actividad. El universo indígena, que había sido ordenado por dioses creadores y héroes culturales, se ha comenzado a volver un espacio de conflictos poblado por nuevas personas que los han esclavizado y destruido sus costumbres y creencias para imponerles sus prácticas depredadoras. Se encuentran ahora en un proceso de pérdida de los lazos éticos de relación entre los seres humanos y los de la naturaleza, que es paulatinamente dominado por la idea de la ganancia.

Las sociedades indígenas han ido perdiendo de manera acelerada el elemento central de su articulación: la reciprocidad, tal como ha sido explicada en un capítulo anterior, que no solo compromete a personas vinculadas por lazos de parentesco y alianza, sino también entre ellas y los seres de la naturaleza. La irrupción del dinero y de los bienes de mercado ha sido fundamental en este proceso, y aunque hace 50 años Varese registró el caso de dos *ayumpari* (“socios” asháninkas) que intercambiaban una escopeta por una *cushma* (vestido), se trata de sucesos de un pasado que está terminado. (Ver capítulo de esta tesis sobre el Marco Teórico.) El mercado está imponiendo de manera inexorable una tendencia hacia la individualización de las relaciones sociales y económicas. La gente caza y pesca pensando en que podrá vender carne y pescados en los mercados locales o de la región. El hecho de no compartir va debilitando la estructura interna de la sociedad. Incluso al interior de las comunidades se va desarrollando, a pequeña escala,



la comercialización de productos que antes se reciprocaban. En las comunidades del Ampiyacu, por ejemplo, algunas señoras venden casabe y ají negro (*tucupí*) a otras señoras que no quieren darse el trabajo de elaborarlos.

Moradores de muchas comunidades hoy incursionan en cultivos destinados al mercado y para los sembríos contratan mano de obra de sus vecinos, lo que también debilita los vínculos de reciprocidad. En varios aspectos la solidaridad interna basada en la reciprocidad se debilita sin que se haya consolidado un nuevo marco de valores que reemplace a los anteriores y responda a la situación actual. Una situación de anarquía se va imponiendo en sociedades que si bien, como antes se ha mencionado, no tuvieron estructuras políticas de gobierno, funcionaron de manera ordenada gracias a tres principios: un conjunto de normas internalizadas respecto al valor de la reciprocidad entre los seres humanos y de estos con los seres de la naturaleza; la disponibilidad de un bagaje tecnológico que los ponía en igualdad de condiciones para generar su bienestar; y un sistema de control social para quienes incumplían las normas, que básicamente consistieron en el aislamiento de la persona de los circuitos de reciprocidad y a su sometimiento a las habladurías (chismes) del colectivo.

Al fraccionamiento interno de las sociedades indígenas contribuyen de manera poderosa las empresas extractivas que siempre actúan con apoyo del Estado, en especial cuando son grandes, como las petroleras y las mineras; y un conjunto de leyes y políticas, llamadas de desarrollo, que las bombardean, con la clara finalidad de disolverlas. Esto no obstante los avances que al mismo tiempo se han realizado en el campo internacional, para reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas. Este último tema es tratado en el Anexo 1.

Por su parte, las empresas no solo han deteriorado y contaminado el medioambiente, sino también a la sociedad. La actividad petrolera hoy afecta alrededor del 70 % de la Amazonía peruana, aunque parte de ese porcentaje está aún en fase de negociación de contratos y de exploración. Las zonas

más antiguas de explotación son las cuencas de los ríos Pastaza, Corrientes, Tigre y Marañón. Allí se asientan comunidades de los pueblos Kichwa, Achuar, Urarina y Kukama-Kukamiria, que registran alto grado de contaminación en sus aguas y suelos. Diversos estudios realizados señalan que la salud de las personas ha sido severamente afectada por la contaminación. El argumento que esa actividad promueve el “desarrollo” es falaz, ya que, de acuerdo a estudios realizados por instituciones nacionales e internacionales, la población presenta altos índices de pobreza. (Ver INEI, 2009; PNUD, 2006.) Esta situación es consecuencia 50 años de explotación petrolera en sus territorios.

Desde el punto de vista de la destrucción del tejido social, las empresas petroleras son causantes de la división de federaciones con la finalidad de captar pequeños grupos de adeptos que avalen sus propuestas. Es el caso de Fepibac (Federación de Comunidades Indígenas del Bajo Corrientes), que fue promovida por Pluspetrol, pero hoy ha desaparecido porque a la empresa no le interesa más; de OSHAM (Organización Shakai Achuar del Morona); y de FASAM (Federación Achuar Setuch y Anas del Morona), impulsadas por las empresas Talisman, Geopark y Petroperú.

### **3.4. Los matsés, una comunidad especial**

Esta sección del trabajo, basada en entrevistas realizadas al Dr. David Fleck, tiene por finalidad conocer el caso especial de la comunidad Matsés. Es especial porque es el único en que la totalidad de asentamientos de un pueblo indígena ha sido reconocida, jurídica y territorialmente, como una sola comunidad. En este sentido, es lo más parecido que existe a un territorio integral, aunque esta experiencia no incluye el dominio de varios de los recursos naturales que el Estado se reserva para sí, como los mineros, tanto de la superficie como del subsuelo. El caso de los forestales es particular, puesto que el Estado los entrega a las comunidades en contratos de cesión de uso, lo que los protege de la explotación de terceros. La comunidad Matsés se parece también a un territorio integral en la medida que cuenta con una

instancia de gobierno central, encargada de los asuntos que afectan a la totalidad del territorio titulado.

Los Matsés son un pueblo del tronco lingüístico Pano que habita en las cuencas de los ríos Yaquerana-Yavarí, en la frontera con Brasil, en la zona este de Loreto. Del otro lado de la frontera existen también pueblos Pano: los mismos Matsés —que allá se los conoce como Mayoruna, el antiguo nombre que se empleaba en Perú hasta a década de 1980—, los Matis y los Korubo. Los Matsés han pasado por trágicas experiencias que, aunque cercanas en el tiempo, la ingrata memoria que domina el país las ha borrado o distorsionado, presentándolos a ellos como bárbaros asesinos merecedores de los asaltos que han recibido a nombre de la civilización.

Un hecho que caracteriza a este pueblo es no haber sido nunca contactado de manera pacífica. En efecto, los misioneros nunca llegaron a su zona para establecer reducciones. La “civilización” llegó a ellos con caucheros que querían explotar gomas en su territorio y para quienes su presencia constituía un obstáculo. Enfrentamientos desiguales de hombres provistos con armas de fuego contra otros que en ese tiempo recién habían incorporado el arco y la flecha, armas que, sin embargo, utilizaban solo para cazar y no tenían experiencia de combates con foráneos. En ese entonces también abandonaron el empleo de la cerbatana, que habían utilizado exclusivamente para matar animales. Hasta la década de 1970 residían en malocas multifamiliares dispersas en el monte. Se trataba de un pueblo de asentamiento interfluvial que estaba siempre preparado para huir frente a la presencia de enemigos. Pocos pueblos encajan mejor en la categoría de “aislamiento voluntario”. No es que se tratara de un pueblo “no contactados” que por ignorancia perdía las bondades ofrecidas por la civilización, sino de uno que se había aislado voluntariamente para escapar de la barbarie traída por los representantes del progreso occidental. La angustia provocada por la necesidad de estar en fuga continua a causa de la agresión externa es

comunicada con claridad por el antropólogo Steven Romanoff<sup>40</sup> y por el libro sobre la historia de este pueblo, de Jiménez, Jiménez y Fleck (2014).

La agresión tuvo su momento cumbre en 1964, durante el primer gobierno del presidente Fernando Belaunde Terry. En ese momento, un conjunto de bien orquestadas mentiras revivió la fantasía del indígena salvaje —más cercano al animal que a la humanidad—, cruel y despiadado, sin respeto por la moral y la vida. Los retrataron como agresores de una avanzada civilizatoria encabezada por el alcalde de Requena y otros notables del pueblo y de Iquitos. En realidad, lo que buscaba esas personas era acceder a los bosques del territorio matsés para explotar madera. El peligro que esos indígenas representaban necesitaba ser magnificado para poder así justificar las medidas punitivas. Se los acusó de portar ametralladoras y de hacer parte de las guerrillas que por entonces actuaban en el centro del país. Eso justificó el envío de tropas y aviones de la Fuerza Aérea del Perú desde Iquitos, y el pedido de apoyo a las bases que los Estados Unidos mantenían en Panamá para que mandaran helicópteros para evacuar a los expedicionarios heridos. Actualmente se sabe que el bombardeo de la zona no causó bajas entre los matsés, porque, en efecto, el método no es el mejor para causar estragos en pequeños grupos de población dispersos en el monte<sup>41</sup>. No obstante, el terror que les causó el sonido de los motores de las aeronaves y de las bombas se mantuvo e hizo que los matsés abandonaran sus casas y chacras cada vez que lo escuchaban para refugiarse en el monte, como lo señala David Fleck en la entrevista que forma parte de la presente sección. Pero también los llevó a aceptar a los evangélicos integrantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes les ofrecieron la paz a cambio de la Biblia.

De esta manera, en apenas media década, los Matsés han transitado del aislamiento voluntario, a constituirse en objetivo de bombardeos aéreos y a

---

<sup>40</sup> Ver “Conversación sobre los Matsés con Steven Romanoff” <https://www.servindi.org/05/09/2017/conversacion-sobre-los-matses-con-steven-romanoff>

<sup>41</sup> Sobre el tema, véase el interesante relato de Javier García Ríos (2021), quien integró la expedición cuando apenas era un adolescente que acompañaba a su padre, don Noé García Laiche, uno de los expedicionarios abatidos por las balas de los Matsés.

su conversión al evangelismo por el ILV, que obtuvo un éxito inusitado en su tarea.

Otra particularidad del pueblo Matsés es la de ser el único en el Perú que tiene un territorio que abarca todos sus asentamientos y dos instancias de gobierno: una interna en cada uno de los asentamientos y la otra que coordina las decisiones de estos cuando se trata de cuestiones que afectan a la totalidad del territorio titulado. Este modelo es el que más se aproxima a la idea de territorio integral que hoy plantean varias organizaciones indígenas para los pueblos que representan. Sin embargo, existen diferencias entre el modelo matsés y lo que proponen las mencionadas organizaciones. El primero está bajo el régimen de la legislación vigente, que determina que los suelos de aptitud forestal solo se reconocen en calidad de cesión en uso y que los recursos del subsuelo pertenecen al Estado. A pesar de estas limitaciones, los Matsés han logrado oponerse de hecho al ingreso de empresas extractivas petroleras y forestales que han querido explotar recursos dentro de su territorio.

¿Cómo llegaron los Matsés a tener un territorio único para sus asentamientos? El proceso es narrado por Steven Romanoff, antropólogo de los Estados Unidos de origen ruso, que trabajó con ellos a inicios de la década de 1970. En su estadía en la ciudad conoció al Dr. José López Parodi, por entonces jefe de la Zona VIII del Ministerio de Agricultura. La amistad entre ellos le abrió al Dr. López Parodi una dimensión social que para él era hasta ese momento desconocida. Los pueblos indígenas pasaron a ser parte de su preocupación como sujetos de derecho, con potencial para reorientar las ideas sobre desarrollo regional, gracias a sus conocimientos y estrategias de adaptación para el manejo del medioambiente.

En 1973, el antropólogo peruano Stefano Varese realizó una visita a los Matsés del Yaquerana, en su calidad de director de una dependencia pública encargada de asuntos indígenas amazónicos. Él le comunicó al Dr. López Parodi la necesidad de proteger su territorio. De esta manera nació la idea de crear una reserva que finalmente fue declarada, en noviembre de 1973,

ubicada entre los ríos Yaquerana y Gálvez, con una superficie de 344 687 ha. Era un caso sin precedentes en el país, dado que hasta entonces no existía una ley que protegiese los derechos de los indígenas amazónicos.

No obstante, la figura de la reserva era frágil por falta de sustento legal. Entonces López Parodi le pidió a Romanoff un informe que ofreciera argumentos para fundamentar la declaración. Este presentó su estudio en 1974, basado en las necesidades del pueblo de contar con un territorio de caza. (Ver Romanoff, 1976.)

Años más tarde, el Centro de Desarrollo del Indígena Amazónico (CEDIA) tramitó la conversión de la reserva en título de propiedad, al amparo de la Ley de Comunidades Nativas (DL 22175). CEDIA logró que el área finalmente titulada se incrementase hasta 452 735 ha en 1991. En 2012, mediante una nueva ampliación de 60 062 ha, el territorio comunal quedó en su extensión actual de 512 797 ha. En 1991, esa misma ONG inició el trámite para crear una reserva comunal, una categoría de área natural protegida de administración colegiada entre el Estado y las comunidades. La idea no prosperó y el Estado, en su lugar, declaró, en 2009, una reserva nacional de 420 635 ha, en la que él se adjudica en exclusiva el derecho de gestión. Esta decisión generó molestia entre los Matsés, tal como lo señala David Fleck en la entrevista que transcribimos en este capítulo.

José López dirigió más tarde un programa de la Cooperación Técnica Suiza (Cotesu), con sede en Jenaro Herrera, que luego fue asumido por el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP); y, desde 1992 hasta su muerte, el año 2000, se desempeñó como director del Programa de Desarrollo y Conservación Pacaya Samiria (PPS), financiado por la World Wildlife Foundation de Dinamarca y el movimiento obrero de ese país. Steven Romanoff trabajó años más tarde en el Perú con un organismo internacional. Ahora radica en su país, pero visita periódicamente a los Matsés. En 2003, junto con un grupo de matsés, escribió el libro *La vida tradicional de los Matsés*, que fue publicado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Stefano Varese, autor de *La Sal de los Cerros*,

libro pionero de la antropología peruana, ejerció la docencia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hasta 1975 y luego trabajó como investigador en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y fue director del Culturas Populares e Indígenas en Veracruz y Oaxaca, respectivamente. En México. Es profesor emérito de la Universidad de California, Davis.

\*\*\*\*\*

El contenido de este capítulo está basado en dos entrevistas realizadas con el Dr. David Fleck, lingüista estadounidense-peruano, el 1º de junio y el 24 de julio de 2018. Él se graduó de biólogo en la Ohio State University. Trabajó una temporada con el IIAP, en el Centro Forestal de esa institución en Jenaro Herrera, en una investigación sobre las zarigüeyas.

En Jenaro Herrera supo de la trocha que unía esta localidad con Angamos y, en compañía de un montaraz, inició el recorrido, pero en lugar de Angamos, llegaron al río Gálvez, donde conoció a los Matsés. Era el año 1992. Llegó a la comunidad<sup>42</sup> de San Juan, donde las autoridades y la población decidieron apoyarlo para que realice su investigación. Realizó un trabajo de etnobiología y de inventario de la biodiversidad, y escribió una tesis sobre lo que los Matsés saben: “Ellos saben cosas que los científicos no sabemos”. En su país, su asesor le dijo que le parecía que hiciera un doctorado en etnobiología con los Matsés, pero que tendría problemas cuando terminara, ya que ningún departamento de Zoología contrataría a alguien que hubiese hecho una tesis sobre un tema medio antropológico y, a su vez, ningún departamento de antropología contrataría a alguien que tuviese un doctorado en un departamento de Zoología. “Ahora —explica él— las cosas han cambiado y se promueve más los estudios interdisciplinarios”. El asesor le dijo que la antropología y la lingüística eran las dos profesiones con las que podría trabajar toda su vida con indígenas, que era lo que él quería.

---

<sup>42</sup> “Antes de que se titule el territorio, se le decía ‘comunidad a cada caserío. Cuando se tituló como una sola comunidad, estos fueron llamados ‘anexos’, pero solo en documentos o reuniones oficiales. En el uso cotidiano tanto los Matses como los mestizos siguen llamándolos ‘comunidades’” (DF).

Cuando se casó con una señora matsés se mudó al río Chobayacu, instalándose en Estirón, donde vivió durante diez años. En 2017 se trasladó a Iquitos con su familia, especialmente por los estudios de sus hijos. Es autor de numerosos artículos y libros, algunos de estos elaborados en conjunto con los propios matsés.

David Fleck es el narrador de todo el texto que se presenta a continuación, relatado en primera persona, aunque no esté en letra cursiva ni entrecorillado. Se han eliminado las preguntas para hacer más fluida la lectura. Algunas pequeñas precisiones son incluidas en notas a pie de página. Las notas realizadas por Fleck llevan sus iniciales entre paréntesis: DF. El trabajo de edición de las entrevistas ha consistido en reemplazar algunos términos de carácter coloquial por otros más formales y en ordenar el texto en párrafos, agrupando los momentos de la conversación referidos a un mismo tema. Después de transcribir y editar las entrevistas, estas le fueron enviadas para que su revisión y aprobación, y aclaración de algunas dudas.

Este capítulo está vinculado con los anteriores de varias maneras. Dada la cercanía del contacto de los Matsés con el resto de la sociedad peruana, su contenido permite conocer de cerca las concepciones y prácticas de este pueblo sobre territorio y gobernanza y considerarlas como ejemplo vivo de los planteamientos teóricos sobre estos dos aspectos realizados en los capítulos precedentes de esta tesis. También permite ver las transformaciones experimentadas por este pueblo en los 50 años de contacto permanente, contados a partir de la llegada del ILV a su territorio. En este sentido, ofrece ejemplos de los cambios experimentados por una sociedad indígena de asentamiento interfluvial, tema que es abordado en un capítulo anterior.

Lingüísticamente, los Matsés, antes conocido como Mayorunas, forman parte de la familia lingüística Pano, una de las que cuenta con mayor número de lenguas asociadas, la mayoría de las cuales se encuentran en Perú y Brasil, y algunas en Bolivia. En el Perú, además de la lengua matsés, dentro de esta familia está el shipibo, capanahua, cacataibo, cashinawa, conibo, isconahua, sharanahua-marinahua, shetebo y yaminahua. Algunos de estos



pueblos son muy cercanos en cultura y lengua, como los Conibo, Shetebo y Shipibo, razón por la cual actualmente son consideradas una unidad.

\*\*\*\*\*

### *Conciencia de pueblo*

Los Matsés tienen conciencia de pueblo basada en el parentesco. Hace unos 50 años había unas cuatro malocas. La gente se visitaba, se casaba entre sí, y a veces hasta establecía alianzas; pero luego, conforme el grupo se hacía muy grande, surgían conflictos y se separaban. No obstante, todos sabían dónde estaban viviendo sus parientes, y así se referían a ellos: “mis parientes”. A pesar de esto no tenían un nombre para designar a todo el conjunto, solo decían “mis paisanos”. De allí viene entonces el nombre matsés. Es un nombre que tiene varios sentidos. Puede ser “mis parientes cercanos” o puede ser “humano”. Pero ellos nunca dirán de una persona que “no es matsés”, aunque sí pueden decir “él no es ‘mi’ matsés”, él no es mi gente. El cambio del nombre para designar a todo el pueblo es un fenómeno general en todas las sociedades indígenas. Todas lo han hecho así.

Muchos antropólogos e historiadores se han enfocado demasiado en los etnónimos. Pero el etnónimo es la cuestión menos importante en la Amazonía peruana y es aplicado solo porque necesitamos una palabra para referirnos a un conjunto social. Entonces la usamos. El nombre es importante para estudiar la incorporación de los indígenas en la sociedad peruana. Por eso tiene un valor político, igual que el concepto de “pueblo” lo tiene para cuestiones reivindicativas y defensa de derechos. Pero para hablar de la cultura y la filiación antes del contacto, el etnónimo no dice nada.

Además del parentesco, la lengua también determina la conciencia de pueblo. También la cultura que comparten. Todos ahora usan arco y flecha. Probablemente en algún momento todos habrían estado unidos. Se diferencian

de los Matís<sup>43</sup> por los tatuajes, los ornamentos y la lengua. Las lenguas matís y matsés sí se entienden; son como castellano y portugués. Hace 500 años quizás eran la misma tribu, pero ahora no establecen relaciones de matrimonio. El libro de historia matsés (Jiménez, Jiménez y Fleck, 2014) solo abarca hasta algo más de 100 años atrás. Hasta allí nomás llega su recuerdo del parentesco. O sea, parientes de hace 200 años, no los recuerdan, y los Matís deben haberse separado por lo menos hace 300 o 500 años atrás.

Hubo el cambio de la cerbatana al arco y flecha porque la primera no es ni ha sido nunca arma de guerra sino solo de caza, y el arco y la flecha puede tener ambos usos. Este cambio fue realizado por el conjunto de los Matsés y esto también supone la existencia de una conciencia de pueblo, un mecanismo de acuerdo. Hay un capítulo del mencionado libro de historia sobre este tema. Había un grupo llamado Camumbos, que quiere decir “gente del otorongo”. Los Matsés eran relativamente pacíficos, salvo por las brujerías que a veces hacían. Entonces los dēmushbo –como llaman los Matsés a sus antepasados porque se ponían espinas en la cara igual que los Matís– después de contactar con esa tribu, que era la más poderosa, copiaron sus tatuajes y ornamentos, aprendieron a usar el arco y la flecha, el veneno de sapo<sup>44</sup> y muchas cosas más. Al parecer ellos se sentían inferiores a los Camumbos y por eso les copiaron todo, como están haciendo ahora con los castellanohablantes. Pero cuando se volvieron guerreros y se sintieron poderosos ya no copiaron nada de los mestizos ni de otros grupos.

Lo que no sabemos ni podemos saber es cuántas malocas matsés había en aquel tiempo. Sabemos que ellos establecieron contacto con los Camumbos e iban a visitarlos con frecuencia, pero no sabemos si eran los residentes de una sola maloca los que visitaban a los Camumbos, o si también había otras malocas matsés que ellos no visitaban. El hecho de que los Matsés cuenten

---

<sup>43</sup> Nombre de un pueblo y de una lengua de la familia Pano asetano en Brasil.

<sup>44</sup> “El sapo arborícola (*Phylomedusa bicolor*), llamado *kambó* en matsés, secreta una sustancia tóxica de su piel que tiene efectos fisiológicos muy agudos, incluyendo latido rápido del corazón y vómitos violentos. Los Matsés aplican este veneno en pequeñas quemaduras de la piel con el propósito de obtener mejor puntería y mayor energía. También lo emplean como purgante” (DF).

esta historia sin distinguir entre malocas, indica que consideraban a sus antepasados como un solo grupo. Cuentan que primero los Matsés querían embrujarlos soplando tabaco, pero los Camumbos los capturaron, aunque no los mataron, e hicieron que los matsés los lleven a sus malocas. Luego se hicieron amigos. La primera parte de la historia matsés narrada en el libro de historia tiene que ver con los Camumbos.

### *Territorio*

Es difícil saber cómo hablaban sobre el territorio antes. Yo llegué a inicios de la década de 1990, justo cuando les acababan de titular su territorio. Ellos decían “la tierra de mis antepasados”. La reserva nacional Matsés, según los viejos, es territorio matsés. Los hombres decían: “el Perú nos dio un territorio”. Les digo, el Perú no les ha dado nada, les dio solo un pedazo de papel sobre un territorio que ustedes usaban y poseían, un territorio que siempre ha sido de ustedes. No te ha quitado, pero tampoco te ha regalado.

Por eso, la reserva nacional está mal hecha, porque es territorio de los Matsés y ha sido titulado al país<sup>45</sup>. Ponerle matsés a esa reserva es como una burla. Así piensan los Matsés ahora. Es como si yo te estafo, te quito tu bodega y le pongo, como nuevo nombre, “Bodega de Alberto”. Es como una burla. Ellos dicen “ese es el territorio de mis antepasados y ellos han muerto para defenderlo”. La verdad es que parte del Gálvez hacia adentro antes fue territorio de otro pueblo indígena que los Matsés desalojaron. Hubo una guerra.

Para los Matsés, como eran guerreros, el territorio era el espacio de tierra que podían defender como pueblo. Dentro de ese territorio están sus chacras. Aunque la gente se movía y podían cruzarse los de una maloca con los de otra, nadie decía: “oye, ese territorio es de mi maloca”. Por ejemplo, las purmas. Las purmas son como una prueba de dónde es tu territorio, es como una marca de tu territorio. Pero no existe ninguna regla que impida que alguien

---

<sup>45</sup> Sobre el tema de la Reserva Nacional Matsés volveremos más adelante.

de otra maloca haga su chacra en mi purma donde yo antes vivía. Se puede, porque una vez que abandonas esa zona cualquiera la puede usar, pero tienes que ser matsés, no de otra identidad. Me refiero a purmas un poco antiguas, no recientes que aún pueden ser utilizadas por el dueño para cosechar los árboles frutales que la persona ha sembrado. Pero en una purma de 20 años ya no hay pijuayo. En una de 10 sí lo hay, y ella será utilizada por su dueño. La purma también es interesante porque en ella hay ciertos animales a los que les gusta ese ambiente. La purma no es un desastre ecológico porque fomenta biodiversidad. Inclusive en zonas de purma hay más sajinos, más majases, más añujes. No son áreas extensas y crean una diversidad ecológica. Los Matsés no se preocupan si alguien usa su purma. Inclusive en una comunidad, si antes era tu chacra y ya la has abandonado y ya no hay tu pijuayo, cualquiera puede tumbarla para hacer su propia chacra. Entre ellos no se mezquinan tierra, pero sí con mestizos y personas de otras etnias, y eso también los define como pueblo.

Territorio entonces es el espacio que la colectividad matsés utiliza para hacer sus chacras y casas, y para cazar. En un mapa que he hecho junto con los Matsés se ve que el río Blanco era el límite. ¿Por qué? Porque allí ya había demasiados mestizos, y ellos decían no podemos andar por allí sin pelear. Pero en otra parte más al interior, ahí sí pueden defender su territorio para que no entren forasteros. Hay purmas en las cabeceras del Yavarí Mirín. En todos esos lugares antes han hecho chacras, pero ahora son parte de la reserva nacional. Esa parte del Gálvez [señala el mapa] es la reserva nacional. Existe una conciencia para defender el territorio titulado. Lo defienden contra petroleros. No quieren tener mestizos dentro del título. Estos pueden ir de visita, pero no entrar para trabajar madera. Si entran ellos se van a enterar. Es difícil que entren pasando por la reserva nacional, pero a cualquiera que entre por los ríos lo van a ver porque ahora los caseríos están ubicados a orilla de los ríos. Se han convertido en ribereños, más por el transporte que por el pescado.

### *Historia de contactos violentos*

Para mí es claro por qué se negaron al contacto. Fue porque en el Yavarí los caucheros contrataban asesinos para matar a la gente en las malocas. Según los Matsés eran mestizos, pero seguramente eran indígenas a los que los caucheros habían convencido. Se iban con escopetas, entraban en las malocas, mataban a los hombres y se llevaban a las mujeres y los niños. No había opción de contacto pacífico. Era un método para limpiar la zona, y solo después de esto entraban los caucheros. Era una operación de limpieza. Los matsés hacían lo que cualquiera haría: esconderse y correr. Pero en 1920, más o menos, llegó un cauchero hasta los matsés. ¿Cómo pasó esto? Un matsés se había ido a vivir con los mestizos llevando a su mujer. Hubo algún problema y él tuvo que regresar, pero regresó sin su mujer. Después un mestizo mandó a la mujer para establecer contacto. Y fueron los mestizos y trabajaron caucho. Había una o dos malocas. Allí se quedaron un año, pero al cabo de este tiempo los matsés mataron a los mestizos por falta de confianza.

El contacto de ellos no ha sido como en el Ucayali, donde llegaron primero los misioneros que les ofrecieron herramientas y otras cosas a los indígenas. Claro, luego estos morían con las enfermedades. Con los Matsés no hubo mestizos que los llamaran para establecer contacto. Desde la época del caucho los Matsés han vivido en una guerra, y el hecho de que se contactaran con los misioneros del ILV fue porque era la primera vez que alguien intentaba un contacto pacífico. Aunque en un primer momento al menos la mitad de los matsés querían matar a las misioneras.

La historia del Yavarí es muy diferente a la del Ucayali. Ese río ni siquiera fue explorado, por más que era zona de frontera internacional, hasta 1867 cuando fue la primera expedición para controlar los límites con Brasil. En la época del caucho, se comenzó a explorar. Los Matsés vivían en el alto Yavarí, no en el Yaquerana. Era una zona inexplorada. Ellos vivían aislados, no había nadie con quien pudiesen establecer contacto. Ahora, quién sabe si tal vez hace 100 años uno de ellos pudo haber llegado hasta las misiones del Ucayali. Quizás

tenían enemigos por ese lado y no podían pasar. Los Matsés no registran nada en su historia de alguna persona que no sea indígena hasta la época del caucho. En el Ucayali hubo muchas rebeliones y por eso las misiones no fueron muy exitosas. Pasaban años sin presencia de misiones.

El último capítulo del libro sobre historia (Manquid Jiménez *et al*, 2014), se refiere a la expedición etnocida de 1947, cuando fueron a matar a los matsés. Soldados peruanos sorprendieron a los matsés en una maloca por el río Gálvez. Mataron mujeres y niños. Los hombres matsés estaban en una expedición buscando mujeres por el Tamshiyacu. Cuando regresaron, se vengaron y mataron tal vez a la mitad de los soldados antes de que pudieran regresar. Pero por miedo, los matsés se pasaron al lado del Brasil donde comenzaron a atacar pequeñas tribus. Se toparon con marubos en 1960, y estos, que estaban en contacto con misioneros. Así consiguieron escopetas y se vengaron. Entonces los matsés vinieron corriendo nuevamente al lado peruano.

En 1964 los matsés mayormente se asentaban por el Gálvez y fueron atacados por la expedición Requena-Yavarí, encabezada por el alcalde de Requena. Entraron helicópteros de Estados Unidos que venían de Panamá. Ningún matsés murió en ese tiempo, pero decidieron mudarse lejos del Gálvez, más cerca al Yavarí. Algunos se quedaron en el Chobayacu y allí llegó la misionera del ILV. Los Matsés se movían de un lado a otro de la frontera. Cada vez que los misioneros pasaban con su avioneta, ellos pensaban que eran los soldados buscando sus casas y sus chacras. Entonces las abandonaban y se iban a otra parte. “Ya saben dónde vivimos”, decían.

#### *El contacto con el ILV*

El primero grupo que contactó el ILV estaba en la quebrada del Chobayacu. Allí llegaron las misioneras y encontraron un lugar para construir una pista de aterrizaje. Entonces todos los matsés se fueron allá, inclusive casi todos los del Brasil. Quizás algunos de los del Brasil mandaron representantes o curiosos. Los que están en Brasil ahora son los que no querían el contacto

con el ILV y regresaron hasta ese país. Pero todos los matsés peruanos estuvieron en un momento en Buenas Lomas Antiguas. Había siete malocas, aunque no estaban apiñadas. Algunas estaban hasta a una hora de camino. Cada una tenía un viejo considerado el dueño de la maloca. Esos viejos podrían ser llamados jefes, pero no eran exactamente esto. No tenían poder para castigar ni obligar a alguien a hacer algo. Por ejemplo, había uno que quería matar a los misioneros, pero la gente no estuvo de acuerdo. La gente busco a uno pacífico que era buena persona y pensara en su gente y cuando murió, le sucedió su hijo que también era buena gente. En ese tiempo ya se estaban creando nuevas comunidades. Él decía, “yo no me meto en las otras comunidades. Si hay un asunto que afecta a todas, ahí recién actúo”.

Las misioneras lograron reunirlos a todos en un lugar algo más arriba de lo que ahora es Buenas Lomas Antigua, un poco alejado del Chobayacu, a unas horas, por las cabeceras de unas quebradas. Ese asentamiento ya no existe. Después se mudaron todos a Buenas Lomas Antigua, a una hora del Chobayacu. Allí vivieron hasta los años 1980. Entonces varios comenzaron a salir en grupos diferentes y en diferentes tiempos, unos por el alto Yaquerana, otros por el bajo Chobayacu, otros por el Gálvez. Entonces comenzaron a constituir los caseríos que hoy existen, que son catorce dentro del territorio ancestral y dos afuera de este, más cerca a Angamos, uno abajo de esta localidad y otro casi a su lado. Los matsés se iban al Tapiche a buscar mujeres, pero nunca fue parte de su territorio el Tapiche y el río Blanco. Quizás hace 200 años. No es cierto lo que dice Erikson<sup>46</sup> que hay más matsés viviendo fuera del territorio titulado que dentro. Pero ahora sí hay muchos matsés viviendo en Angamos, unos 200 o 300, pero no constituyen la mayoría de la población. Muchos jóvenes se van a Lima, Yurimaguas, Ica, Chincha, Chilca y también a Iquitos. Van en búsqueda de trabajo, aunque mayormente regresan.

Los Matsés han adoptado un mundo de creencias y costumbres alejadas de su cultura y tradición. Ellos estaban cansados del acoso de los mestizos. Los

---

<sup>46</sup> Philippe Erickson, antropólogo francés que realizó estudios con los Matis, pueblo indígena emparentado al Matsés radicado en Brasil.

aviones del ILV los asustaban. Cada vez que tenían su chacra con buena comida tenían que correr al monte a esconderse y hambrear cuando escuchaban el sonido de un avión. Ellos pensaban que se trataba de los militares. Querían quedarse en sus casas sin tener que correr a cada rato, por lo menos durante un par de años. Entonces, cuando las misioneras del ILV les ofrecieron la paz y les dijeron que ya no vendrían más soldados si se unían a ellas, ellos consideraron eso como un gran atractivo del contacto. La motivación de ellos fue la búsqueda de la paz, de tranquilidad. En ese tiempo había como siete malocas, algunas alejadas, otras más cercanas entre sí. Los que están ahora en Brasil eran un poco más distantes. Aunque todos saben qué relación tienen, no eran tan amigos. Pero había algunas malocas que se establecían más cerca, quizás porque habían intercambiado esposas. Cuando hubo la expedición de 1964 (tengo algunos relatos grabados sobre eso), se fueron a contar todas las malocas e hicieron coordinaciones.

Al principio los Matsés no creían mucho en Dios y las enseñanzas religiosas, pero eso era parte del juego del acuerdo de paz. Iban a la iglesia, pero es difícil decir que ellos realmente adoptaron la religión cristiana. La otra cuestión es que los Matsés antes no tenían un dios, como los musulmanes o los cristianos. La evangelización no significaba para ellos un cambio de Dios. Por ejemplo, uno cree en Alá y de pronto se hace cristiano y lo cambia por Dios. Hasta ahora los Matsés siguen con sus creencias sobre los espíritus, pero las cosas están cambiando. Los Matsés saben que la mayoría de los evangelistas son personas muy hipócritas, especialmente los que están en las zonas rurales, donde nadie los mira. Entonces, en la iglesia hablan una cosa y afuera hacen otra. Para los Matsés eso está bien. Hablan de una cosa en la iglesia y cuando salen de ella se olvidan de eso.

A los Matsés sí les gusta la idea de ir al cielo, aunque antes también creían en el cielo. Para ellos todos se iban al cielo, no había infierno. Para mí eso es excelente, porque cómo puedes estar feliz en el paraíso sabiendo que tu esposa o tu hijo están sufriendo en el infierno. No es un paraíso. Un paraíso es donde se van todos. ¿Cómo es el cielo para ellos? Es igual que acá nomás, solo que con un poco más de carne, un poco más de mitayo. Así es el cielo



de los Matsés. Cuando mueres te vas a allí a continuar tu vida y te reúnes con todos tus parientes muertos y esperas los próximos. Eso más o menos lo han compatibilizado con las creencias actuales, pero ahora existe la condición de que si no eres creyente no irás al cielo. Si tú tienes un hijo que no es muy bueno, igual querrás tenerlo en el cielo, ¿no?

Al principio la religión entre los Matsés era más un barniz que una realidad. Para mí se trata de un barniz para casi todos los evangélicos, no solo para los Matsés. Los matsés sabían que tenían que ir a la iglesia y decir que creían en Dios, pero en realidad no creían. En los pueblos en los que no había misioneros no tenían iglesia y no hacían culto. Cuando fui al pueblo de San Juan (en el Gálvez) no había iglesia y nos burlábamos de los evangélicos. Allí pasé mucho tiempo porque hice casi toda mi investigación en ese pueblo. Un buen día, un pastor americano llegó a Iquitos y convocó a los matsés que querían ser pastores para que fueran a Iquitos para un taller de formación. A los matsés que les gustaba viajar, se fueron. A los más tradicionales y buenos montaraces no les interesó ir. Así que llamaron a estos pastores, les dieron un dinero para ellos y para hacer una iglesia, y ellos regresaron a sus comunidades. Cuando vino el pastor... casi todos los pastores no son buenos montaraces. Cuando uno no es muy exitoso en su cultura, busca el cambio y se hace pastor. Al principio era solo él y su familia. Nadie iba a la iglesia y la gente lo criticaba, pero poco a poco, especialmente los niños, comenzaron a ir por las canciones. Yo me quedaba burlándome de ellos con algunos. Pero una vez que entró la mitad de las personas a la religión, entraron todos, y llegó un momento en el que yo ya no podía hablar contra ellos ni menos burlarme. Era suficiente malo que yo fuera ateo. Ahora ya me cuido. Mejor no digo nada. Y en todas las comunidades ha pasado esto y se ha convertido en tabú decir que no eres creyente. Posiblemente hay algunos que solo lo hacen por la finta, ¿no?, pero nunca me lo dirán.

Cuando llegaron las misioneras murieron muchas personas matsés a causa de epidemias de gripe y tos ferina. La institución no cuenta esto. Cuando empezaron las enfermedades, muchos matsés se iban a otros lados para tratar de evitarla, pero lo que hacían en realidad era contagiar a más gente.

En la misión del ILV de Buenas Lomas Antigua no murieron muchas personas porque las misioneras tenían las medicinas. A algunos incluso los llevaron a Pucallpa para curarse. Cuando pasó todo, han comenzado a tener muchos hijos. Ahora los viejos son una minoría. Es una pirámide de edad que tiene una base muy ancha porque los niños y jóvenes son muchos y los viejos pocos y han perdido influencia. El ILV no previó que su presencia podía desatar epidemias y por eso no realizó un programa de vacunación preventiva.

El ILV tenía contrato con el Ministerio de Educación que venció a inicios de la década del 2000. Desde los años 1980 han comenzado a llegar otros evangélicos, diferentes a los del ILV. Ellos tienen su sede en la Av. La Marina, llegando al puerto de Bellavista. Son extranjeros, pero trabajan con peruanos reclutados en Iquitos. Ellos mayormente traen a los matsés a Iquitos para talleres. Les dan dinero para que hagan iglesias y les dan viáticos. Con el ILV, los matsés se iban a la iglesia para complacer a las misioneras, pero los que se fueron al Gálvez ya no eran religiosos. Cuando comenzó la otra institución, todos los matsés se han vuelto evangélicos.

### *Consecuencias de la sedentarización*

La fragmentación del asentamiento original después del contacto se produjo porque en esa época los matsés eran principalmente cazadores y ya no había mitayo. También surgieron algunos conflictos sociales porque había demasiada gente junta. Antes algunas de las malocas se mantenían más separadas entre sí. Pero con la proximidad, a veces surgían peleas por mujeres y cosas así. Además de los cambios ideológicos hay un cambio fuerte en el patrón de asentamiento, porque los Matsés era una sociedad de asentamiento interfluvial. Una maloca albergaba entre 50 y 150 personas. Interiormente tenían separaciones, una especie de cuartos divididos con esteras. Algunas eran inmensas.

El problema más grande que tienen actualmente los Matsés es la transición de seminómadas a sedentarios. Ellos cambiaban de lugar cada dos a cinco años. ¿Por qué? No porque se hubiera acabado el mitayo, sino porque este

se había vuelto mañoso. Claro, también había disminuido. Matas un par de maquisapas y la próxima vez que encuentres esa banda, se va a largar antes de que tú te acerques; o si matas a uno, todos van a subir muy arriba en los árboles. Llega entonces un momento en que la flecha ya no es un arma efectiva. Los sajinos corren antes de que te puedas acercar. Todavía hay animales, pero están muy mañosos y entonces decides irte a otro lugar. Si te vas a un nuevo lugar y eres un cazador joven que no tiene mucha experiencia, ni mucha puntería, tienes de todas maneras un chance de encontrar un animal y matarlo porque es más fácil. Los animales no se corren cuando ven gente, no son muy mañosos. De este modo el cazador joven regresa con un sajino. Su mamá lo alaba, sus primas lo están mirando<sup>47</sup>, sus compañeros se sienten orgullosos. El joven está en la gloria. Un cazador adulto casi siempre tiene éxito cuando está en ese tipo de zonas nuevas. Es como ir al mercado y regresar con algo. Es trabajo, pero es más o menos seguro. Además, compartían la carne, así que, si por casualidad tú no la conseguías, otra persona traía y la compartía. Como había tanta carne nadie mezquinaba.

Pero ahora, ¿cómo es? La gente es sedentaria. Los animales están demasiado mañosos. Un cazador joven regresará con las manos vacías. Solo los expertos podrán matar animales, y no con flecha, con cartucho, y los jóvenes no tienen dinero para conseguir cartuchos. Además, al final el cartucho vuelve más mañoso a una manada porque la detonación la espanta, pero tiene más alcance. Con los cartuchos vas a cazar los pocos animales que quedan, y allí ya los comienzas a exterminar, pero como digo son muy mañosos. Un joven no puede aprender a cazar en esas condiciones. Además, está el colegio al que debe asistir. No solo es que los jóvenes no quieran ser cazadores, sino que casi no pueden serlo. La gloria de los jóvenes ahora es meter goles jugando fútbol. Todos quieren salir para hacerse soldados o trabajar en Lima porque en la comunidad no hay nada para ellos. La comida se va volviendo más escasa, entonces la gente mezquina la carne. Y como

---

<sup>47</sup> El matrimonio preferencial entre los Matsés y otros pueblos indígenas es entre quienes la Antropología denomina como primos cruzados. De este modo, un joven aspira a casarse con la hija de la hermana de su padre o del hermano de su madre. En cambio, las hijas del hermano de su padre o de la hermana de su madre son consideradas hermanas, y por tanto el matrimonio entre ellos es considerado incesto.

hay personas que ganan sueldos, como los profesores, entonces les quieren vender. Si le vendes al profesor, mejor le vendes a todos. Era una cultura de cazadores y han adoptado un asentamiento sedentario que no sirven para ser cazador. Este tipo de asentamiento no es compatible con la condición de cazador.

Ahora hay caseríos que tienen unas 50 personas, y eso no está mal. Todavía pueden ir a cazar, caminando no muy lejos. Pero hay otros que tienen 400 personas, como Buenas Lomas Antigua donde en un tiempo había 650 personas. Por eso se separaron. Ahora hay dos Buenas Lomas, la nueva y la antigua. Todas tienen más de 350 personas. Entonces allí cerca ya no hay mitayo. Ahora los matsés necesitan gasolina para desplazarse e ir de cacería. Pero para eso se necesita dinero. Lo que reemplaza un poco a la cacería ahora es la pesca, pero mayormente quienes pescan son las mujeres. Pescan con trampa, pero más con anzuelos. Los hombres salen para buscar dinero trabajando afuera. En Chobayacu no hay mucho pescado. Es río pequeño. En los grandes ríos hay más, en el Yaquerana y el Yavarí, también en el Gálvez donde hay mucho pescado. Sin embargo, en el Chobayacu siempre se consigue algo cuando vas a anzuelear. En época seca usan un poco de barbasco. Ahora si eres sedentario y usas barbasco te perjudicas a ti mismo.

### *Otros problemas*

Además de la escasez de alimentos existen otros problemas generados por la concentración: tensiones sociales y envidia. Ha habido también acusaciones de brujería, aunque entre los Matsés se supone que ya no hay chamanes. Últimamente murió un hombre en Buenas Lomas y atribuyeron su muerte a la brujería. La familia afectada se fue a hacer una nueva comunidad por el Yaquerana. También hay razones subyacentes. Como la chacra ya está muy lejos de la comunidad, ya no hay mitayo. La envidia y el robo causan problemas. Cuando llegué en los años 90 no tenía ni un candado. Ni mi casa tenía candado, ni mis maletines. Pero ahora, los jóvenes que se van a Angamos lo primero que aprenden es a robar. “Ya están civilizados”, decimos en broma. Ahora ya no te puedes descuidar. La sociedad está cambiando. Por

eso yo salí de allí. Mi paraíso ya se estaba perdiendo. Mi esposa también aceptó salir. Ella quería estudiar en Iquitos. La envidia no era tanto contra mí, porque para ellos yo soy como un animal de otra especie. Pero mis suegros y mi esposa y mis hijos tenían más cosas que otras personas, y esto era objeto de envidia. Aunque yo a veces les regalaba cosas a otras personas, no podía regalar a todo el pueblo. Había demasiada envidia y la gente se portaba mal con mis hijos, con mis suegros... Ya el lugar no era tan bonito. Te hablan mal. A mis hijos les trataban de pegar. Dicen chismes o tratan de influirlos en ciertas cosas. Y también roban. Justifican robar: “¡ah!, tienen demasiadas cosas que no comparten, entonces no está mal robar”. Todos quieren salir de la comunidad para buscar dinero. Todos están interesados en dinero, y con este programa *Juntos*<sup>48</sup> es incluso peor.

La educación que reciben no vale nada. Hasta un punto, podría decir que sería mejor que no existieran escuelas. El Ministerio de Educación ha fallado en garantizar el derecho de la formación de los Matsés. La Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural y de Áreas Rurales (Digeibira) ha gastado mucho dinero en hacer materiales para las escuelas comunales, y eso está muy bien. Pero la UGEL (Unidad de Gestión Educativa Local) y la DREL (Dirección Regional de Educación de Loreto) son pura corrupción. Y Alas Peruanas. El profesor que teníamos fue contratado sin título con la condición que atienda en la Universidad. Los mismos de la DREL les enseñan a coimear a los profesores. Pagan su matrícula y el día del examen pagan al profesor y los aprueban. Se van a la comunidad y no saben nada. Los profesores se aburren, reciben su dinero y se largan a Iquitos o a Angamos. Los padres de familia los denuncian con el coordinador de la UGEL. Este llama a los profesores: “has faltado dos meses —le dice—, dame dos medios sueldos o

---

<sup>48</sup> Programa del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS). Consiste en la entrega de incentivos monetarios a hogares de distritos que presentan índices de 40 % o más de pobreza. Las familias tienen que haber sido calificadas como pobres, de acuerdo a parámetros del Sistema de Focalización de Hogares. Los montos mensuales ascienden a cien soles que se entregan de manera bimensual. El MIDIS señala que este programa promueve la corresponsabilidad con las familias, ya que los incentivos monetarios se entregan a condición de que ellas utilicen los servicios de salud, nutrición y educación del Estado. Como se ve en la entrevista al lingüista Fleck, más de la mitad del monto recibido se gasta en pasajes o en la compra de gasolina y en gastos de alimentación y hospedaje. Además, como los niños no pueden quedar solos en la comunidad, sus padres los llevan consigo y dejan de asistir a la escuela durante los días que tarda el viaje.

te voy a denunciar”. El profesor le paga. El de la UGEL le dice, “si quieres puedes tomar un mes más, pero me das otro medio sueldo”. Entonces lo denuncian ante el especialista de la DREL, en Iquitos. Este le dice, “oye, has estado cobrado sin darme mi parte”, y si no le da dinero lo denuncian ante el director, pero este sabe lo que está pasando porque él hacía lo mismo antes de ser director. Imprimes libros y se quedan. Por ejemplo, el libro en matsés sobre historia, ¡cuándo llegará a los matsés! Se queda en almacenes por años porque alguien se llevó el dinero para la distribución.

Los Matsés viven muy lejos de cualquier mercado. Para que continúen viviendo como cazadores tendrían que regresar a su sistema anterior de seminomadismo, pero están las escuelas que los fijan al lugar. De su aislamiento se aprovechan los madereros para explotarlos. Un caso conocido es el de un maderero que les dio motocicletas a los integrantes de la junta directiva para que lo dejen entrar. Hay una comunidad llamada Fray Pedro, a medio hora de caminata de Angamos, que existe desde hace 30 años o más. Está tan cerca que es casi un barrio de Angamos. Mi suegro fundó otra comunidad en el Yavarí, más abajo de Fray Pedro, que se llama Canaán. Lo hizo con apoyo de ese maderero hace unos ocho años. La mayor parte del tiempo no hay gente allí porque hay mucho mosco. De allí sacan madera. Él saca madera y tiene las facturas de la comunidad. Con ellas y con las guías de traslado, saca madera de donde quiere y factura a nombre de la comunidad. Luego, esta es acusada por organismo públicos<sup>49</sup>.

Mi visión no es completamente pesimista, solo que ahora las cosas están un poco feas. Por eso, en la ONG que trabajo buscamos productos renovables que puedan vender en el mercado para ganar dinero sin salir de la comunidad. También, apoyamos para que produzcan más comida con la crianza de pollos y cosas así.

---

<sup>49</sup> Se trata de un mecanismo de estafa que los madereros han generalizado en toda la Amazonía peruana. Las comunidades aparecen como transgresoras de las normas establecidas por Osinfor y deudoras de impuestos a la SUNAT. Entonces, son multadas por ambas instituciones.

Como están lejos del mercado, promover el cultivo de plátanos no significa ninguna ayuda. Hay unos hongos llamados *reishi*<sup>50</sup> que tienen valor medicinal. Originalmente los usaban en China. En los Estados Unidos hay un mercado para ellos y ya hemos encontrado un comprador. Después, se puede hacer una especie de mantequilla del huicungo, de sus semillas, que también vale mucho. Igual hemos encontrado compradores para eso. Estamos tratando de finalizar el plan de manejo. También es posible hacer aceite de aguaje y de ungurahui, extraer resina de copaiba, aunque no hay muchos de estos árboles allí. Especialmente con lo del huicungo<sup>51</sup> pueden ganar buen dinero. Es una mantequilla que no se utiliza para comer, sino para preparar productos de maquillaje. Existe un proceso de preparación que no es muy difícil.

La mejor manera de conseguir que no trabajen madera es proponiéndoles un trabajo más fácil en el que ganen más dinero, porque posiciones románticas como decirles “los árboles son nuestros amigos, deberíamos abrazarlos en vez de cortarlos”, no funciona. La gente tiene necesidades.

Un problema son los desperdicios no degradables. Cuando llegué a la zona en los años 90, una botella de plástico tenía valor porque la usaban para muchos fines, pero ahora han puesto bodeguitas en cada pueblo, y aunque no tienen casi nada, siempre puedes comprar gaseosas en botellas de plástico y galletas en fundas de aluminio. que luego arrojan por todos lados. Las hojas secas sí las barren siempre, pero si hay envolturas de galletas, hasta se ve bonito para ellos. Antes no había eso.

Actualmente la hepatitis B constituye un problema muy serio. Muchos jóvenes la tienen. Los jóvenes son muy promiscuos y se contagian con hepatitis B. Hubo una epidemia en Brasil hace unos años. El Ministerio de Salud de Brasil controló la epidemia al comienzo. Luego una ONG de marubos reclamó para que les den el dinero, y ellos se lo gastaron comprándose motos y casas en

---

<sup>50</sup> *Ganoderma lucidum*, hongo duro” y “leñoso, de sabor amargo, que se utilizan con fines medicinales para tratar el cáncer, estimular el sistema inmunológico y prevenir o tratar las infecciones.

<sup>51</sup> Huicungo: *Astrocaryum* sp.; ungurahui: *Oenocarpus vacaba*; copaiba: *Copaifera paupera*.

Atalaya do Norte, en el Yavarí. Las muchachas marubos están con hepatitis y los matsés las buscan para tener relaciones sexuales. Entonces se contagian. Si la persona está sana, no muere, pero si te da malaria, sí te afecta y puedes vivir muchos años contagiando a las personas. Los muchachos saben que las chicas están enfermas, pero igual tienen relaciones sexuales con ellas. Ellos no usan condones. Las chicas ahora se meten también con los soldados de Angamos.

### *La Reserva Nacional Matsés*

Hasta donde se sabe, los Matsés siempre han vivido en la zona donde ahora están. Su título actual coincide en gran parte con su territorio ancestral, pero otra parte se la quitó el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP) y CEDIA para hacer la Reserva Nacional Matsés. Ellos querían una reserva comunal que les diera participación en la gestión del área. Los engañaron diciéndole que una reserva nacional era lo mismo, que igual iba a ser de ellos, que iban a poder hacer sus chacras, que solo el nombre cambiaba. Cuando los Matsés se enteraron que no podían hacer chacras ahí, que en realidad ellos no tenían ningún derecho sobre el área más que cualquier otro peruano, que allí podía entrar una compañía petrolera con solo pedir permiso al comité de gestión en el que está solo un matsés como representante, se molestaron. Fue Aidesep a visitarlos y les dijo a los Matsés que debían exigir una recategorización. Pero el jefe fue influenciado por instituciones que tenían interés en mantener la reserva nacional. También había un matsés que trabajaba con CEDIA durante muchos años y que ayudó a engañar a sus paisanos. Ellos dicen que son los dos primeros traidores matsés. Las ONG consideran que, creando un parque nacional, se le está dando algún nivel de protección a la selva, cuando no es así. Si el parque fuera territorio matsés, allí no entraría ningún maderero sin que le caiga un balazo. Pero reemplazan a los matsés por guarda parques, y aunque algunos sean matsés, ellos saben que no es su tierra, sino la del Estado. Cualquiera



que quiera entrar a la zona les da dinero y entra. Los mismos guarda parques montean en la reserva. SERNANP dice: “hemos protegido esta zona convirtiéndola en una reserva”, pero en realidad, en términos prácticos, no hay ninguna protección.

El exministro del Ambiente Antonio Brack en ningún momento dijo que no quería reserva comunal. Nunca hemos visto un documento escrito en el que él haya rechazado esta propuesta. Por último, los trámites podían haber quedado paralizados hasta que entre otra administración. CEDIA decía que había que actuar pronto o simplemente los Matsés iban a perder la reserva nacional. Si los matsés pedían la recategorización también hubiera sido difícil que la consigan. Tendrían que haber dicho que habían sido engañados. Mejor hubiera sido que el trámite se quedara en el limbo, sin resolución de creación de la reserva nacional, y esperar un momento adecuado para que los Matsés pudieran hacer suficiente bulla para que le entreguen su territorio. No hay duda de que ese ha sido territorio matsés en tiempos ancestrales. CEDIA sigue trabajando, pero en la última reunión prácticamente los han echado. No los han botado, pero los han reñido y muchos han dicho que ya no quieren trabajar con ellos.

### *Jefes, una figura nueva*

Antiguamente los Matsés no tenían jefe. Existían varios grupos de residencia, varias malocas, pero estos eran políticamente independientes. No existía una jefatura, como dicen en inglés un *chieftain*, que tuviera bajo su mando más de un asentamiento. Podía haber uno o dos viejos en la maloca a los que la gente les hacían caso. Pero si él te decía que hicieras algo y a ti no te daba la gana de hacerlo, no lo hacías. Más por respecto, por considerarlo un sabio, las personas seguían sus consejos. Los consejos eran como “vamos a hacer una chacra, tal día en tal lugar”. Pero si uno decía yo no quiero trabajar, no voy a hacer eso, no lo podían castigar. El ILV fue el primero que decidió asignar un “jefe máximo” matsés. La misionera le dio la autoridad a una persona y la gente le hizo caso. Eso era en Buenas Lomas Antigua. Después, cuando fueron al Gálvez, nombraban un jefe en cada caserío que era como un

teniente gobernador. Decían que ese era el jefe, pero no tenía mucha autoridad. Hasta ahora los jefes de las comunidades no tienen mucha autoridad.

Las comunidades indígenas están basadas en el parentesco. Si comienzas a averiguar verás que todos son parientes cercanos. Por eso sin necesidad de jefe existe cooperación entre los moradores. Ayudas a tu hermana, ayudas a tu cuñado y no necesitas que un jefe haga una reunión y diga “vamos a hacer minga hoy día”. Los jefes de las comunidades no tienen casi nada de autoridad. Si él dice vamos a hacer esto y los otros no están de acuerdo, no lo hacen y el jefe no tiene manera de obligarlos. Formalmente en cada asentamiento matsés (“comunidad”) existe una junta directiva, pero el estatuto es global para todos. La comunidad Matsés incluye a todos los asentamientos. La gente elige al jefe según el parentesco. Tú vas a la votación y ya sabes quién va a ser elegido. Se elige a una persona cada dos años y puede ser reelegida por una vez. Existe la idea de que se les debe dar su turno a todas las personas. Los jefes nunca son elegidos por su capacidad como líderes. Por eso entonces se elige a cualquiera y muchas comunidades tienen jefes que no son efectivos.

Antes de que venga CEDIA, cada comunidad tenía su jefe que al mismo tiempo era el teniente gobernador. Normalmente eran personas de edad que tenían rasgos de liderazgo tradicional y podían motivar a la población a hacer cosas. Esos “jefes” no cambiaban. Siempre eran los mismos. No había elecciones. Eran generalmente buenos jefes, personas que tenían prestigio y la gente las seguía y las escuchaba. No estoy seguro cómo pasó, pero creo que el teniente gobernador de Angamos iba a las comunidades y les preguntaba quién podría ser el jefe. Era como un líder al que la gente seguía porque era una persona de prestigio según la concepción matsés. En realidad, no se llamaba jefe, era simplemente alguien que destacaba. Cuando vino CEDIA, les dijo que tenían que cambiar, que debían hacer elecciones de autoridades por dos años y las autoridades solo tendrían posibilidad de ser reelegidas una vez. Sin embargo, en comunidades como San Juan y algunas otras elegían un jefe con estos requisitos, pero el que seguía teniendo el

liderazgo, al que los moradores le hacían caso, era el original, el que ellos respetaban de acuerdo a sus propios criterios. Por ejemplo, cuando llegué a San Juan el jefe original se llamaba Antonio. Luego ha habido varios jefes elegidos, pero el que mantiene el prestigio es siempre Antonio. Si el jefe dice hagamos tal cosa y Antonio opina que mejor es hacer de otra manera, la gente le hace caso a él. Es una persona que encaja dentro del modelo de liderazgo de la sociedad matsés.

¿Cuáles eran las características de una persona de prestigio en los tiempos antiguos? En primer lugar, la persona debía ser más o menos vieja. No anciana, pero de cierta edad. Debía también tener habilidades para reconocer qué terreno era bueno para hacer chacras y capacidad para decir si había que mudarse a otro lugar porque donde estaban ya no había muchos animales. Debía ser un buen guerrero, un buen cazador, pero lo más importante es que fuera inteligente, tuviese sabiduría y fuese buen trabajador. Un líder matsés no dice “vayan a hacer la chacra y yo descanso en mi hamaca”. ¡No! Él es el que se va primero con su hacha. Da el ejemplo y lo seguían. Los matsés dicen que un jefe debe tener mucha energía para trabajar, que no puede ser un haragán. Esa persona era la cabeza de una maloca. A veces podía haber dos con esas características. De todas maneras, si alguien no quería seguirlo, no lo hacía y el viejo no tenía medios coercitivos para obligarlo.

Cuando estaba en Estirón, el hermano de mi suegro tenía dos mujeres. Era el mejor cazador y hombre muy trabajador. Fue elegido jefe y fue muy bueno. Si quería que la gente hiciera una minga, él se iba el primero con su machete y la gente lo seguía. Después pudo haber sido reelegido, pero él dijo “no porque me hacen ir a Angamos, a Iquitos a cada rato, y a mí eso no me gusta. Allá hay mucha bulla, mala comida”, decía. Él quería trabajar en su chacra. Entonces salió un joven y dijo que él sí quería ser jefe porque quería viajar, ir a las reuniones, conversar con las chicas de otra comunidad. Pero la gente sabe que los jóvenes no tienen sabiduría y no les hacen caso cuando convocan reuniones, a diferencia de los viejos.

Los jefes modernos sí tienen poder en las reuniones generales. Se supone que ellos acuden a las asambleas después de haber consultado con sus todas las comunidades y que allí van solo como voceros de las decisiones tomadas en asambleas locales. Pero en realidad las cosas funcionan de otra manera. En esas reuniones se toman decisiones sobre si dejarán entrar a madereros o a empresas petroleras, si van a echar a una ONG. Se toman decisiones importantes, pero no siempre responden a la voluntad de la mayoría. SERNANP, por ejemplo, invita a los jefes a una reunión en Pucallpa. Los pone en buen hotel y les da buena comida, y les hace votar sobre un tema que no se ha discutido en la comunidad. Los jefes muchas veces ni entienden de qué se trata, pero aprueban la propuesta del SERNANP. Después cuando la comunidad se entera recrimina a sus jefes, pero todo queda en nada. Esta estructura de estatutos y jefes se supone que es parte de la buena gobernanza, pero al final es un mecanismo para que instituciones foráneas controlen a los Matsés.

El CEDIA ayudó a conseguir el título del territorio, y eso estuvo muy bien. Cuando lo consiguieron hicieron unos estatutos y establecieron una manera de organizar a los jefes de las comunidades para que eligieran un “jefe máximo”, para que hicieran una junta directiva y determinasen cuántos representantes de cada comunidad deberían estar en ella. Primero distribuyeron los estatutos. Yo estaba allí. Le dije al jefe de mi comunidad: “mira, lo único que esto va a hacer es centralizar el poder, y el que controlé al jefe va a controlar a la comunidad. Y eso es lo que busca el CEDIA. Lo mejor sería rechazar los estatutos”. A mí no me dejaron asistir a la reunión. Los estatutos estaban en castellano, en términos legales, y nadie tuvo el valor de pedir que se los explicasen. Había varios candidatos, y CEDIA encontró razones por las cuales esos no podían ser jefes y pusieron a su motorista como jefe. Desde entonces, el jefe firmaba todo, a veces sin consultar. Los estatutos no estaban tan malos, porque decían que el jefe solo podía actuar cuando se hubiese realizado una reunión en todas las comunidades para discutir el tema. El jefe de cada asentamiento debería entonces ir a la reunión central, a la asamblea general, para comunicar lo que los comuneros habían decidido. Lo que la mayoría de los comuneros quería eso es lo que tenía que

decir el jefe. Pero no ha ido así. Los jefes iban a las comunidades y no hacían reunión. Llegaban y acordaban algo, pero después el jefe máximo hacía lo que le daba la gana, contra lo que decía el acuerdo. Y CEDIA decía, “ya, firma acá si quieres este proyecto”. Y en todo esto se perdió la reserva comunal. Hubo una decisión unánime para pedir la recategorización de la reserva nacional, pero el jefe nunca dio pase a este pedido.

Erikson<sup>52</sup> dice que la palabra que los lingüistas han traducido como jefe es *tsusir*, que es un término que se refiere a la madurez. La palabra para jefe, que es más o menos nueva, es *chuiquid*, que quiere decir aconsejador, o “el que dice cosas”. “Chui” es un verbo muy general y significa: decir, contar, ordenar, avisar, aconsejar. Hay una palabra para viejo, pero no implica que sea un jefe. La palabra que da Erikson debe ser *tsusiodapa* y quiere decir viejo. Normalmente se entiende que un viejo tiene cierta autoridad, pero también hay viejos zonzos. Es como en nuestra cultura: se entiende que alguien viejo es más sabio, pero no todos los viejos llegan a serlo. Hay una palabra *tsusiodapa*, que quiere viejo grande, un viejo importante. Normalmente, los que eran calificados así eran guerreros que tenían varias mujeres y varios yernos y tenían influencia sobre la gente. El que funda una maloca es un *tsusiodapa*. Es un líder sobre todo moral porque aconseja e interviene en situaciones de tensión social para resolver conflictos, pero no es alguien que manda: “tú vas a hacer una chacra para mí” y cosas de este tipo. El líder es siempre un viejo. Ahora cuando ya es demasiado viejo, cuando no puede caminar u oír pierde este prestigio. Por eso normalmente la palabra *tsusiodapa* indica que el hombre no es demasiado viejo, *dapa* es un aumentativo. Pero debe ser alguien que aún pueda trabajar, porque un jefe no se queda en la maloca y le dice a la gente “vete a trabajar”. La figura del jefe que manda no existe en el mundo tradicional matsés.

Un líder le dice a la gente de su maloca: “hoy día vamos a trabajar una chacra, vamos a hacer una nueva chacra”. Pero hay un joven al que no le da la gana de ir y se queda en su hamaca. ¿Qué va a hacer ese viejo? Nada. Pero sus

---

<sup>52</sup> Se refiere al trabajo de Erikson citado en la bibliografía de esta tesis (1995, p.103).

primas, que se quedan en la casa por ser mujeres, cuando orinan en un pate le van a tirar esos orines encima o se van a burlar de él. Su prima cruzada es la que hace esto<sup>53</sup>. Le dice: “No me estés mirando. ¿Acaso crees que yo quiero ser su mujer de alguien que no sabe trabajar?”. Se burla. Entonces al final él irá a trabajar. Los mecanismos sociales lo presionan. Ese viejo importante es simplemente alguien que cuando dice “hay que hacer esto”, la gente lo sigue, pero no tiene autoridad absoluta, ni menos derecho de castigar a las personas que actúan de otra manera. Ese viejo no tiene otro nivel social por el que se beneficie del trabajo ajeno. Las comunidades realizan un ideal comunista. Por ejemplo, si un jefe comienza a dejar de cazar, nadie lo va a seguir. El líder dice “ya, hoy día vamos a cazar”, y es el primero en salir con sus flechas. Es como un liderazgo por ejemplo y por respeto. ¿Y por qué te respetan? Porque eres un buen trabajador, un buen cazador y posiblemente un buen guerrero. También por tener muchos hijos y mujeres.

Este sistema de gobernanza viene de afuera, con estatutos y con corrupción. Está hecho para que los Matsés puedan interactuar con comerciantes y funcionarios, pero todo ese sistema está corrompido. Entonces es un sistema que abre las puertas a la corrupción.

### *Cambios actuales*

La historia de las migraciones es interesante. Cada vez que trasladan una comunidad, la acercan más hacia Angamos. Yo me alejaría para que haya más mitayo y menos gente, pero ellos se van acercando. Antes, iban a Angamos una vez al año o dos, ahora van cada dos meses por el programa *Juntos* y por cualquier cosa. Siempre hay muchos matsés en Angamos. En cualquier momento puede haber 100 o 200 matsés visitando Angamos, además de los que allí viven, y cuando viene el programa *Juntos*, toditos viajan porque se van con toda la familia para cobrar. Los que van de Buenas Lomas y de otras partes altas gastan la mitad de lo que reciben en gasolina. Son 100 soles por mes y pagan cada dos meses. La condición es que envíen a sus

---

<sup>53</sup> Ver una nota anterior en este capítulo sobre el significado de prima cruzada.

hijos a la escuela, pero cuando van a cobrar se llevan a los hijos a Angamos y gastan la mayoría de lo que reciben en comida. En las bodegas, les dan todo lo que quieren fiado, pero a la hora de pagar, pagan como el doble. Ahora casi todos los matsés han hecho casas en Angamos donde llegan. Muchos tienen sus casas, como casas de campo. Así como los limeños tienen casas de playa, ellos tienen casas en Angamos. A veces dos o tres familias comparten una casa.

Antiguamente, las malocas hacían chacras en conjunto. Buscaban una loma grande y todos unidos rozaban y tumbaban el monte, y luego lo quemaban. Después hacían una maloca en el medio. Luego dividían la chacra según cuántas mujeres tenía cada varón, y ese era su pedazo para sembrar y cosechar. Así se dividía antes. Ahora ya no, aunque a veces un par de familias hace una chacra juntas, pero igualmente la dividen. Las mingas siguen funcionando para tumbar el monte. Tumbiar solo es una tarea casi imposible. Ahora hacen mingas cuando tienen que hacer un comedor para *Qali Warma*<sup>54</sup> y cosas así. Cuando yo fui todos me ayudaron gratis a hacer mi casa, porque mi caso era un poco especial. Pero normalmente cada uno se preocupa de su casa, aunque tiene siempre parientes cercanos que lo ayudan. Los grupos de reciprocidad siguen funcionando, pero se van reduciendo. Antes, todos repartían carne dentro de la maloca y entonces todos comían carne, pero ahora ya se ha reducido el círculo y se reparte entre los “hermanos completos”<sup>55</sup>, del mismo padre y madre, no los hermanos que son primos. ,

Los Matsés nunca tuvieron masato ni ninguna bebida fermentada. Para ellos, ahora el dios más fuerte es el dinero. Antiguamente ellos tenían varias mujeres. Los únicos que podían tener dos mujeres eran los buenos cazadores. Pero ahora, en los tiempos modernos, es demasiado caro tener dos mujeres. Sin embargo, cuando comenzaron a entrar al municipio, a ser

---

<sup>54</sup> Programa nacional de alimentación escolar dirigido por el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS).

<sup>55</sup> Esta frase es indicativa del hecho de que los matsés han incorporado la clasificación de parentesco propia de nuestro sistema. Hermanos “completos” son los que tienen el mismo padre y madre. En su sistema, en cambio, los hijos de dos hermanos, llamados primos en nuestra cultura, son considerados hermanos entre los Matsés y otras culturas indígenas. Igual sucede con las hijas de dos hermanas.

alcaldes y ocupar otros cargos, lo primero que hicieron cuando tenían dinero fue conseguir otra mujer. Entonces ya no van a la iglesia, pero siguen diciendo que son creyentes. Había un matsés que siempre engañaba. Él se convirtió en pastor y seguía engañando. Un día le dije, “oye, tú dices que eres creyente y hasta eres pastor, pero sigues engañando”. Y él me mira como cosa rara y me dice, “¿y qué tiene que ver una cosa con la otra?”. ¿Y esto por qué? Porque el modelo son los pastores mestizos que hablan una cosa en la iglesia y cuando salen hacen lo contrario. Los Matsés ven esto y piensan que por qué ellos tienen que ser diferentes. Ese es el modelo. Entonces para ser evangélico matsés ni siquiera tienes que ir a la iglesia. No todos van porque es muy aburrido. Tienes que decir que eres creyente y no tomar trago, ese es el mandamiento número uno. El resto de las enseñanzas de Jesús son solo para escucharlas en la iglesia. Yo no veo que los matsés que son evangélicos sean mejores personas. Para unos es como un estigma decir que no eres evangélico o que no eres cristiano cuando estás en un pueblo de mestizos. Por eso, en Colonia Angamos todos dicen que son cristianos, porque si no lo eres, te consideran un salvaje. Todos los mestizos dicen que son cristianos, aunque solo algunos van a la iglesia. Pero en la noche se emborrachan, se meten con cualquier mujer, hacen todo... y los matsés ven estas cosas y dicen “¡ah, estos son cristianos!”. Entonces ellos no se van a poner una regla más estricta.

#### - Reflexiones finales

En la entrevista precedente al Dr. David Fleck sobre los Matsés están presentes los temas que han sido abordados en esta tesis, relativos a la identidad étnica, el territorio y la gobernanza, así como la búsqueda de alternativas para la definición de un nuevo modelo de gobernanza territorial, en un momento de profundos cambios y de desaparición o debilitamiento de antiguos paradigmas culturales.

Como muchos pueblos indígenas, los Matsés han experimentado cambios en los etnónimos que los definen, que siempre ha sido puestos por los foráneos. Los Matsés son a veces nombrados en las crónicas misionales como



“barbudos”, por su antigua costumbre de colocar, como adorno, espinas que atraviesan sus labios. También han sido llamados mayorunas, término al parecer quechua que significaría “hombre del río”, lo que es absurdo, porque ellos han no sido un pueblo ribereño sino interfluvial. El etnónimo, como señala Fleck, es importante porque se necesita una palabra para referirse al conjunto social. Tiene un valor político, igual que el concepto de “pueblo” lo tiene para cuestiones reivindicativas y de defensa de derechos. En el caso de Matsés, el término puede significar “parientes cercanos” o simplemente “humano”. Por eso, afirma él, “ellos nunca dirán de una persona que ‘no es matsés’, aunque sí pueden decir él no es ‘mi’ matsés, él no es mi gente”.

Como se menciona en la introducción a la entrevista al Dr. David Fleck, amplio conocedor de la sociedad, la cultura y la lengua de este pueblo por su prolongada convivencia con ellos a lo largo de diez años, su historia reciente y su situación actual tiene características particulares que lo diferencian de los demás pueblos que habitan la Amazonía peruana. En un lapso de apenas cincuenta años han pasado de ser un pueblo en situación de aislamiento voluntario, a uno integrado a las redes sociales y económicas de la región Loreto y, en general, del Perú; que, además, ha adoptado, de manera masiva, la religión evangélica. Otro rasgo que lo distingue es haber conseguido que la totalidad de sus asentamientos sean inscritos como una única comunidad y que se los haya incluido en un título único de más de 500 000 hectáreas. Esto los ha llevado, a su vez, a idear nuevas propuestas de gestión que funcionan, unas, en el ámbito de cada asentamiento (lo que en otras zonas constituyen comunidades independientes) y, otra, que coordina la totalidad de esos asentamientos y constituye el espacio en el cual se discuten y adoptan decisiones referidas a cuestiones que afectan a la totalidad del territorio. Todo esto es nuevo; por tanto, son frecuentes los desajustes, contradicciones y vacíos al momento de ejercer la gestión.

Salvo los cambios tecnológicos, que suelen producirse de manera total (abandono de un utensilio que es reemplazado por otro, como, por ejemplo, en el caso de los Matsés, de la cerbatana como arma de caza substituida por el arco y la flecha), los de naturaleza social y cultural no solo tardan más en

efectuarse, sino que, con frecuencia, suelen convivir el antiguo con el nuevo, el suplantado con el que suplanta. En una época que no ha podido ser claramente establecida por los estudiosos, el pueblo Matsés reemplazó el empleo de la cerbatana por el arco y flecha. La primera se empleaba exclusivamente para la caza, mientras que la segunda se utiliza con este fin, pero también para la guerra. Su mayor alcance y efectividad es probable que hayan tenido que ver con la necesidad del cambio, para poder enfrentar con mayor éxito las incursiones de los caucheros que comenzaron a asolar el territorio matsés a finales del siglo XIX. Hoy la cerbatana o pucuna es un arma de caza que solo existe en el recuerdo de las personas de mayor edad, pero que jamás ha vista por las generaciones posteriores.

Más allá de las consideraciones previas, este cambio tecnológico tan masivo demuestra la existencia de mecanismos internos colectivos para la toma de una decisión tan importante, y supone la existencia de espacios propios para discutir el problema (la mayor efectividad del arco y la flecha frente a la cerbatana) y evaluar la conveniencia de incorporar la nueva arma, al parecer teniendo en consideración su mayor eficacia para enfrentar a los agresores externos. (Una lógica similar para el caso de cambios impulsados desde dentro se verá más adelante, cuando se aborde el asunto de la aceptación del Institución Lingüístico de Verano y su labor evangelizadora.)

Por el contrario, los cambios sociales y culturales tienen otra dinámica y, como se han señalado líneas arriba, los elementos reemplazados suelen permanecer con las innovaciones en el tiempo. Si bien las solidaridades establecidas por los lazos del parentesco se han debilitado por efecto de las relaciones de mercado, es un error suponer que ellas ya no tienen importancia en la sociedad matsés. A lo largo de la entrevista hay numerosos ejemplos de su vigencia en los casos del reparto de la carne de animales cazados, aun cuando le dan también importancia a la venta de una parte de ella; y en las mingas para preparar nuevas chacras. El parentesco, junto con la lengua que mantiene gran vitalidad, es central para definir la identidad y la creencia de que todos, al morir, van al cielo, porque, deducen ellos, ¿cómo podrían gozar del paraíso sabiendo que parte de sus parientes han sido condenados y sufren

en el infierno? La fuerte solidaridad que imprime el parentesco es determinante para consolidar esta creencia de que todos los familiares deben estar juntos para gozar, unidos, de los beneficios de la vida eterna, con abundante mitayo y chacras y, sobre todo, con el hecho en sí de vivir congregados.

El territorio dentro de la concepción de los Matsés es el espacio en el cual ellos, como colectividad, pueden construir sus casas, hacer sus chacras, cazar y pescar. No lo mezquinan para otros matsés, pero sí a los mestizos y personas de otras identidades étnicas. El manejo de ese espacio los define como pueblos, y las purmas son una prueba de dónde está ese territorio. Las purmas le pertenecen al dueño, pero solo hasta el momento que puede aprovechar los árboles frutales que ha sembrado. Después de eso, las purmas son libres y cualquiera puede establecer en ellas una nueva chacra. El criterio de ocupación es central para la definición del territorio. Señala Fleck que “el territorio era el espacio de tierra que podían defender como pueblo”. Como se ha señalado en este estudio, se trata de un concepto de territorio flexible, que no está definido por fronteras rígidas, sino por la ocupación social. Por eso, la cuenca del río Blanco, que en algún momento de la historia fue parte de su territorio, ha dejado de serlo porque ahora habitan en esa zona demasiados mestizos. Incursionar en esa cuenca implica pelear con ellos y hacerlo en condiciones desventajosas, por el mayor número y eficacia de las armas del rival. No obstante, sí defienden su territorio ante la posible irrupción de empresas petroleras y, con menos frecuencia, contra extractores madereros, debido a la tentación que representan los regalos (que mayormente se quedan en manos de las autoridades) y, a veces, ciertos beneficios para la comunidad.

A pesar de contar con un territorio extenso, los Matsés reclaman por lo que consideran una expropiación: el área de la reserva nacional que lleva su nombre. Afirman enfáticamente que la zona donde esta ha sido declarada, les pertenece y que en ella realizaban expediciones de caza. Ellos habían aceptado la propuesta inicial, que era crear una reserva comunal, que, si bien también es de dominio público, otorga a las comunidades aledañas (en este caso, a los asentamientos matsés) posibilidades de participar en el comité de

gestión y, por tanto, de definir las decisiones que se adopten para dirigirla. Aunque no existen documentos de por medio, fue el Dr. Antonio Brack, cuando se desempeñaba como Ministro del Ambiente, quien se opuso a darle categoría de reserva comunal al área. Para él la única posibilidad de establecerla como área natural protegida era mediante la categoría de reserva nacional. Era eso o nada. La asociación CEDIA intervino como intermediaria en las negociaciones y, al final, fue responsabilizada por la decisión del ministro. De todas maneras, la reserva nacional ofrece ciertas garantías de protección adicionales al territorio matsés (frente a empresas madereras, por ejemplo) y a los animales que allí habitan, que siguen siendo un recurso importante en la alimentación de los Matsés.

Con relación a la gobernanza, la entrevista ratifica las afirmaciones realizadas en esta tesis, acerca de la inexistencia de jefes dentro de la sociedad matsés tradicional. Pone énfasis en la independencia de las malocas y en la libertad individual de las personas para organizar su vida. Los líderes lo son porque cumplen con los ideales que la sociedad matsés ha determinado para ellos: tener capacidad de convocatoria ser buen cazador, cumplir sus obligaciones con sus parientes y cuestiones de esta naturaleza, pero ellos no ordenan a los demás qué es lo que deben hacer. Hay un alto grado de libertad basado en la responsabilidad individual de la persona de cumplir sus obligaciones de reciprocidad con sus familiares y aliados. El líder no goza de prerrogativas especiales frente a los otros. Si debe participar en una minga para talar el monte donde una persona quiere establecer una chacra, “es el que va primero con su hacha”, señala Fleck. Es decir, desempeña su liderazgo sin que este le procure beneficios personales, ya que trabaja igual que cualquiera de su maloca. Ejerce su autoridad con su ejemplo, no ejerciendo poder, y si alguien no quiere escuchar sus sugerencias y consejos es libre para no hacerlo. La única trasgresión no permitida es incumplir con sus obligaciones de reciprocidad en el grupo de relación, pero esto no es sancionado por el líder, sino por el grupo mismo, que decide hablar mal de esa persona y apartarla del circuito.

Como ya antes se adelantó, la aceptación del ILV y su conversión al evangelismo no ha sido un cambio impulsado desde fuera sino una decisión adoptada desde dentro, que demuestra la existencia de mecanismos internos colectivos para la toma de decisiones importantes, así como también la existencia de espacios propios para discutir los problemas. Para abordar este tema esto hay que entender la historia de violencia que han enfrentado los Matsés, a la cual se refiere Fleck en su entrevista, así como también otros autores (Manquid Jiménez *et al*, 2014; Romanoff *et al*, 2004). Los Matsés no tuvieron nunca experiencias de contactos pacíficos. A su territorio solo llegaron asesinos contratados por los caucheros para despejar el área, lo que implicaba matar a los varones y secuestrar a las mujeres y niños.

El último episodio violento que experimentó el pueblo Matsés fue el de 1964, cuando un grupo de 43 personas, de las cuales el 30 % eran soldados y policías armados, incursionó en su territorio, con el pretexto de trazar una vía que conectara Requena con Cruceiro do Sul, en Brasil, y sacara de su aislamiento a esa capital provincial peruana. En realidad, fue un argumento burdo para ocultar el interés por acceder a los bosques intocados del territorio matsés. La experiencia terminó con un enfrentamiento a tiros entre los dos grupos, con saldo negativo de dos muertos para los expedicionarios que habían sido organizados y financiados principalmente por los alcaldes de Requena y Maynas, ambos conocidos madereros. Hoy se sabe que el bombardeo realizado por la Fuerza Aérea Peruana (FAP) contra una maloca matsés no causó muertes entre los indígenas. (García, 2021) Pero el episodio fue importante para que los Matsés escucharan la propuesta de dos misioneras del ILV, que les ofrecieron la paz y les aseguraron que los soldados ya no vendrían más. Un pueblo acostumbrado a la huida permanente, sin tener siquiera tiempo para cosechar sus chacras, aceptó la oferta de buena gana y se convirtió al evangelio, a cambio de vivir en paz.

Ciertamente, la aceptación del ILV ha generado una serie de cambios que han afectado sus sistemas de gobernanza y sus patrones de asentamiento. Con relación a lo primero, las misioneras de esa institución fueron las primeras en promover la existencia de “jefes máximos”, figura que fue aceptada por ellos. Luego se crearon juntas directivas en cada asentamiento comunal y estatutos

únicos para la totalidad del territorio. Pero la comunicación no funciona como antes funcionó para los casos citados del cambio de la cerbatana por el arco y la flecha y para la aceptación del ILV, por convenir a la paz del pueblo. Es decir, los nuevos procedimientos para la toma de decisiones han ocultado los antiguos caminos para lograr consensos. Los procesos se han burocratizado y las consultas a las comunidades se han convertido en gestos formales porque la gente no llega a entender bien los temas que se tratan. Fleck termina su exposición sobre el tema señalando: “Esta estructura de estatutos y jefes se supone que es parte de la buena gobernanza, pero al final es un mecanismo para que instituciones foráneas controlen a los Matsés”.

Dos cambios fundamentales de la sociedad Matsés impulsados desde fuera, por los que también han pasado otras sociedades indígenas de la Amazonía peruana, son la conversión de sus asentamientos de interfluviales en ribereños y el incremento demográfico de sus asentamientos, que, además, de dispersos han pasado a ser concentrados y estables. El primer cambio, como señala Fleck en la entrevista, ha sido motivado por el transporte y no por el pescado, que es más bien escaso en varios de los ríos que atraviesan el territorio del pueblo Matsés quien, por lo demás, era de tradición cazadora y no pescadora. Es decir, hoy este pueblo le otorga una importancia particular a las relaciones con la sociedad mayor y sus centros poblados que, en esa zona, solo están representados por Colonia Angamos, surgida más como una guarnición militar de frontera, con una población actual de alrededor de 500 habitantes, parte de la cual es matsés. Según los estimados de Fleck, en determinadas temporadas, como el recojo del dinero que paga el programa *Juntos* cada dos meses, puede congregarse en el pueblo unos doscientos matsés.

El cambio de asentamientos a orillas de los ríos ha alejado a los matsés de las áreas donde se encuentran los animales de caza, el mitayo. No es que haya menos animales, sino que la población se ha alejado de los hábitats de estos y que ahora sienta pereza de internarse en el monte para cazar. Es asentamiento sedentario no favorece la caza, porque los cazadores recurren siempre a los mismos lugares. Los animales se vuelven mañosos y se

esconden o huyen antes que cazadores puedan intentar disparar contra ellos. Los jóvenes, ocupados en la escuela, no aprenden a cazar acompañando a sus padres y a otras personas mayores. “No solo es que los jóvenes no quieren ser cazadores, sino que casi no pueden serlo” por su dedicación a la escuela. Por otro lado, la actividad ha perdido prestigio en la sociedad matsés. Si antes un joven debía demostrar ser buen cazador para conseguir esposa, ahora prefiere tratar de impresionar a sus posibles parejas con sus habilidades en la cancha de fútbol, o como recluta del Ejército o ingresando a la policía, lo que, además de un novedoso uniforme, le proporciona un sueldo fijo mensual. La carne escasea y los cazadores la mezquinan. La comparten menos con sus familiares, lo que debilita los lazos de reciprocidad porque ahora la pueden vender, por ejemplo, a los profesores que tienen sueldo mensual o a las personas de instituciones privadas que visitan sus comunidades.

Los asentamientos también han experimentado muchos cambios con relación a lo antes conocido. Esos asentamientos —que en este trabajo han sido calificados como reducciones, sin importar si tuvieron o no por finalidad la evangelización de la población indígena— siempre han sido funcionales a los intereses de los foráneos: misioneros, patronos, funcionarios públicos y otros. Si bien podían encontrarse malocas muy grandes, que llegaban a albergar hasta 150 personas, ahora esas cifras han quedado como referencias del pasado. Buenas Lomas Antiguas, ubicada en el curso alto del Chobayacu, el primer asentamiento concentrado de los Matsés promovido por el ILV después del contacto a inicios de la década de 1970, llegó a tener 650 personas. Las tensiones sociales, expresadas mediante chismes, envidia, acusaciones de brujería y robos —algo hasta entonces impensado en la sociedad matsés—, explotaron y el asentamiento dio origen a uno nuevo, que fue bautizado como Buenas Lomas Nuevas, cada uno de ellos con cerca de 300 habitantes.

Al igual que otras comunidades del medio rural amazónico, la población matsés enfrenta varios de retos cuya solución es central para librarse de las actividades más comunes y destructoras, como son las extractivas, que acarrear nefastas consecuencias no solo para el medioambiente, sino también para el tejido social y el empobrecimiento de los habitantes. Por el

momento, con apoyo externo, manejan como alternativas el cultivo del hongo “reishi” (*Ganoderma lucidum*), con un mercado internacional debido a su empleo con fines medicinales; el procesamiento de “mantequilla” del fruto del huicungo (*Astrocaryum* sp.) con fines cosmetológicos, al igual que los aceites de aguaje (*Mautitia Flexuosa*) y unguurahui (*Oenocarpus vacaba*).

La generación de alternativas económicas para las comunidades rurales, sean indígenas o ribereñas, es un reto frente al cual el Estado permanece mudo, incapaz de realizar propuestas, ya que las pocas que se han propuesto (como las señaladas en el párrafo anterior) provienen de organizaciones de la sociedad civil. Otro de dichos retos es el tratamiento de los desperdicios sólidos no degradables, que aumentan cada día por el comercio de alimentos enlatados o embolsados.

### **3.5. Propuesta territorial del pueblo wampis**

Los Wampis, los Achuar del Pastaza y los Awajun son los tres pueblos que en la actualidad están más activos en la iniciativa de lograr el reconocimiento de territorios integrales y gobiernos autónomos. Unos y otros están garantizados en documentos internacionales de la importancia del Convenio N° 169 de la OIT y de la Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. La finalidad de la presente sección, basada en la entrevista al líder del pueblo Wampis Shapiom Noningo, es conocer la propuesta e indagar acerca de las dificultades que sus impulsores están encontrando en el camino, así como de las maneras de superarlas.

\*\*\*\*\*

#### *El pueblo Wampis*

Lingüística y culturalmente el pueblo Wampis pertenece al tronco Jíbaro, en el que también se encuentran los Awajún (Aguaruna), Achuar, Shuar y Jíbaro propiamente dicho. Algunos estudiosos incluyen en este tronco a los Kandozi, aunque otros consideran que se trata de un pueblo independiente. Su territorio



se extiende a orillas de los ríos Santiago y Morona, cuencas divididas por la cordillera de Kampankis, que, a su vez, señala el límite entre las regiones de Amazonas y Loreto. Su población actual es de unas 13 000 personas. También se encuentran en Ecuador donde son conocidos con el nombre de Shuar. En la literatura peruana este pueblo es más conocido con el nombre de Huambisa, pero los pobladores sostienen que se trata de un nombre impuesto por foráneos, dado que en su lengua no existe la letra /b/. Su historia y cultura son muy similares a la de sus vecinos Awajún, con quienes conformaron, en 1977, una de las primeras organizaciones indígenas modernas: el Consejo Aguaruna-Huambisa (CAH). Aunque todavía existe, la mayoría de comunidades wampis han salido de él para identificarse como nación y gestionar un territorio integral, a cargo del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW). (Ver sobre el tema Noningo, 2018, pp. 83-92.)

### *Territorios integrales*

La iniciativa de constituir territorios integrales es una reivindicación que diversos pueblos indígenas del Perú y de otros países vienen formulado, desde hace ya varias décadas, a los Estados donde radican. En el Perú son dos los procesos en marcha: el de la Nación Wampis y el del pueblo Achuar del Pastaza. Sobre el primero dará cuenta el presente capítulo, mediante una entrevista a uno de sus impulsores: Shapiom Noningo Sesen. Se trata de un derecho basado en la condición de originarios de los pueblos indígenas, es decir, de habitar los territorios que ocupan desde antes de la constitución de los modernos Estados nacionales cuya antigüedad, en todos los casos, no se remonta más allá de unos doscientos años. Estos últimos son, además, herederos de regímenes coloniales que se apropiaron de las sociedades indígenas y de sus heredades, mediante actos arbitrarios de posesión a nombre de sus reyes y autoridades eclesiásticas. Ejemplo de estos actos son las declaraciones de posesión de Francisco de Orellana, en 1542, durante el primer viaje de europeos por el Amazonas, y del capitán Francisco de la Huerta Salcedo, en el siglo XVII, ambas mencionadas en un capítulo anterior de esta tesis.

El concepto de territorio integral incluye la continuidad física del espacio habitado por un pueblo indígena, la propiedad ejercida como colectivo sobre el medioambiente y sus recursos, y la facultad de autogobernarse. Se trata de un derecho que está garantizado en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, concretamente en su artículo 3º, en el que define el derecho a la libre determinación. El Perú ha suscrito dicha Declaración, así como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos aprobados por la ONU en 1966, documentos estos que desarrollan el derecho a la libre determinación que dicha Declaración ha hecho extensivo a los pueblos indígenas. (Ver sobre el tema el Anexo 1 sobre legislación indigenista.)

No obstante, algunos pueblos de América han venido avanzando en este sentido desde antes de aprobación de la mencionada Declaración de la ONU. Es el caso de los Kuna que, en 1870, cuando Panamá era aún parte de Colombia, consiguieron que el gobierno creara la Comarca Tulenega, reconociéndoles la propiedad de la tierra. Luego de la constitución de Panamá como país independiente, y después de una serie de vicisitudes, lograron que el gobierno creara, en 1938, la Comarca de San Blas, que, en 1998, fue declarada como Comarca Kuna Yala. Desde 2010, esta se llama oficialmente Guna Yala, a raíz que ese pueblo indígena ha señalado que en su lengua no existe la letra /k/. Como esta comarca, en Panamá existen cuatro más que fueron creadas entre 1983 y 2000, todas antes de la Declaración de la ONU que fue aprobada en 2007. Ellas tienen un amplio margen de autonomía para la gestión de sus recursos y la toma de decisiones referidas a su territorio. Por su parte, en Nicaragua los derechos de los pueblos indígenas fueron reconocidos por primera vez en la Constitución de 1987 y ratificados en las versiones reformuladas de los años 1995, 2000 y 2005. “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana”, reza su artículo 8º. El aporte más significativo de la Constitución de 1987 fue la creación de un Régimen de Autonomía para los habitantes de la Costa Atlántica, que señala que los pueblos indígenas “tienen

el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales”, y que el Estado les garantiza “el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes”, así como “la preservación de sus culturas y lenguas, religiones y costumbres” (Capítulo II, Art. 180°). En la actualidad existen dos regiones autónomas que tienen un sistema de gobierno descentralizado en lo jurídico, político, administrativo y económico. La ley establece que la educación debe basarse en la realidad de las comunidades, mientras que la atención de la salud debe combinar la medicina occidental con la tradicional.

La Constitución Política de Bolivia, aprobada en 2009, introdujo como nuevo derecho el reconocimiento precolonial de los pueblos y naciones indígenas, para quienes “garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales” (Art. 2°). Crea un régimen de autonomías que “se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley”. Añade que su autonomía “se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley” (Art. 290°).

Colombia es el país que ha consolidado mayor cantidad de tierras y territorios para los pueblos indígenas. En 2006, estas llegaban a 31 207 978 ha que, sumadas a las tierras tituladas para comunidades negras, alcanza 36 336 807 ha, lo que corresponde al 32,2 % de la superficie nacional. Sin embargo, la distribución de las propiedades indígenas en el país es muy desigual. En efecto, una fuente señala que: “El 93% de estos títulos se encuentran en las tierras orientales de la Amazonía, la Orinoquia, los bosques del Pacífico y los desiertos guajiros, donde la población es reducida y hasta hace unas décadas [es decir antes de su titulación] existía poca competencia. El otro 7 % de tierras indígenas es un conjunto de pequeñas islas territoriales regadas aquí y allí por

casi todos los departamentos del país, en las zonas donde se concentran los grandes contingentes de población indígena” (Houghton, 2005, citado en Chirif y García, 2007, p. 67).

Respecto al reconocimiento de las autoridades y de la autonomía indígena, la Constitución de Colombia reconoce de manera explícita que las “autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial” (Art. 246°). Los territorios indígenas podrán ser considerados “entidades territoriales” (junto con los departamentos, los distritos y los municipios) y, en tal virtud, gozarán de autonomía, se gobernarán por autoridades propias, administrarán sus recursos, establecerán tributos y participarán de las rentas nacionales. (Art. 286°.)

En la práctica, organizaciones indígenas como el Consejo Regional Indígena del Cauca y los resguardos Karmatarua Cristianía (departamento de Antioquia) y Predio Putumayo (Amazonas) han empezado a ejercer y consolidar su autogobierno, asumiendo la prestación de servicios de salud, educación y de autogobierno. Este último resguardo, el más extenso del país con 5 869 447 ha, está compuesto por indígenas de ocho pueblos diferentes (Huitoto, Bora, Muinane, Ocaina, Andoque, Nonuya, Inga y Miraña) que sufrieron la barbarie de la época del caucho desatada por la empresa dirigida por el cauchero peruano Julio César Arana, a inicios del siglo XX. El predio Putumayo fue propiedad de Arana, pero pasó a formar parte de territorio colombiano luego de la firma del Tratado Salomón-Lozano, en 1922, ratificado seis años más tarde por los Congresos de Colombia y Perú.

La Constitución Política del Estado (CPE) de Ecuador, de 1998, inspirada en la Constitución de Bolivia de 1994, incorporó aportes referidos a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y convalidó la autodefinición de los pueblos indígenas como nacionalidades de raíz ancestral. Respecto a la organización territorial ha incorporado las circunscripciones territoriales

indígenas (CTI) y las afroecuatorianas, que se suman a las preexistentes provincias, cantones y parroquias (Chirif y García, 2007, p. 84). Hasta el año 2014, esas circunscripciones no habían llegado a funcionar, principalmente por falta de legislación secundaria que estableciera procedimientos para constituir las y por temor de las organizaciones indígenas de perder autonomía al pasar a depender, normativa y financieramente, del Estado. No obstante, algunas organizaciones se han declarado CTI por propia determinación y sin tener reconocimiento oficial ejercen su autonomía. Son los casos de la comunidad del pueblo Kichwa de Sarayaku y del Gobierno Territorial Shuar Arutam. Esta decisión expresa una de las características de las organizaciones indígenas del Ecuador: de ejercer derechos de cuya justicia están convencidas, a pesar de la ausencia de legislación específica que los avale. De esta manera han logrado consolidar la propiedad de extensos territorios y afirmar su autonomía territorial.

El Perú, por último, no obstante haber ratificado el Convenio 169 de la OIT y ser firmante de la Declaración de la ONU, marcha a la zaga en lo que respecta al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. El Estado se niega a aceptar al “pueblo” como sujeto de derecho y sigue insistiendo en la “comunidad”, es decir, en el asentamiento local, aun cuando este hace parte de una entidad mayor (pueblo); la propiedad sigue estando segmentada (suelo, subsuelo, aguas, bosque tienen distintos titulares); y rechaza la potestad de las organizaciones de ejercer su libre determinación. Los detalles de estas cuestiones son tratados en el apéndice sobre la situación legal de los indígenas amazónicos en el Perú y no es el caso repetirlos ahora.

### *Iniciativas planteadas*

Las propuestas para la conformación de territorios integrales en el Perú comenzaron hace ya 10 años. En 2008, Emir Masegkai, alcalde awajún de la provincia de Datem del Marañón aprobó una ordenanza (Nº 012-2008) que estableció un procedimiento autónomo de ordenamiento y zonificación territorial para los nueve pueblos indígenas de la provincia, todos los cuales hacen parte de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI) de

Aideseq: Achuar, Wampis, Awajún, Kandozi, Chapara, Shiwilu, Shawi, Kukama-Kukamiria y Kichwa del Pastaza. Masegkai fundaba su propuesta en la autonomía comunal reconocida por la Constitución Política de 1993 (Art. 89°) y en la libre determinación establecida en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, la iniciativa territorial de los Achuar es anterior, y para impulsarla, ellos han creado la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP)<sup>56</sup>.

Las propuestas territoriales no buscan disolver las comunidades, sino que apuntan a crear condiciones para la gobernanza territorial. Por esto, mientras se busca crear consensos respecto a la propuesta, se ha continuado la titulación de comunidades. La excepción fueron los Achuar del Pastaza, que han apostado únicamente por la opción de territorio integral. Es un proceso complicado por los malos entendidos que han surgido respecto a la finalidad de la iniciativa. El Estado y las empresas petroleras con intereses en la zona han contribuido sustancialmente a aumentar las confusiones. En algunos casos han surgido también controversias al momento de definir los límites entre pueblos indígenas vecinos. Existe un consenso básico de respetar la situación de las propiedades de moradores no indígenas ubicados dentro de los territorios indígenas.

CORPI tuvo apoyo de Rainforest Noruega (RFN) para financiar la iniciativa territorial y su sustento institucional. Para formular las demandas territoriales de los nueve pueblos, las federaciones establecieron que era preciso elaborar expedientes compuestos por mapas que mostraran los territorios demandados, con límites georeferenciados; por estudios antropológicos que fundamentaran el carácter ancestral de la ocupación; y por sustentaciones jurídicas que explicaran por qué los pueblos indígenas tienen derecho a esos territorios. Estas tres cuestiones no agotaban los trabajos para consolidar las demandas. Era necesario, a la vez, crear condiciones internas para gestionar

---

<sup>56</sup> FENAP es una instancia de articulación de las organizaciones achuare Achuarti Ijumtramu (ATI, río Huituyacu) y Organización Achual Chayat (ORACH, río Huasaga), ambas en la cuenca del Pastaza, formada con la finalidad de coordinar la propuesta de territorio integral. A ellas se ha sumado recientemente la Asociación Indígena del Morona (AIM).

los territorios: ponerse de acuerdo, establecer reglas y elaborar estatutos que respondieran al contexto nuevo de amenazas y de cambios sociales y culturales.

Es interesante detallar los pasos seguidos por la FENAP para realizar el trabajo cartográfico, porque son demostrativos de la seriedad del trabajo y de la dinamización de las propias fuerzas:

- Capacitación de jóvenes indígenas elegidos por cada comunidad en el uso de GPS, a fin de acompañar el trabajo.
- Realización de asambleas comunales para informar sobre el método de trabajo y solicitar a los pobladores que dibujen los mapas de sus comunidades, ubicando en ellos los sitios que reconocen de sus territorios ancestrales, así como los usos que se les dan. Adoptaron como categorías de clasificación las zonas de uso económico, social, cultural y recreativo, así como las habitadas por seres del mundo espiritual.
- Unificación de la información de los moradores de cada comunidad en un solo mapa, en consulta permanente para lograr consenso.
- Conformación de brigadas de campo integradas por técnicos e indígenas capacitados para identificar con GPS los principales sitios dibujados y nombrados por los comuneros.
- Traslado de la información recogida a un mapa digital. Cada punto tiene un dibujo hecho por un comunero con el icono que representa el tipo de uso que se hace del sitio o la característica de esa zona.
- Impresión de un primer borrador de los mapas una vez que se hubo terminado de ingresar toda esta información digital. Los mapas son presentados en asambleas de cada comunidad para que la gente realice las correcciones que considere pertinentes.
- Incorporación de las correcciones a la versión digital de los mapas.
- Identificación de los puntos GPS de las interzonas, es decir, de las zonas que no han sido incluidas en los registros de las comunidades.
- Delimitación de las fronteras del territorio integral. que es la suma de las comunidades, más las áreas de uso y las interzonas.

En algunos casos existen acuerdos de manejo de recursos que han sido promovidos por instituciones privadas ambientaistas. Para el caso de la pesca, en algunos cuerpos de aguas se han establecido periodos de veda y de captura, tamaño de mallas, prohibición del uso de tóxicos químicos y otros. No obstante, no existen aún acuerdos más globales referidos a la gobernanza de los territorios que se están configurando.

### *Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis*

Los Wampis iniciaron debates para elaborar su estatuto del gobierno autónomo el año 2014, realizando reuniones en las cuencas del Kanus (Santiago) y Kankaim (Morona). Una vez redactado, el borrador fue socializado en las comunidades de dichas cuencas y posteriormente validado en una asamblea realizada en Nueva Alegría (Kankaim), entre el 28-30 de junio de 2015. Allí se nombró una comisión, integrada por representantes de ambas cuencas, para socializar el estatuto. Este trabajo se efectuó de julio a noviembre de 2015 e implicó visitar casi todas las comunidades wampis tituladas. Los acuerdos se asentaron en las actas de las comunidades que aprobaron la iniciativa de integrarse al Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis y gestionar la titulación del territorio integral.

Durante su “Primera Cumbre”, realizada en la comunidad de Soledad (Kanus) el 29 de noviembre de 2015, acordaron constituir, con carácter provisorio, el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW).

Como señala uno de los impulsores de la iniciativa: “El proceso de reivindicación territorial constituye un proceso histórico social, natural, genuino, legítimo y libre de ideologías ajenas. Es un proceso asumido por los miembros de la Nación Wampis para construir su futuro común, una visión colectiva como pueblo, y lograr finalmente el Tarimat Pujut, ‘buen vivir, vida grata o vida plena’” (Noningo, 2018:84).

Los Wampis no han conseguido aún su reconocimiento como pueblo. Les falta aún completar algunas tareas internas, como elaborar un censo poblacional.



En cambio, sí han elaborado su estatuto y lo han socializado en las comunidades<sup>57</sup>. Han avanzado además con la georeferenciación del territorio y cuentan con la fundamentación jurídica de su demanda y el estudio histórico-antropológico. Los Achuar del Pastaza han logrado ser reconocidos como pueblo por parte del Gobierno Regional de Loreto. No obstante, el Ministerio de Cultura ha interpuesto una demanda contra el GOREL, argumentando que se ha tomado atribuciones que no tiene, señalado, al mismo tiempo, que esa es una facultad que le pertenece. Ambas partes sostienen ahora un litigio en la Corte Superior de Justicia de Loreto.

### *La entrevista a Shapiom Noningo*

El entrevistado nació en la comunidad Puerto Galilea (río Kanus o Santiago). Es bachiller en Psicología, en la especialista de Psicología comunitaria y organizativa. Ha ocupado diversos cargos como dirigente indígena: presidente de la subsección del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH); primer presidente de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía del Perú (ORPIO); y vicepresidente de Aidesep. En la actualidad trabaja en Perú Equidad, como técnico en asuntos de comunidades y pueblos indígenas.

El texto que se presenta a continuación es producto de dos entrevistas grabadas a Shapiom Noningo, una el 20 de julio de 2018 y la otra el 10 de agosto del mismo año. Las entrevistas han sido editadas, siguiendo los mismos criterios usados en la edición de la entrevista al lingüista David Fleck: reemplazo de algunos términos de carácter coloquial por otros más formales y ordenamiento del texto en párrafos, agrupando los momentos de la conversación referidos a un mismo tema. El entrevistado ha revisado la transcripción para realizar las observaciones que consideraba convenientes y decidir sobre la aprobación de la versión final. La segunda entrevista ha sido sobre todo para que amplíe algunas de las ideas que menciona en la primera y aclare las dudas relacionadas con ciertos pasajes. Todo lo demás corresponde a la narración de entrevistado.

---

<sup>57</sup> En el Anexo N° 3 se da cuenta de los derechos de las comunidades consideradas en dicho estatuto.

\*\*\*\*\*

### *Cambios en los patrones de asentamiento*

Los elementos que definen a los Wampis como pueblo son la lengua, el territorio, elementos culturales, visión común, vínculos interfamiliares, historia común. La palabra shuar que han tomado los de Ecuador para designar nuestra identidad, que nosotros llamamos wampis, quiere decir “enemigo”. Para mí no define nuestro nombre. No hay ninguna referencia para calificarnos así. Yo nací y crecí escuchando la palabra “wampis”. Mi viejo decía que era wampis. Mi abuelo también. Pienso que los abuelos de mi abuelo también decían que eran wampis.

Los que han vivido históricamente en las cochas, en los ríos, son un tipo de pueblo indígena. Nosotros somos andinos, de la selva andina. Allí nuestros ancestros nos han dejado en este lugar, nos han legado. En cambio, los ribereños, los Kukama, los Kukamiria, son persona de cochas, de lagos. Históricamente han vivido así. En los dos casos había la riqueza natural, bondades de la naturaleza<sup>58</sup>, en términos de abundancia para alimentarse bien, para comer bien. Las comunidades andino-selváticas se han nucleado en caseríos. No sé, no me imagino si nosotros nos hubiéramos quedado tal como vivíamos antes, como vivieron nuestros ancestros, si estuviésemos dispersos todavía en las alturas, no sé si las bondades de la naturaleza de esa época, por los años 40 y 50, seguirían intactas. No creo.

No estoy seguro que, si viviésemos dispersos como antes, como nuestros abuelos, hubiéramos estado bien hasta ahora. Pero es más posible que sí lo hubiéramos estado, porque por lo menos los elementos culturales importantes estarían casi intactos, y la alimentación sería buena y las bondades de la naturaleza estarían más conservadas que estando nucleados como actualmente. De todos modos, creo que el crecimiento de la población wampis o awajún hubiera influido en las bondades de la naturaleza. La vida anterior

---

<sup>58</sup> Mediante el concepto de “bondades de la naturaleza”, Shapiom Noningo reemplaza el de “recursos naturales”, muy considerarlo que está marcado por una visión mercantilista de la naturaleza.

era una autonomía originaria, autonomía legítima, tú sabes, la libertad de actuar, de pensar, de descansar, de desarrollar tus propios conocimientos. Eso, con el contacto, se ha ido lejos, y ahora la formación de comunidades, a partir de escuelas, está generando disturbios muy serios. Cuando los Wampis estamos hablando de autonomía, no estamos diciendo que vamos a volver a vivir en las quebradas, en las alturas. Tal vez sería bueno, pero veo muy pocas posibilidades que eso suceda tomando en cuenta cómo la gente vive ahora, sus aspiraciones, su contacto con la vida occidental. De algún modo, se ha construido o se va construyendo una especie cultura o subcultura mixta. La gente, las generaciones de hoy están viviendo eso. ¿Cómo resolvemos ese problema? Si me preguntas si eso es un problema, te digo claro que es un problema.

Yo no veo que la vía más adecuada sea volver a vivir una vida dispersa. Es una posibilidad muy remota. Salvo que los Wampis digan, bueno, ¡hagámoslo! De todos modos, el incremento poblacional habría hecho que los clanes que estaban dispersos fuesen ahora más grandes cada vez, más poblados. Entonces, la escasez de la naturaleza también cada vez sería más fuerte. Creo que de todos modos hubiera habido un crecimiento de los clanes. Claro, seguramente se hubiera mantenido más elementos culturales, más ética propia.

Las comunidades están generando problemas serios. Las comunidades, así como están, el tema de la demografía, del crecimiento poblacional, genera disturbios muy fuertes; por ejemplo, contaminación ambiental. Ahora, como se compran cosas, por ejemplo, plásticos, la gente compra y bota los envases al agua o a su chacra o a su patio, y entonces vas contaminando. Galilea, por ejemplo, una comunidad grande, tiene casitas colindantes sin espacio. La gente, ¿dónde hace sus necesidades si no hay agua ni desagüe? Y se genera un problema serio medioambiental y de salud. Y eso para empezar; ahora, en el futuro cómo será. Y así es en comunidades grandes. Yutupis, ¿cómo está? En Yutupis hay robos fuertes. Allí los moradores viven en barrios, barrio tal o cual, y cada barrio tiene sus propios problemas. Ya existen tal vez bandas de rateros, de hombres y mujeres. Son problemas serios que nunca hemos

vivido, que antes nunca hemos observado los indígenas. Esos son algunos problemas de las comunidades.

La vida en la comunidad implica acudir fuertemente en un área del bosque y extraer lo que allí hay: yarina, frutas, comida, en general. Y eso agota al bosque y de pronto ya no hay nada, ya se ha acabado, y eso genera un problema serio.

### *Los cambios positivos y negativos*

Ahora en todos los lados del mundo hay cambios buenos y malos, no solo en el Perú. Empezando con la alimentación. La abundancia de antes se ha escaseado: peces, animales, árboles frutales, maderas para las viviendas, todo eso. También los que son de la cocha, de esa parte de la Amazonía baja, también están sufriendo la escasez. Así es en todas las partes del Perú y en todas las partes del mundo. Los cambios afectan a los pueblos indígenas en general. Hay cambios positivos y negativos. Al menos eso es lo que dicen los propios indígenas de todo el mundo y también los académicos, los teóricos.

Para nosotros uno de los cambios buenos es la educación, por ejemplo. La escuela oficial nos enseña a hablar español, y esto nos permite relacionarnos en el entorno local, regional y nacional, con los mestizos y *apach*<sup>59</sup>. También nos permite defender nuestros derechos básicos, elementales, nos permite desenvolvemos dentro de la sociedad nacional y en el mundo. Eso es positivo. También nos enseña matemáticas básicas, a sumar y restar, que también necesitamos, y la tecnología que generan los cambios actuales. Todos esos cambios son positivos.

Yendo en la misma línea, algunos cambios negativos tienen también que ver con la misma educación, que absorbe a la infancia, a la niñez, a la juventud en las escuelas y colegios, y eso no necesariamente produce un perfil del ser humano wampis que queremos, de hombres y mujeres. Los jóvenes hasta el

---

<sup>59</sup> *Apach* es el término wampis y awajún para referirse al mestizo

momento ya prácticamente no quieren acordarse, ni asumir siquiera, ni hacer prácticas elementales. Todos esos son cambios negativos que se observan en la generación actual generados por la misma escuela. La escuela no te permite... digamos el contenido curricular de la escuela es bastante de la ciudad, es el pensamiento de la ciudad, no es el pensamiento de la nación Wampis. Hay un desnivel de contenidos y eso genera una distancia fuerte, y aparte que las familias ahora no se dedican a conversar con la niñez, los niños no van a la chacra, al monte, a aprender las habilidades del campo, del bosque. Entonces eso genera una distancia abismal de la generación actual respecto a la generación de los años 50, hasta 70. Y eso en concreto va en la línea de una cultura o una subcultura, no sé cómo se puede llamar, una cultura híbrida, que no necesariamente nos gustaría ser de esa manera. Esos son algunos cambios negativos.

Por un lado, la escuela quita mucho tiempo. Los adolescentes, colegiales, casi no conocen la chacra, el monte. Muchos no quieren ir a la chacra, no quieren ir a pescar, a cazar. Además, no quieren aprender, y la familia no educa, no forma a los niños que ahora se dedican más a otras cosas. Hablo de lo que vivo con mi familia. Miro a mi familia a mis hermanas que tienen hijos, y me doy cuenta de que la dedicación de mi hermana es 90 por ciento en cuestiones fuera de su casa. Y los niños en las escuelas, cuando regresan, su mamá no se abastece para conversar siquiera un rato. Entonces, ¿cuál es la consecuencia? La consecuencia es que los niños y los jóvenes no saben hacer su chacra, su canoa, no saben utilizar las bondades de la naturaleza. Ese es el perfil actual. Y pienso que esta es la realidad de la Amazonía. Este es un problema serio. Es un problema serio de verdad porque si vamos a continuar así pasivos los indígenas de mi edad, si no decimos nada, entonces prontito vamos a crear una especie de cultura mixta. Entonces, una de las razones por la que hemos fundado la autonomía wampis es para responder frente a estos cambios tan destructivos, tan grandes y negativos que van a gran escala. Entonces no sabemos adónde estamos yendo, en todo sentido. En todo sentido, no sabemos adónde estamos yendo. Nuestro monte no sabemos qué va a ser de aquí a cinco, diez, veinte años. Cómo van a ser los niños, las niñas, las comunidades. Entonces tenemos que tratar de responder

a esos cambios ahorita, ahorita, no es de esperar. Es un problema serio para nosotros. En estos momentos, como sabes, nosotros estamos debatiendo estas cosas internamente, haciendo una reflexión autocrítica desde el origen que conocemos y hacia dónde quisiéramos ir... llevar la generación de cambios positivos, tratar de influir en algunos aspectos de manera positiva, creativa, para reflexionar para una vida más sana. Estamos en ese proceso.

Es una realidad que no es exclusividad de los indígenas amazónicos. La escuela oficial desde los años 50, 60 está generando wampis con un perfil no deseado por nosotros, y los programas indígenas, como Formabiap<sup>60</sup>, no están cumpliendo la expectativa que se pensaba que se iba a dar en el perfil de los indígenas actuales.

La escuela, tal como está funcionando en todos los niveles, no es el pensamiento wampis que queremos para educar a nuestros hijos. La familia wampis ha dejado de formar, de educar a sus hijos como antes lo hacía. Los niños ahora pasan más tiempo afuera, en la escuela, afuera, con una persona ajena, y esa persona no enseña tal como nos gustaría que enseñe. Enseña elementos del *apach* que está sentado en Lima, en un edificio, y desde allí ha pensado en educar a los hijos wampis, y eso está predicando. El profesor ahora es simplemente un predicador. Ni siquiera es su pensamiento, ni siquiera es su deseo, sino que predica lo que alguien, un llamado pedagogo de Lima ha escrito que se debe enseñar a tu hijo, y eso es lo que estamos aceptando. La consecuencia es lo que estamos viviendo,

Discursivamente es fácil de hablar. Pero la gente, los *apach* funcionarios de la ciudad, no van a decir ¡ya! Habrá mucha resistencia, pero sí tenemos que tratar, que pelear, que incidir en la construcción e implementación de nuestra educación. Allí veríamos, en cinco, diez años, qué tal perfil está saliendo... la niñez, los adolescentes. Y eso tiene que ser un compromiso no solo de los dirigentes, sino de todas las familias de la nación Wampis, llámense maestros,

---

<sup>60</sup> Programa "Formación de Maestros Indígenas Bilingües de la Amazonía Peruana", con sede en Iquitos, coejecutado por la confederación indígena Aidesep y el Instituto Superior Público Loreto. Han cumplido 34 años de vida.

llámense líderes, hombres, sabios, incluyendo los jóvenes. Debe ser un pacto, un acuerdo social para implementar ese tipo de pensamiento. Nosotros tenemos una cierta expectativa, y tal vez una esperanza remota, para lograr eso, y progresivamente negociar con el Estado nacional, para ir implementando cada día más... Quisiéramos enseñar a nuestra juventud con un nuevo pensamiento más conforme a nuestra cultura, que respete a todas las culturas, que respete a la naturaleza, que no sea tan individualista como ahora, que es una tendencia, y que trate de revertir las cosas negativas que ahora se están siguiendo

Para hacer esto, está la escuela es una vía, pero la familia tiene mucho que hacer. Digo, por ejemplo, a mi hermana, nosotros tenemos que enseñar, le digo, tú tienes, hermana, que enseñar a tus hijos lo que sabes de nuestra cultura, de la chacra y de otros asuntos. Pero mi hermana, que necesita salir de su casa para ganarse su sueldo, viene cansada. Entonces allí hay un problema interno serio. De todos modos, la escuela no es la única vía. La educación deber partir principalmente de los elementos claves de la propia familia.

El tema de la economía occidental, que ahora es su problema serio, va generando disturbios muy fuertes a nivel de las familias. Por ejemplo, la familia ahora no es como antes. Yo veo a mis hermanas, ya no cazan su animalito, ya ni siquiera te llaman, ni siquiera te invitan, ni siquiera masato. Ese es el problema ahora. Yo creo que, como parte de la solución, los Wampis estamos discutiendo cómo quisiéramos que a partir de ahora sea la educación para nuestros hijos. Nosotros vamos a tratar de construir un pensamiento propio para nuestra nación, y ese pensamiento propio es el que queremos negociar con el Estado nacional para que a partir de allí iniciar la educación. No quizás tan propia, pero sí una educación que se aproxime más a nuestra cultura, y que el Estado nos siga apoyando en lo que está apoyando, o sea, pagando escuelas y profesores. Pero el currículo sería lo que los Wampis queremos.

*El perfil wampis deseado*

A la nación Wampis nos gustaría un ser humano, en primer lugar, que viva, como era antes, una vida sosegada. Éramos gente solidaria, gente tratable, de confianza, honestos y trabajadores, cuidábamos de los bosques. Uno de los principios de Mikut<sup>61</sup> decía que no fuéramos traviesos. Ahora ese consejo se ha revertido y somos traviesos en términos de que no respetamos a los prójimos, a los bosques, y existen conductas indeseables. Fue uno de los principios de Mikut. Un adulto se comporta como niño, irrespeta, abusa de las familias, roba, transgrede las normas de la vida social, eso es ser travieso. Eso no era el perfil wampis.

El perfil que queremos para el ser wampis es dentro de las condiciones modernas. El perfil antiguo, originario, no lo vamos a lograr. Queremos un wampis que domina sus elementos culturales básicos, la honestidad, que sea responsable, que sepa vivir en la chacra, en el monte, como antes lo hacíamos. Lo que decía el Mikut eran los principios para la personalidad de los wampis, hombres y mujeres. Estos principios eran no seas mentiroso (*wait aipa*), no ser haragán (*naki aipa*), no seas ladrón (*kasa aipa*) y no seas travieso (*takamin aipa*), que quiere decir que no te comportes como niño, que no dejes de aplicar el razonamiento y que respetes lo ajeno. Ahora con la escuela viene la combinación. El perfil que buscamos todavía nos falta socializar, nos falta debatir entre los Wampis, debemos consensuar. Eso está en proceso, pero principalmente, se refiere a que los Wampis debemos mantener los elementos básicos culturales, tanto en el comportamiento como en el conocimiento, y el que domina o adquiere selectivamente las habilidades, artes o ciencias de la

---

<sup>61</sup> Mikut es un personaje que los Awajún llaman Bikut. Chumap y Rendueles (1979, I, p. 297, nota a pie de pág. 2), lo definen más como un estado de conciencia que como una persona. Dicen: “Bikut: es el hombre que ha alcanzado el grado superior de conocimiento. Es una categoría superior a la de Wáimako y exige un uso frecuente del toé. Son muy pocos los Aguaruna que intentan llegar a ser Bikut”. Sobre Wáimako señalan que es el hombre que ha recibido, mediante la visión producto de la toma de alucinógenos, el conocimiento de su vida futura y el valor de llevar a cabo con éxito las acciones guerreras contra sus enemigos. (Ibíd., II, p. 800.) El profesor Never Tuesta, awajún, director del Formabiap, nos aporta una visión complementaria sobre el peonaje: “Bikut fue un hombre al que su padre, desde muy temprana edad, le hizo tomar toé en forma seguida, hasta que llegó a tener extraordinarios poderes para la guerra y sabiduría para impartir normas de comportamiento, preceptos morales sobre cómo deberían actuar las personas en su relación con los otros awajún. Bikut murió en un enfrentamiento con los apach. En el lugar donde lo enterraron nacieron varias plantas de toé, unas son conocidas como medicinales y otras para tomar hasta obtener poder del espíritu de un abuelo que orientará la vida de esta persona. Este espíritu se presenta como un tigre, un zorro, un gavián o una estrella fugaz” (comunicación personal, 16.8.2018).



ciencia occidental, y eso combinado con los rasgos wampis resulta una personalidad holística, una personalidad que sabe de la cultura occidental y que sabe de su cultura y que se desenvuelve en ese sentido. Como tal, respeta la naturaleza, respeta la humanidad en todos los ámbitos, valora todas las culturas del mundo, es solidario, aporta de manera adecuada a las necesidades de la sociedad.

Las principales características que tendría que tener ese perfil serían entonces respeto a la naturaleza y a la humanidad, dominio de su cultura y de la cultura de otros pueblos y, si es profesional, tiene que combinar la ciencia wampis y la ciencia occidental, y como resultado respeto mutuo para beneficio de la sociedad.

### *Las bondades de la naturaleza*

Nosotros también vamos aprendiendo de los discursos de los pueblos. En los libros, se dice recursos naturales y los *apach* dicen recursos humanos. Cuando se dice recursos naturales estamos diciendo algo vacío, algo que el ser humano utiliza básicamente en términos económicos, y al ser humano también se le ve como un elemento económico y se lo utiliza para generar dinero, y en ese sentido hemos pensado que hablar de esa forma no es adecuado. Por eso decimos “bondades de la naturaleza”, que significa todo lo que está en la naturaleza, que puede ser minería, madera, petróleo, plantas, frutas, animales. Esas son las bondades de la naturaleza.

Dentro de la concepción occidental, la naturaleza vale porque es convertible en dinero. ¿Cuál es la diferencia entre este pensamiento que solo ve la naturaleza como dinero potencial y el pensamiento wampis? Los Wampis o los indígenas que vivimos en los bosques no consideramos que el hombre esté arriba de la naturaleza, ni tampoco abajo. La relación es de mutua dependencia, es una especie de simbiosis positiva de beneficio para el hombre y de beneficio para la naturaleza. Es más, existe entre la naturaleza y el hombre una relación espiritual muy especial. Es una dependencia mutua. No es que yo aprovecho de la naturaleza, lo que significa incluso exterminar,

deforestar, acabar. Los Wampis no hemos actuado así en nuestra vida. Esa forma de vida es como malcriada, empieza el hombre a actuar para la destrucción de sus bosques. En ese sentido estamos hablando. No con la concepción de la naturaleza como recursos, sino como una fuente de vivencias de la que nacen, crecen y se desarrollan los conocimientos, las habilidades y las artes. Todo nace de la naturaleza. La medicina viene de la naturaleza. La naturaleza te cura, pero además te da conocimientos. Por ejemplo, dice una planta: “bueno yo no te puedo curar esta enfermedad, búscate tal cosa”. Te da receta, eso se puede acumular. Eso es la sabiduría de las plantas, el espíritu de las plantas. Ellas te enseñan eso. Y eso se lleva en la práctica y se convierte en conocimiento de los Wampis y de los pueblos indígenas. Así funciona.

La visión wampis se basa en una relación de reciprocidad con la naturaleza, en el sentido de que el hombre wampis no destruye los bosques, sino que los utiliza porque realmente los necesita, por ejemplo, las plantas medicinales. Hay plantas especialmente secretas. Por ejemplo, las viejitas, los viejitos que tienen esos conocimientos de esas plantas, ellas te guardan, te guardan, te guardan si el hombre wampis no destruye los bosques, si los maneja con cuidado. Hay una dependencia mutua. Vivíamos tiempos en que los Wampis protegían y conservaban los bosques, la biodiversidad en general. No los destruíamos, los manejábamos adecuadamente. Y eso frente a la acción externa, a agentes externos llámense petróleo, empresas, llámense Estado que vienen a explotar, a destruir, a quemar, a tumbar, a contaminar... En estos momentos es clara la defensa que asume la nación Wampis frente a los agentes externos que vienen a destruir, pensando que es un recurso económico. Ahora está más clara esa dependencia, porque se asume un rol conservador y se protege la naturaleza frente a los agentes externos.

Todas las plantas y animales, incluso los arbustos, tienen su espíritu. Los árboles grandes, como ojé<sup>62</sup> y otros, todos tienen su espíritu, y ese espíritu, en un momento dado, te puede dar su fuerza, su visión, te puede curar o te

---

<sup>62</sup> *Ficus spp.* de la familia Moraceae. Pertenece al grupo de las plantas consideradas “maestras” por chamanes y curanderos, por su capacidad de enseñar.

puede aconsejar. Son secretos de la naturaleza que los Wampis todavía no hemos logrado descubrir, explorar, conocer. Hay infinitud de conocimientos que aún no sabemos. La inteligencia natural es infinita. Las aguas tienen sus propios espíritus, las cochas, los bosques. Son expresiones de la naturaleza que no sabemos cómo funcionan... pero sabemos que así funciona.

En condiciones tradicionales, un wampis que quería aprovechar frutos de un árbol o animales de caza entablaba relaciones con los “dueños”, con las “madres” de esas especies, las invocaba, establecía relaciones de reciprocidad. Aquí viene el tema de Etsa<sup>63</sup>, los consejos que nos dejó, y de Nugkui<sup>64</sup>. Había ciertos secretos. Por ejemplo, Etsa aconsejó cómo se cazaba, cuándo se cazaba, cuándo se pescaba, cómo se hacía, y los viejos... yo me acuerdo de mi abuelo, cada vez que iban al monte o a pescar cantaban icaros<sup>65</sup> para que hubiese abundancia. Esto significa que hay secretos, que había secretos sobre cómo se contactaban con los animales que querían cazar o pescar. Nugkui, también Etsa protegen los animales y los árboles. Todo es una relación espiritual.

### *Los problemas para consolidar el territorio*

La generación actual, la familia actual wampis no tiene conocimiento, desde niño, de sus elementos culturales. Queremos que les enseñen a sus hijos, pero qué cosa les van a enseñar si no saben. Ese es un problema serio. Estamos discutiendo estas cosas internamente y estamos diciendo que el problema interno es mucho más fuerte que pelearse con el Estado. El Estado, de algún modo, en uno, dos o cinco años ya te va haciendo caso, va avanzando algo. Y no les estamos hablando algo ajeno porque el Consejo Aguaruna y Huambisa y otros pueblos habíamos establecido acuerdos para actuar juntos y así funcionó. Los funcionarios, cuando les explicas bien, en

---

<sup>63</sup> El sol entre los Wampis y los Awajún.

<sup>64</sup> Ver el capítulo sobre territorio.

<sup>65</sup> Icaro, palabra de la lengua kukama para referirse al ensalmo dirigido por los chamanes a los seres invisibles para pedirles su apoyo a fin de curar a un enfermo, proteger una persona de influjos negativos, invocarlos para tener una visión o pedirles permiso para cazar o pescar a sus “hijos”.

términos viables, te hacen caso. Para mí hablar con el Estado resulta un poco más fácil que pelear con las familias.

Los principales problemas para conformar el territorio integral con gobernanza propia de la nación Wampis vienen de las propias familias, es algo interno, no es externo sino de la propia nación Wampis, de las familias y comunidades. Estamos hablando de 500 años de la invasión española, y de la escuela estamos hablando de 50-60 años que el Estado viene con su discurso, con su rollo de educar a los niños. Esa actuación del Estado y el esquema de vida actual han generado una cierta distorsión del pensamiento originario wampis. Entonces, se ha ido generando un nuevo comportamiento, nuevas formas de hacer las cosas, nuevos roles de relacionamiento entre las familias. Y cambiar, o tratar de cambiar a una persona, hombre o mujer, para que enseñe a su hijo de tal o cual manera es difícil. Que haga una cosa de tal o cual manera es difícil. Se necesitaría un largo tiempo, cinco, diez, veinte años o más. Para reorientar la tendencia actual de los individuos, de las familias, necesitamos un tiempo largo para tratar de inculcar en las personas un pensamiento que quisiéramos que funcione en la nación Wampis. Pero eso es un problema complejo. Estamos hablando de miles de personas, de 13 000 y tantas personas. La generación que viene va a nacer dentro de ese esquema de pensamiento. Resulta un tanto complicado porque la gente, los jóvenes, sobre todo, no todos piensan y actúan como quisiéramos, en este caso, en el proceso del Gobierno Territorial Autónomo (GTA). Hay muchos vacíos, mucha contradicción, tal vez envidia. Entonces esa gente habla, no comparte, no ayuda. Trata de malograr los discursos, los avances del GTA. En ese sentido es un problema muy serio.

El tema interno es complejo, es el más difícil. Eso estamos viendo los wampis ahora. Construir las capacidades internas en la familia es mucho más difícil que conversar con el Estado. No estoy hablando solo en el campo de la educación, sino en todo, porque la gente no toda piensa igual. Hay muchas maneras de pensamiento y muchas contradictorias. Tratar de generar un pensamiento homogéneo de acuerdos, de pactos, es difícil. Estamos debatiendo sobre todos los problemas, no solo sobre educación, sino también

salud, tema de mujer, niñez, economía, organización, familia, territorio, conservación. Estamos debatiendo de manera crítica y se están dando aportes muy importantes. Convencer a las familias en el sentido que quisiéramos caminar, eso es un problema fuerte. Estamos en etapa de discusión, de autodiagnósticos. Este año vamos a tratar de terminar estos diagnósticos internos para intentar construir una visión común y señalar qué es lo que aspiramos en cada eje de aquí a cinco, diez o veinte años. Qué tipo de wampis queremos ser en el futuro. Qué tipo de *yauchuk unn*, vamos a decir, de ancestro. *Yauchuk unn* es ancestro, un modelo ético, un ideal. Significa pobladores antiguos, los que enseñaron las normas de la cultura wampis. Por ejemplo, Mikut. Él fue un personaje espiritual que dejó muchas enseñanzas, que enseñó lo que el ser humano debería ser. Algo de eso queremos recuperar. Si los indígenas ahora no discutimos sobre eso, cada uno en su pueblo, lo que hablamos va a ser simplemente una poesía, un recuerdo, un sentimiento. Yo lo veo así.

Las comunidades que tú conociste en los años 50, 60 eran las de personas de la edad de mi papá, las comunidades que habían fundado las escuelas. Esas familias todavía mantenían elementos culturales sanos. No eran educados en términos de ir a la escuela, pero sí había una unidad de diálogo, de respeto. Al margen de que podían ser enemigos en términos de guerra, en términos comunales todo el mundo se hacía caso. Coordinaban: ¡hay que hacer esto! ¡Vamos! Todo era una reciprocidad, un apoyo mutuo, una vida muy sana, y eso a pesar de que ahora mi mamá me cuenta que había problemas internos entre familias. Pero era una vida más tranquila, más sana. La gente conversaba. La gente ni siquiera conocía lo que es cargo, sino que el *capataz*<sup>66</sup> venía en las mañanas a invitar a una minga para una chacra de una familia, o para construir una escuela para niños o un campo para fulbito o fútbol, y la gente iba. No decían, “bueno, yo tengo compromisos, no voy a poder”. Esas cosas no había. La gente vivía tranquila. Eso ya no existe. Ahora

---

<sup>66</sup> Por cargo se refiere a los puestos que hoy se ocupan dentro de las juntas directivas comunales. En este contexto, el término “capataz” no tiene el significado de patrón, sino de líder de prestigio que “invita” a las personas, como lo dice el entrevistado a continuación, para que colabore en una minga.

se quiere citar a una asamblea comunal y tienes que esperar una semana porque cada familia tiene su propio programa. Los Wampis nos estamos volviendo más individualistas. Además, queremos resolver el problema económico, pero ahorita, hoy día, no queremos esperar. Y los jóvenes esperan que produzcamos para cosechar. Nada más. No se compromete la generación: ¡hay que hacer esto!

Un problema en estos momentos para las familias, todas, en todas las comunidades, incluso las que están más alejadas, es que el dinero ha resultado una necesidad elemental. ¿Por qué? Porque quieren educar a sus hijos. Nadie quiere que sus hijos nazcan, crezcan, así como antes, tomando ayahuasca, nada más eso, sino quieren mandar a sus hijos a la escuela. Eso implica costos: secundaria, instituto, universidad. La gente wampis quiere que los hijos ya lleguen a la luna, al espacio. Eso implica tener dinero. La juventud actual no está esperando discursos, sino quiere dinero hoy día. Y eso, ¿cómo lo consiguen? Tumbo mi árbol, destruyo mis bosques, hago minería... Son cuestiones que en estos momentos no podemos atender inmediatamente a las familias. Resulta un problema importante, significativo, en el proceso de la creación del GTA. Esto para mencionar algunos problemas.

El problema es cómo atender esas necesidades de la economía wampis sin convertirse en un *apach* que destruye la naturaleza para conseguir dinero. Ese es el punto sensible. ¿Cómo generar otra visión de la economía? Necesitamos dinero. Pero necesitamos dinero no destruyendo, ni destruyendo la propia cultura, sino potenciando incluso la naturaleza y potenciando tus elementos culturales. Ese sería un modelo económico de la nación wampis. Sobre el modelo económico tenemos ideas generales, pero todavía no está consensuado sobre cómo será. Vamos a emprender de aquí para adelante un trabajo para precisarlo, un proceso que podrá durar hasta el 2019 o 2020. ¿Cómo el dinero que necesitamos lo podemos conseguir sin que nos destruya, sin que destruya los bosques, la vida que llevamos? ¿Cómo hacemos esa economía sin destruir a las personas ni a la naturaleza? Una economía ecológica. Eso es lo que llama economía ecosistémica.

No veo una solución única. Cada pueblo debe discutir sobre sus propios problemas y sacar las conclusiones más adecuadas. Nosotros lo estamos haciendo desde nuestro punto de vista y aún no sabemos cuál es la vía de solución. Para mí la solución es el apoyo espiritual que debemos tener de los mayores. Cuando hay “visión”<sup>67</sup> no interesa qué tipo de problema existe. Para esto estamos convocando fuertemente a los mayores.

Con los jóvenes emigrantes también estamos tomado contacto. Hemos hecho hace poco un primer taller en Lima con la población wampis que vive allá. Suman más de 112 personas y la mayoría son jóvenes. Todavía no te puedo decir cuál es el pensamiento de la mayoría de ellos. Hemos aplicado encuestas para ver cuál es la tendencia. Estoy sospechando que no quieren desvincularse de sus familias. Una vez que tengamos los resultados, si no es este, en el próximo año vamos a tener un evento que se llamará “Primer Congreso de la Juventud Wampis”, puede ser en Morona, para discutir juntos el problema actual y el futuro.

La lengua felizmente se mantiene, es fuerte todavía en ambas cuencas, Santiago y Morona. Y eso incluso en Puerto Galilea, que tiene más contacto con la gente de afuera. Allí todavía los niños hablan la lengua. Por ese lado estamos más o menos bien.

### *Territorio y gobernanza*

El territorio se compartía en la vida originaria. Los Iwa creo que vivían dentro del territorio wampis. No pienso que los Iwa venían desde Jaén a matar a los Shuar de Ecuador. Creo que vivían cerca. Por eso digo que tal vez compartíamos los territorios. Con los awajún también. Los cuatro pueblos, Wampis, Awajún, Achuar y Shuar hemos sido originarios de una red cultural, hemos cohabitado en un mismo territorio, nos hemos expandido, así como se ve ahora. No te olvides que la jibaría nació, se difundió, desarrolló su cultura

---

<sup>67</sup> Lograr la “visión” era una meta importante en los jóvenes wampis y awajún hasta hace pocas décadas, porque según los resultados sabrían si conseguirían realizarse como seres humanos de acuerdo a los modelos de su cultura. Los jóvenes lograban la “visión” a través de un largo proceso de toma de ayahuasca, que implicaba dietas y restricciones sexuales muy severas.

en el territorio que actualmente es ecuatoriano, en la zona de Macas. Allí fue el centro de estas naciones. Eso dice la historia. Nosotros sabemos de eso. Con los Shawi no creo, aunque la historia dice que los Awajún tenían su camino por Piura. Creo que antiguamente todo el mundo intercambiaba visitas y comercio. A los Kandozi nosotros no los consideramos como jíbaros. Su idioma es distinto. Yo no puedo conversar con ellos.

Los Iwa eran un grupo humano que acababa a los paisanos ancestrales para matar y comer básicamente, no era para esclavizar. Perseguía a los Wampis para matarnos y comernos. Nos trataban como animales. Según el amigo Regan<sup>68</sup>, los Iwa eran Muchik. Ha llegado a entender que esos tales Iwa eran en realidad los Mochica. Fue un grupo humano y nosotros fuimos coetáneos, compartíamos territorio.

Sobre el territorio, pienso que Sinamos<sup>69</sup> nos hizo mal al encasillarnos en un lugar chiquito, con hitos incluso, llamado territorio comunal. Creo que en aquella época el pensamiento antropológico de aquellos que apoyaron en Sinamos no estaba pensando en pueblos indígenas. Pero en todo caso, yo me acuerdo que el tío Graña, Alfonso Graña<sup>70</sup> de Puerto Galilea, que acaba de fallecer, cuando Sinamos quería titular así nomás como lengua de venado, así larguito nomás, los pobladores peleaban para que sea más extenso. Ellos defendían su territorio, querían tener un territorio grande y Sinamos no les hacía caso. Estamos hablando en los años 50-60<sup>71</sup>. Los que apoyaron

---

<sup>68</sup> Se refiere al padre Jaime Regan, de la orden Jesuita, que es antropólogo e historiador y autor de valiosas obras sobre la religiosidad indígena.

<sup>69</sup> En realidad, la titulación de las comunidades nunca fue responsabilidad de Sinamos, sino del Ministerio de Agricultura, a través de la Dirección General de Reforma Agraria. La tarea de Sinamos consistió en inscribir la personería jurídica que la ley y la Constitución reconocieron a las comunidades nativas.

<sup>70</sup> Se trata de un descendiente de Idelfonso Graña Cortizo, nacido en Amiudal, parroquia de la provincia de Ourense (Galicia, España), el 5 de marzo de 1878 y fallecido en Datem del Maraón (Perú) en 1934. Fue un explorador y aventurero gallego que, según la leyenda, se hizo proclamar "rey de los Jibaros", con el nombre de "Alfonso I de la Amazonía". Se han escrito algunos libros de ficción sobre el personaje. En nuestro medio, el novelista Roberto Reátegui ha abordado esta historia en su novela *Diva* (Editorial Planeta. Madrid, 2011).

<sup>71</sup> Existe una confusión respecto a las fechas. Sinamos fue creado por el gobierno del general Juan Velasco Alvarado a inicios de la década de 1970 y la primera ley de comunidades nativas se promulgó en junio de 1974. No es posible entonces que esa institución haya intervenido en la década de 1960 ni que se hayan titulado comunidades en aquel tiempo cuando aún la ley no había sido dada.



Sinamos eran personalidades que actuaron cuando no había organizaciones, no había dirigentes. Los indígenas sí tuvieron esa visión de sus territorios. El Estado no lo entendió así en ese momento. Entonces nuclearon a las comunidades y por supuesto que ahora esto es un problema<sup>72</sup>. Así se generaron territorios chiquitos y eso ahorita está generando problemas fuertes en términos sociales y de relación con la naturaleza. Sin embargo, los Wampis no queremos discutir tanto este tema de los límites comunales. Los títulos de propiedad existen y se van a mantener, pero estamos hablando sobre cómo podemos administrar de manera adecuada todas las áreas que consideramos nuestras. Allí se centra el debate, no tanto en la cuestión comunal.

Aparte de cuidar su territorio comunal, las comunidades deben cuidar también territorios de otras comunidades con una visión compartida, y los espacios que no están titulados deben ser cuidados por todos ellos. Los Wampis de ambas cuencas [Santiago y Morona], en noviembre de 2016 hemos suscrito un pacto social denominado “Pacto sociopolítico, acuerdos y compromisos para la preservación y conservación de los recursos vivos de la naturaleza: tierras, territorios, bosques y biodiversidad”. Es un pacto social que está en proceso de implementación.

Por otro lado, en asambleas las comunidades han expresado su voluntad de ser parte del GTANW, asumiendo el compromiso de apoyar su proceso de implementación y de respetar los estatutos, así como al *Pamuk* como autoridad máxima del GTAW y otros acuerdos y compromisos. Estos documentos forman parte del expediente preparado para sustentar ante el Estado la autonomía de la nación Wampis.

De algún modo el gobierno sí existía antes. En pleno verano, a veces la luna se rodea de rayos, como arco iris. Eso se ve en noches de cielo despejado. Eso mi viejo decía, mis abuelos decían, que eso es un *misatkamamu*. Entonces, *misatkamamu* era una reunión de autoridades, de gente que ha

---

<sup>72</sup> Sobre el tema de la concentración de la población indígena en caseríos, ver el capítulo en el que se abordan los cambios producidos en las sociedades indígenas durante la Colonia y la República.

tenido visión. En el mundo wampis, y de los Jíbaro en general, había dos tipos de visiones. Una visión para lograr el *Tarimat Pujut* [buen vivir, vida grata o vida plena], que era una visión más sana, más duradera; y otra visión que era para hacer la guerra, vencer en la guerra: *waimaku* o *waimakmau*. Esta última era más fugaz porque tenía que cumplir esa fuerza del destino. No duraba más de un año o unos meses. Casi el cien por ciento de la gente tomaba su toé o ayahuasca<sup>73</sup>. Y eso, de algún modo de manera implícita, puede no estar claramente visionado en tu cabeza, pero allí está guardado. El toé, la ayahuasca, sin que tú te des cuenta, te dejan una señal en tu cerebro, y eso se va a cumplir. Los wampis no actuaban así como ahora. Tenían visión porque habían tomado estas bebidas.

El pamuk era una autoridad. No era cualquiera, un joven, por ejemplo, no era pamuk. Era alguien que tenía experiencia, muchas guerras ganadas. Era mayor. Era el que comandaba políticamente a nivel de familias, de clanes. No ordenaban sino convocaba. El pamuk es el que diseñaba la estrategia del grupo. De algún modo, él era el que generaba la convocatoria de los clanes. Había clanes enemigos, y en algún momento dado, cuando querían luchar contra otro enemigo más externo, esos clanes se juntaban. Y no se juntaban porque querían, sino porque la visión mandaba así. Eso es lo que antiguamente funcionaba. Ahora es diferente. En cuanto a la autoridad del pamuk y, en general, a la estructura del GTANW y su funcionamiento actual, es algo combinado. No tanto apach, ni tampoco cien por ciento wampis. Queremos de algún modo imitar lo que hicieron los viejos y tener parte de las dos cosas.

En la vida originaria de los Wampis no había normas escritas. Pero en época de Mikut se formaliza, se sistematiza expresamente lo que son las normas de respeto, las normas de vida de los Wampis. Él pone normas. Mikut pone normas, tanto en la vida moral, como en la salud, en la alimentación. Por ejemplo, en la salud primaria, Mikut decía: “niños wampis, cada vez que vas

---

<sup>73</sup> Toé, *Brugmansia suaveolens*; y ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*. El primero es un arbusto y el segundo un bejuco, pero ambos tienen en común que preparados como bebida tienen propiedades alucinógenas.

al baño a orinar o hacer tus necesidades, al regresar a casa tienes que lavarte las manos porque si no lo haces en las uñas te quedan bichos, microbios”. Mikut había logrado que sus ojos sean microscópicos. Él veía algo que otros no podían ver. Venía alguien, un hombre a visitar a su familia, y él decía este hombre es incestuoso. Entonces el tipo tenía que estar limpio. En consecuencia, los Wampis de esos años, cada vez que alguien salía a orinar, mi papá decía a mi mamá dale un poco de agua a tu cuñado, a tu hermano, para que se laven. Antes de cada comida hay que lavarse las manos, porque están los bichos en las manos. Mikut deja expresas las normas morales, las normas de relacionamiento entre familias, entre paisanos. También en educación, cuidado de los bosques y otras cuestiones. Esos elementos culturales que practicaban, digamos hasta los años 70, ya no se están cumpliendo. Ni la escuela lo enseña, ni la familia lo enseña. Entonces, lo que Mikut dijo *takamin aipa*, “no seas travieso”, ese consejo lo estamos haciendo a la inversa y somos traviesos: *takami*. No respetamos, en todo sentido. No colaboramos, no respetamos a la familia. Vivimos como podemos, cada familia, cada generación. Hay más individualismo en la actualidad.

Para eso estamos discutiendo en términos de educación. Educación de la familia, de la juventud, y quisiéramos insertar estos elementos en la vida oficial de la escuela como parte del currículo. Los elementos básicos expresados tanto individualmente como a nivel del pueblo. Pero, como sabes, estos son procesos. No es una receta: ahora estás enfermo y mañana estas sano. Así no funciona en la vida social. Estamos haciéndolo como un proceso. Lo que implementamos ahora, tal vez las generaciones en el futuro puedan ver sus resultados, diez, veinte años después.

#### - Reflexiones finales

La entrevista precedente aborda varios de los temas que han sido analizados en esta tesis, en especial, los referidos a los cambios en la ocupación actual del territorio y la gobernanza, que son consecuencia de los procesos generados por la colonización y frente a los cuales algunas organizaciones indígenas se han impuesto el imperativo de buscar soluciones.

### *El nuevo patrón de asentamiento*

El dirigente y pensador wampis Shapiom Noningo concuerda con el planteamiento de esta tesis de que actualmente existe un problema de mala distribución de los asentamientos poblacionales ubicados en las zonas interfluviales. No ha sido por capricho ni producto de la casualidad que los Awajún, los Wampis, los Asháninka, los Machiguengas y otros pueblos indígenas amazónico se hayan asentado históricamente en núcleos dispersos en el monte, a orillas de pequeñas quebradas, en zonas donde podían acceder a animales de caza. A diferencia del modelo de asentamiento de los pueblos ribereños, que tenían la ventaja de estar al lado de grandes ríos que renovaban los suelos de sus orillas anualmente mediante el limo depositado por sus aguas durante la vaciante, y además albergaban una inmensa variedad y cantidad de peces. Nada de esto existe en los pueblos de asentamiento interfluvial, que han cambiado su patrón de asentamientos por imperativos de los misioneros y de otros agentes externos, como los patronos, el Estado como requisito para instalar escuelas y los colonos andinos que han presionado sobre sus tierras. La creación de comunidades a mediados de la década de 1970, cuando se dio la primera ley que les reconocía la propiedad de sus tierras, encontró un panorama modificado de asentamientos por los factores antes señalados.

Luego de la titulación, las comunidades han seguido experimentando transformaciones, motivadas principalmente por las mejoras que esperaban obtener por reasentarse al lado de las carreteras. Por mencionar solo un caso, hasta fines de la década de 1960, la comunidad awajún de Nueva Nazaret (Bagua, Amazonas) estaba asentada en una colina ubicada en la margen izquierda del río Chiriyacu. Poco tiempo después, se reasentó al pie de dicha colina, al lado mismo del río. Unos años más tarde cambió nuevamente de emplazamiento y se asentó al lado de la carretera que une Bagua con Santa María del Nieva y Saramiriza, en viviendas precarias construidas con restos de maderas y calaminas. ¿Por qué este cambio? Por la posibilidad de vender algo a los viajeros que transitan por la carretera. Lo mismo ha sucedido con

muchas comunidades ashaninkas del Gran Pajonal (Atalaya, Ucayali) que se han reasentado de manera desordenada a lo largo de la carretera que, proveniente d Satipo, que atraviesa la zona,

Realizar estos cambios de emplazamiento hubiera demandado diseñar nuevos sistemas económicos capaces de generar prosperidad a la población. Pero no fue así y la población ha abandonado chacras y actividades como la cacería. Los antiguos sistemas de producción son cada vez más difíciles de practicarlos, porque al lado de la vía no existen tierras para establecer chacras y las zonas de caza han quedado lejanas. La población reagrupada a la vera de las carreteras depende de las magras ventas de algunos productos cosechados o de comidas preparadas. Pero como todos se dedican a lo mismo, los ingresos son insuficientes para mantener a las familias. Por otro lado, también los colonos recién llegados hacen lo mismo, pero cuentan con mayor capital y han podido instalar bodegas bien surtidas y restaurantes con mayor oferta de comidas. En el caso de los indígenas, aquellas personas que cuentan con un sueldo mensual (casi excesivamente los maestros) pueden montar pequeñas bodegas un poco mejor abastecidas con algunos productos industriales (alimentos, gaseosas, cervezas). Pero, en resumen, existe un deterioro evidente en la calidad de sus vidas, en términos de las viviendas y en el acceso a los recursos del monte para su alimentación.

#### *Deterioro de la reciprocidad*

Señala Noningo que las nuevas generaciones ya no comparten los valores tradicionales de las anteriores de respeto a las normas de reciprocidad entre humanos y también con los seres de la naturaleza. Ahora solo les interesa el dinero y cuando más recursos pueden conseguir en el bosque (animales, madera, oro y otros) para comercializarlos se sentirán más desarrollados. Son problemas graves que debe enfrentar la nación Wampis, que propone crear un territorio integral desde una perspectiva ética diferente.

Asentamientos como los que existen ahora han alejado a los Wampis y a otros pueblos indígenas de las actividades que eran parte de su vida tradicional,

como la cacería y la recolección. Las muchachas ya no reciben la enseñanza de sus madres sobre las plantas y la manera de cultivarlas y prepararlas para la alimentación o con fines medicinales. Han perdido parte de sus conocimientos culturales, es decir, de la riqueza de su pueblo, así como su identidad. Tampoco los muchachos van al monte y por ello no aprenden a cazar. Al mismo tiempo, la educación que se imparte en la escuela no prepara a la juventud para hacer frente a la nueva realidad. Al término de sus estudios, los jóvenes no saben lo que antes sabían acerca de su mundo tradicional, ni tampoco lo que deberían conocer para insertarse en la nueva realidad. Se encuentran en el medio de la nada. No ingresan a la universidad a causa de la deficiente educación que han recibido en las escuelas comunales atendidas por profesores escasamente preparados o irresponsables, que con frecuencia abandonan el aula para viajar a la ciudad. En este proceso, el incumplimiento de las responsabilidades se va instalando en la mentalidad de las nuevas generaciones.

La ética que antes guiaba la relación de los Wampis con el bosque se ha debilitado o perdido. Antiguamente, cazar era un acto de intercambio con los dueños de la naturaleza, con las madres protectoras de las especies. Tenían normas que cumplir, porque creían que si no lo hacían él o su familia sufriría algún mal. También había normas que ordenaban la relación entre las personas. Una familia producía para su mantenimiento, pero también para compartir. Quien cazaba compartía el animal con sus parientes. Ahora los alimentos se consiguen cada vez más mediante el dinero, en las tiendas, pero estos ya no se comparten con los parientes. Lo que compartían antes era el fruto del trabajo del cazador. Hay un resquebrajamiento de principios y mecanismos que, en el pasado, han funcionado y que ahora se están deteriorando por influencia de la economía de mercado y de la escuela. El individualismo se ha acentuado. Construir un sistema de gobernanza que refuerce la visión propia de los Wampis significa enfrentar estos problemas.

El gran problema interno consiste ahora en generar nuevos acuerdos sociales. Ese es un problema central que consideramos que todas las organizaciones deberían enfrentar. La lucha con el Estado, en opinión de Shapiom Noningo,

se puede ganar mediante leyes, pero esto no sirve para enfrentar los problemas internos. ¿Cómo generar la recuperación de visiones propias que permitan lograr nuevos pactos sociales? Antiguamente, las sociedades indígenas no tenían leyes escritas, no había estatutos ni reglamentos. Sin embargo, todas las personas sabían lo que debían hacer, lo que era correcto y lo que no lo era. La unión entre todos estaba dada por el sistema de reciprocidad en el que se intercambiaba ciertos alimentos —en especial carne del monte— y trabajo para hacer una chacra o construir una vivienda. El que no compartía era considerado mezquino. El mundo de creencias que normaban las relaciones con la naturaleza se ha perdido o, al menos, se ha debilitado. ¿Cómo encarar este problema?

Desde la década de 1960, con la llegada de la colonización y la carretera, se ha producido una etapa de transformaciones causadas por la agrupación de la gente en caseríos ubicados a orillas de los ríos, en los cuales comenzaron a funcionar escuelas. Sin embargo, aún existían las casas grandes o malocas. La mayoría de varones adultos usaban *itipak* y las mujeres, *tarach*, vestidos de algodón cuya confección era tarea del varón. Las fiestas eran la culminación de las mingas, con bailes y representaciones de leyendas tradicionales. Reinaba la alegría de las personas en las fiestas, en las que se bebía mucho masato. Los *ivishin* o chamanes eran personas respetadas por su sabiduría.

### *El territorio*

Según la concepción tradicional de los Wampis, afirma Noningo, el territorio era la parte de la tierra donde vivía el pueblo indígena. Era un espacio que no tenía límites físicos, sino sociales. Es decir, dependía de la capacidad de un pueblo para expandirse en un momento, aunque en otro podía contraerse. En la tierra habitaban también otros pueblos. Las cosas han cambiado y ahora el territorio debe definirse de acuerdo a fronteras y títulos de propiedad. En este proceso surgen están surgiendo problemas con otros pueblos. Existe un cambio fuerte en la concepción de territorio.

Los acuerdos en la sociedad wampis antigua y, en general, en todas las sociedades indígenas amazónicas, se cumplían por convencimiento propio de las personas. La gente había internalizado las normas, sabía lo que debía hacer y lo que no era correcto hacer. Sabía que debía actuar de una determinada manera frente al bosque. Era consciente de que no debía cazar más que lo que se necesitaba para alimentar a su familia. Pero no había presidentes de los pueblos, no había jefes. Estas autoridades son creaciones modernas. Ahora la nación Wampis va a tener un consejo directivo, un gobierno. Pero en este momento convocar una asamblea no es fácil, ya que la gente se demora una semana en aceptar o simplemente no asiste. ¿Cómo va a enfrentar esta situación el gobierno wampis? Tener un cuerpo permanente de administración es algo nuevo, ya que antes este nunca antes existió.

### *La autoridad*

Había un tipo de autoridad para casos especiales de guerra, pero no para la vida cotidiana. Por ejemplo, afirma Noningo, en la ciudad hay autoridades políticas permanentes que deben ser respetadas y si uno hace algo contrario a las normas, a las leyes, ellas tienen la facultad de castigar al infractor. Eso no ha existido en el pueblo Wampis, ni en los pueblos indígenas amazónicos, en general. Lo que había era una forma de democracia mucho más avanzada. La gente se comportaba de una manera determinada porque sabía que así debía actuar. Actuaba sobre la base de acuerdos que había internalizado por haberlos aprendido desde la niñez. Si alguien por casualidad incumplía la norma había sistemas de control y de sanción. Pero ahora las normas se han debilitado. La gente ya no las tiene internalizadas, ya no las cumple. La gente ahora piensa en el beneficio propio, piensa en cómo ganar más dinero, aun cuando sus decisiones puedan ir en contra de los valores tradicionales de su pueblo. Frente a una situación así tendría que haber un cuerpo especializado que debería vigilar que la gente cumpla el estatuto y, en caso extremo, aplicar



sanciones. Por esto es un problema, porque los pueblos indígenas no han tenido este concepto de autoridad.

Shapiom Noningo plantea más dudas que respuestas, lo cual es positivo porque indica el grado de consciencia que tiene sobre la magnitud de los problemas que líderes como él y otros deberán enfrentar en su propuesta de conformar un gobierno autónomo que guíe el futuro de su pueblo. Se trata de problemas que son abordados en los estatutos del pueblo Wampis, incluidos en el anexo 3 de esta tesis. La tarea complicada que les queda es construir estas propuestas en la realidad.

## CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES FINALES Y RECOMENDACIONES

A partir de la información recogido y analizada en la presente investigación, se pueden formular las siguientes conclusiones y recomendaciones:

1. En la concepción tradicional, los territorios indígenas no han sido considerados como jurisdicciones claramente demarcadas, regidas por normas escritas e impuestas por equipos de gobierno centrales que actúen en representación del conjunto de los habitantes que se distinguen por tener un origen común, y compartir lengua, costumbres y relaciones sociales.
2. Por el contrario, los territorios han constituido una parte de la Tierra que es también habitada por otras sociedades. Han sido espacios flexibles, sin límites fijos, que se han expandido o constreñido de acuerdo a dinámicas sociales. Se trata de espacios humanizados por las sociedades, mediante la construcción de una geografía propia—gran parte de la cual aún subsiste en forma de topónimos— que identifica los lugares en función de los acontecimientos míticos e históricos que tuvieron lugar en ellos. En este sentido, el territorio tradicionalmente ha sido una poderosa fuente de identidad cultural.
3. Los territorios indígenas en el pasado se han basado en concepciones y prácticas tanto de ocupación del espacio, teniendo en cuenta el potencial productivo del medioambiente, como de gestión territorial, siguiendo principios rectores que normaban las relaciones sociales entre los seres humanos y entre ellos y los seres protectores de la naturaleza, salvaguardados esos principios mediante mecanismos de control que garantizaban su cumplimiento.
4. Los territorios indígenas han sufrido severas alteraciones a causa de 500 años de colonización. Estos han sido fragmentados por el avance de migrantes que han consolidado sus posesiones y, en muchas zonas, reducido las de los indígenas a pequeñas islas cercadas de colonos. Sobre estas islas, como estrategia de salvataje, se han agrupado núcleos de población indígena, bajo la figura legal de “comunidad nativa”. La fragmentación territorial ha sido tan severa que no es posible pensar en

estos casos en la recomposición de territorios tradicionales. En las zonas donde la presión ha sido menor, la situación también impone la necesidad de pensar en territorios que respondan al contexto actual, que si bien podrán tomar algunos elementos de lo que fue la ocupación indígena tradicional del hábitat, de todas maneras tendrán que dar respuestas adecuadas a la nueva realidad.

5. El significado de gobernanza asumido en este trabajo está íntimamente vinculado con la actuación de la sociedad indígena sobre el territorio que posee, y compromete tanto las relaciones de los seres humanos entre sí, como las de estos con su hábitat natural. Es una concepción que supera largamente la de “manejo de recursos naturales”, que está circunscrita al aprovechamiento –calificado de “racional” – de un determinado elemento de la vida silvestre –sea de fauna o de flora– y que no incluye en su ámbito de comprensión las relaciones entre los seres humanos, como es el caso de la gobernanza territorial, que involucra también a aquellas que no están directamente vinculadas con la naturaleza.
6. Tomando los elementos aportados por la definición de García y Surrallés (2009:5), la gobernanza territorial consiste en la identificación de una colectividad humana con un territorio determinado, con la finalidad de gobernar de manera coherente sus relaciones sociales y la gestión de su hábitat, sobre la base de una institucionalidad que ha sido legitimada por el hecho de haber sido establecida mediante mecanismos de autodeterminación. Las normas que rigen la gestión o gobernanza territorial, concepto que, repetimos, incluye las relaciones entre las personas que integran la sociedad y las de ellas con su hábitat, no están formuladas explícitamente, sino que han sido aprendidas e internalizadas por los miembros de la sociedad desde su más temprana edad. Su cumplimiento se funda en la propia convicción acerca de su conveniencia y legitimidad. En los casos de incumplimiento, sutiles mecanismos de control social, como son habladurías o el aislamiento del transgresor de los circuitos de reciprocidad, apuntan a la reinserción social de la persona o a su separación definitiva del colectivo.
7. En la actualidad estos sistemas de adaptación y gobernanza han sido profundamente alterados, debilitados en algunos casos o destruidos por

completo en otros, por la brutal irrupción de la economía de mercado. Esta prioriza el lucro individual a costa del atropello de los derechos del otro y del deterioro ambiental, frente al beneficio compartido fundado en los ritmos de la naturaleza.

8. Los estragos del avance colonizador han sido más devastadores en las sociedades que tuvieron en el pasado un patrón de asentamiento interfluvial, sobre todo, en aquellas asentadas en las partes altas de la cuenca, al menos por dos razones. La primera de ellas tiene que ver con los grandes flujos migratorios que han llegado a esas zonas, que han sido muy fuertes por el hecho de estar aledañas a regiones andinas con alta densidad demográfica, en las cuales su población, desde la Colonia, ha pasado por proceso de despojo de sus tierras y de la contaminación de sus suelos y aguas originada por la explotación minera. La colonización de estas zonas ha sido posteriormente apoyada por diversos gobiernos republicanos, con el argumento de ofrecer tierras –supuestamente vacías– a población andina excedentaria. Las políticas y programas de colonización han estado dirigidas siempre al poblamiento (con extranjeros en un primer momento y con andinos más tarde) al poblamiento de la parte alta de la cuenca, para implantar un modelo agrícola de desarrollo que implica la deforestación a gran escala.
9. La otra razón es que la población indígena amazónica de la selva alta, acostumbrada a vivir en pequeños y medianos asentamientos, dispersos y autónomos entre sí, se ha visto concentrada en caseríos, a veces de más de dos mil personas, ubicados a las orillas de ríos que no renuevan los suelos mediante inundaciones ni contienen una riqueza de fauna acuática similar a los de la selva baja. Por esta razón, estas poblaciones enfrentan hoy un panorama dramático en lo que concierne al abastecimiento de alimentos. Hay una presión excesiva sobre los suelos y recursos forestales (agravada por la tala comercial) y un alejamiento de la población respecto a las zonas de caza. A esto hay que sumarle los problemas de convivencia entre personas no relacionadas entre sí (antes era entre parientes y afines), la producción de basura no orgánica y la falta de medios de trabajo que ofrezcan alternativas a un modelo de asentamiento que se ha ido urbanizando.

10. Las sociedades de asentamiento ribereño, como se ha indicado en este trabajo, no han tenido problemas de adaptación a un patrón concentrado por haber sido este una práctica tradicional de su modelo adaptativo; y han podido seguir disponiendo de los fértiles suelos aluviales y de la variada y abundante fauna acuática de los ríos. En este sentido, tienen ventajas respecto a las sociedades de asentamiento interfluvial en lo concerniente al acceso a fuentes de alimentación. No obstante, en cuestiones de carácter social y económico los problemas son similares. A estos se les debe añadir el de la contaminación por la explotación minera y de hidrocarburos –que por ahora afecta más las partes bajas de la cuenca– y la emisión de efluentes y de desagües de las ciudades.
11. A los cambios que son consecuencia de las modificaciones en los patrones de asentamiento, producidos desde la Colonia y continuados durante la República, hay que agregarle aquellos que han afectado los conocimientos de las sociedades indígenas, y sus concepciones y valores éticos, como consecuencia de la creciente influencia de diversas religiones, de la escuela y de la ideología impuesta por un mal entendido “desarrollo”, y cuyos efectos han sido contrarios a los que la palabra enuncia: desestructuración social, deterioro de normas de respeto entre las personas y de ellas con la naturaleza y pobreza. Esta última es consecuencia de haber perdido su acervo tradicional (un estilo de buen vivir caracterizado por el respeto social, la dignidad personal, el acceso libre a los medios de producción y los conocimientos, y las garantías necesarias para obtener de ellos, mediante el trabajo honesto, el bienestar que corresponde a la condición humana) y haberseles impedido (de manera intencional o involuntaria) el acceso a la vida del “otro”, la de aquel que les ofreció “integrarlos a su sociedad”, pero que, en cambio, los dejó en el medio de la nada.
12. A la situación mencionada, producto de procesos sociales y económicos, se le debe sumar la agresión legal desatada con particular virulencia desde el gobierno del presidente Fujimori en adelante. El Perú no solo no ha adecuado su legislación interna a los compromisos internacionales asumidos mediante la ratificación o suscripción de importantes acuerdos, sino que ha hecho todo lo contrario a las obligaciones contraídas en ellos.

Como para remarcar su desprecio por dichos acuerdos, ha promulgado sus normas más agresivas justamente en la fecha en que ellos entraban en vigor: la llamada “ley de tierras” (DL N° 26505), dada por el presidente Fujimori en 1995, coincidió con la puesta en vigencia del Convenio N° 169 de la OIT; y los decretos causantes del “Baguazo” en 2009, fueron aprobados por el presidente García en 2007, el mismo año en que su gobierno suscribió la Declaración de la ONU de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

13. Frente a esta andanada normativa, las organizaciones indígenas están reaccionando y exigen al Estado el cumplimiento de los acuerdos internacionales y de las normas nacionales. Expresión de esta resistencia son las demandas para el reconocimiento como pueblos y la titulación integral de los territorios indígenas que han sido planteadas por varias organizaciones indígenas, así como varias otras por incumplimiento del Estado de sus responsabilidades, por ejemplo, la de realizar la consulta previa en los términos definidos en el Convenio N° 169 de la OIT.
14. A lo largo de su historia las sociedades indígenas han demostrado una inmensa capacidad de adaptación a las nuevas tecnologías y concepciones que les han llegado como consecuencia del creciente contacto con la sociedad envolvente y el mercado. Esto ha modificado profundamente sus condiciones de vida. La entrevista al lingüista David Fleck, presentada en el capítulo cinco, ofrece la historia compendiada del pueblo Matsés, que en apenas cinco décadas ha pasado de la situación de pueblo aislado de asentamiento interfluvial, a uno evangelizado de asentamiento ribereño, y que hoy vive en comunidades con características similares a las del resto de las sociedades indígenas amazónicas. Pero incluso desde su pasado aislado, su historia da cuenta de su capacidad de valorar nuevas tecnologías para aliviar su trabajo y hacer más eficiente la puesta en valor de su hábitat, como lo demuestra el robo de herramientas de hierro de los caseríos mestizos o la adopción del arco y la flecha para, además de cazar, usarlos como armas de defensa y ataque en sus confrontaciones con foráneos.
15. Por otro lado, la situación actual de los Matsés muestra las dificultades que enfrentarán los pueblos indígenas que consigan la titulación integral

de sus territorios. Aun cuando el territorio que ellos han conseguido no califica como “integral”, tal como lo han concebido los Achuar y los Wampis en sus demandas, dado que no incluye el dominio sobre los recursos forestales, las aguas y el subsuelo, indudablemente se trata de la experiencia más cercana que existe al reconocimiento y titulación como pueblo. Aunque esos recursos no les pertenecen legalmente en la situación actual, ellos se han opuesto exitosamente al ingreso de compañías petroleras. Con relación a la explotación maderera, más allá de si ha sido o no benéfico para todos haber aceptado el ingreso de extractores forestales, es claro que la responsabilidad de aceptarlos ha dependido de ellos mismos.

16. Sobre esto último es conveniente destacar la observación realizada por el dirigente Shapiom Noningo, cuando señala que la principal dificultad en el proceso de consolidación de territorios indígenas, con gobernanza autónoma, está dentro de la sociedad indígenas, que debe construir nuevos acuerdos sociales en las condiciones actuales, en las que la ética de relaciones sociales y de respeto a los dueños de la naturaleza han sido resquebrajados por una visión, impuesta por el mercado, que otorga principal valor a las ganancias individuales.
17. Los territorios integrales son una alternativa legítima e inteligente para la buena gobernanza territorial, algo indispensable en este momento para no continuar destruyendo la naturaleza, única fuente de riqueza con que cuenta la Humanidad. No obstante, dado el grado de alteración del tejido social de las sociedades indígenas –consecuencia de cinco siglos de atropellos–, la tarea requerirá lograr un nuevo acuerdo social que haga posible establecer un camino que conduzca a la construcción de una sociedad fundada en la justicia.
18. La experiencia de gobernanza territorial planteada por algunas organizaciones indígenas abre la puerta a la necesidad de realizar investigaciones que puedan superar las actuales limitaciones que enfrentan las comunidades nativas y contribuir a su éxito. Una de ellas tiene que ver con la puesta en valor de la potencialidad del bosque mediante estrategias inteligentes que superen las prácticas actuales basadas en la extracción depredadora. Mientras no se logren dichas

estrategias, las nuevas generaciones seguirán enfrentados a la disyuntiva de continuar depredando o de emigrar hacia las ciudades en búsqueda de mejores condiciones de vida que difícilmente alcanzarán. Otra investigación tiene que ver con la situación impuesta por la vida en caseríos (normas de convivencia, procesamiento de basura, saneamiento, abastecimiento de agua y otras), algo que sin duda no es nuevo, pero que hasta el momento no ha sido nunca atendido.



## CAPÍTULO V: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amich, J. (1988). *Historia de las misiones el Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Monumenta Amazonica. Lima: CETA-IIAP.

Arana, Julio C. (1913). *Las cuestiones del Putumayo*. (1ª ed.). Folleto N° 3. Barcelona: Imprenta Viuda de Luis Tasso. [Republicado en Rey de Castro, C; Larrabure y Correa, C.; Zumaeta, P.; y Arana, J.C. (2015). *La defensa de los caucheros*. Lima. CETA/IWGIA. pp. 449-505.]

Aideseop. Asociación Interétnica De Desarrollo De La Selva Peruana. (1991ª). Esclavitud indígena en la región de Atalaya. *Amazonía Indígena*. (11), 17-18, pp. 3-13.

(1991b). Aprovecha mi poco conocimiento de las leyes. *Amazonía Indígena*. (11), 17-18, pp, 14-15.

(1991c). Nos dicen que somos indígenas y si nos matan nada pasa. *Amazonía Indígena*. (11), 17-18, pp. 16-19.

Aideseop/Formabiap. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana/Programa de Formación de Maestros Bilingües. (2000). *El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima. Telefónica del Perú.

Barclay, F. (1989). *La colonia del Perené: capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Iquitos. CETA.

Barclay, F. y F. Santos. (1980). La conformación de las comunidades Amuesha. La legalización de un despojo territorial. *Amazonía Peruana*. (3), 5, pp. 43-74.

Belaunde, F. (1959). *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima Ediciones Tawantinsuyu.

Bellier, I. (1991). *El temblor y la luna*. Quito. Instituto Francés de Estudios Andinos y Ediciones Abya-Yala. Dos vols.

Bergman, R. (1990). *Economía amazónica*. Lima. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Berlin, B. (1979). Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna, en Chirif, A. (compilador). *Etnicidad y Ecología*. Lima. CIPA. pp. 15-26.

Bonilla, H. (1987). Comunidades de indígenas y Estado Nación en el Perú, en *Comunidades Campesinas. Cambios y permanencias*. Lima: Centro de Estudios Sociales Solidaridad / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. pp. 13-27.

Brión, M. (1945). *Bartolomé de las Casas*. Buenos Aires. Editorial Futuro.

Camino Diez Canseco, A. (1977). Trueque, correrías e intercambios entre los Quechuas andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana. *Amazonía Peruana* (1), 2, pp. 123-140.

Carneiro, R. (1979). El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del este del Perú. Chirif, A. (compilador). *Etnicidad y Ecología*. Lima. CIPA, pp.17-40.

Carvajal, G de (1542). [1894] *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*. Publicado por José Toribio Medina en 1894 como parte del libro *Descubrimiento del río de las Amazonas*. Sevilla. Imprenta de E. Rasco.

Chaumeil, J. P. (1978). Los mellizos y la lupuna (mitología yagua). *Amazonia peruana* (2), 3, pp. 159-184.

(1984). De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano. *Amazonía Indígena*. (4), 8, pp. 2-31.

Chirif, A. (1972). *Evolución de la Imagen del Salvaje del Siglo XV hasta el XX*. (Tesis de bachillerato, especialidad en antropología, no publicada). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

(1975). Ocupación territorial de la Amazonía y marginación de la población nativa. *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. (XXXV), 2. pp. 265-295.

(1979). (ed.). *Etnicidad y Ecología*. Lima. CIPA.

[1986]. 25 años de política de desarrollo rural en la Amazonía Peruana y sus repercusiones en las sociedades indígenas de la región. En Gasché, J. y J. M. Arroyo (eds.). [1986]. *Balances Amazónicos*. Iquitos. CIAAP / CNRS-MAB. pp. 171-223.

(1991). En las comunidades: las raíces de la identidad. *Medio Ambiente amazónico y niñez*. Iquitos. Gobierno Regional de Loreto/UNICEF, pp. 199-240.

(2000). Titulación de tierras campesinas e indígenas en el Perú. Trabajo de consultoría para el Instituto del Bien Común. Mecanografiado.

(2003). *Proyecto de Apoyo Organizativo. Sistematización*. (1ª ed.). Iquitos. Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya Samiria. Junglevagt for Amazonas WWF – AIF/DK.

(2004). Introducción. En Valcárcel, C. E. *El Proceso del Putumayo*. Lima. Monumenta Amazonica. CETA e IWGIA, pp. 15-77.

(2011). *Pueblos Indígenas e industrias extractivas*. Lima. CAAAP.

(2012). *La historia del Tahuayo contada por sus moradores*. Lima. Wildlife Conservation Society.

(2013). Auges y caídas de las organizaciones indígenas. En *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Varese, S., Apffel-Marglin, F. y Rumrill, R. Lima. 135-161. IWGIA/ Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México. / Fondo Editorial Casa de las Américas, pp. 135-161

(2014). *Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria*. Lima, IWGIA / ORE / IBC / Nouvelle Planète..

(2015). *Estudio regional: Comparación de la normativa sobre los territorios indígenas y su implementación. Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Paraguay*. Lima. Cooperación Alemana – GIZ.

(2015) Territorios indígenas en la coyuntura actual. En *Querido Perico*. (Homenaje al abogado Pedro García Hierro). Lima. IWGIA.

(2016). *Diccionario Amazónico. Voces del castellano en la selva peruana*. Lima. Lluvia Editores / CAAAP.

(2017). *Después del Caucho*. Lima. Lluvia Editores / CAAAP / IWGIA / IBC.

Chirif, A. (ed.). (2018). *Deforestación en tiempos de cambio climático*. Lima. IWGIA / NORAD / Servindi / Onamiap / Coharyima.

Chirif, A. y C. Mora. (1976). *Atlas de Comunidades Nativas*. Lima. Sinamos.

Chirif, A., C. Mora, C. Yáñez y T. Mora. (1974). *Comunidades nativas de Selva Central. Diagnóstico socio-económico*. Lima. Sinamos. (Mimeo).

(1977). *Los Shipibo-Conibo del alto Ucayali*. Diagnóstico socio-económico. Lima: Sinamos. (Mimeo).

Chirif, A., García, P. y Smith, R. Ch. (1991). *El Indígena y su Territorio*. Lima. COICA / OXFAM AMERICA.

Chirif, A. y P. Garcia. (2007). *Marcando Territorio*. Copenhague: IWGIA.  
Chumap Lucía, A. y M. García-Rendueles. (1979) *Duik múnn. Universo mítico de los Aguarunas*. Lima. CAAAP. 2 vols.

Clavero, B. (2009). PFII/2009/EGM1/4. International expert group meeting on the role of the United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues in the implementation of article 42 of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. 14-16 January, 2009, New York. Cometido del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas a la Luz del Valor Vinculante y con Vistas a la Mayor Eficacia del Derecho Internacional de los Derechos Humanos

COICA / OXFAM AMERICA. (1994). *Amazonía: Economía indígena y mercado*. Quito.

De la Cruz, L. (2014). Los paquetazos de reactivación económica amenazan el concepto de bien común. *La Revista Agraria*. (168), pp. 10-11.

Del Castillo, P. (2014). Amenazas gubernamentales a la propiedad de la tierra. *La Revista Agraria*. (166), pp. 15-16.

(2016). El gobierno de Ollanta Humala y la continuación del síndrome de El perro del hortelano. *La Revista Agraria*. (181). pp. 10-13.

Denevan, W. (1980). La población aborígen en la Amazonía en 1492. *Amazonía Peruana*. CAAAP. (2), 3, pp. 3-41.

Descola, Ph. (1988). *La selva culta*. Quito. Ediciones Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.

(2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En García, P. y A. Surrallés. (2004). En *Antropología de un derecho*. Copenhague. IWGIA, pp. 25-35.

Dourojeanni, M. (2017). Belaunde en la Amazonía <http://www.caaap.org.pe/website/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni/>

Erikson, Ph. (1994). Los Mayoruna. En Santos, F. y Barclay, (1994). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Mayoruna, Uni, Yaminahua*. Vol. II. Quito. Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales / Instituto Francés de Estudios Andinos. pp. 1-127.

Figuroa, F., de Acuña, C. de et al. (1986). (1ª ed.). *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-168)*. (1º ed.) Monumenta Amazonica. Iquitos: CETA.

Fleck, D. W. (2013). Panoan languages and linguistics. New York. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 99.

Gade, D. W. (1972). Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del Valle del Urubamba, Perú. Actas y Memorias: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 2-9 de agosto de 1970. Vol. 4, pp. 207-221. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Galarreta, P. [2005]. ¿Territorio nativo o terrenos parcelados? El caso de la comunidad nativa amuesha de Tsachopen de Selva Central. Trabajo presentado en el IV Congreso Nacional de Investigación en Antropología. Mecanografiado.

Galdo Pagaza, R. H. Gherzi y M. Luna. (1972). *El grupo étnico minoritario de los aguarunas y los problemas laborales de formación de mano de obra*. Lima: Ministerio de Trabajo y Centro Interamericano de Administración del Trabajo (CIAT) – Proyecto OIT / PNUD. Mimeo.

García Ríos, J. (2021). *La expedición Requena – Yaquerana de 1964: tragedia y mentiras*. Tierra Nueva. Iquitos.

García, P. (1995). *Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú*. Lima. Racimos de Ungurahui / IWGIA.

(s/f). Gobernanza territorial y pueblos indígenas.  
<http://radio.iwgia.org/archivos/PedroGarciaHierro.pdf>

(1998). Atalaya, una historia en dos tiempos. En García, P., Hvalkof, S. y Gray. (1998). *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*. Copenhague. IWGIA. op. 13-82.

(2000). Anteproyecto de ley de pueblos indígenas del Perú: análisis y propuesta. 1ª parte. Lima: IBIS (documento de consultoría).

(2001). Tocando a las puertas del derecho. *Revista de Indias*. (LXI), 223. pp. 619-647.

(2003). *Avizorando el futuro: territorios indígenas en Amazonía de los países andinos*. En *Pueblos Indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*. Ford-OXFAM América. Presentación en multimedia.

(2013). Gobernanza y pueblos indígenas *Orientaciones*. IWGIA. [/https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Gobernanza%20y%20pueblos%20indigenas.pdf](https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Gobernanza%20y%20pueblos%20indigenas.pdf)

García, P. (s/f) Gobernanza territorial y pueblos indígenas.  
<http://radio.iwgia.org/archivos/PedroGarciaHierro.pdf>

García, P., Hvalkof, S y Gray, A. (1998). *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*. Copenhague. IWGIA.

García, P. y Surrallés, A. (ed.) (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA.

García, P. y Surralles, A. (2009). *Antropología de un derecho*. Copenhague. IWGIA.

Gasché, J. (1982). Las comunidades nativas, entre la apariencia y la realidad. El ejemplo de las comunidades huitoto y Ocaina del Ampiyacu. *Amazonía Indígena*. (3), 5. pp. 11-31.

(2008). Agricultura vs horticultura, campesino vs bosquesino. Balance y proyección. *Folia Amazónica*. (17), 1-2, pp. 65-73.

(2017) La gente del centro y los impactos del caucho. En Chirif, A (2017). *Después del Caucho*. Lima. Lluvia Editores / CAAAP / IWGIA / IBC. pp. 49-78.

Gasché, Jürg y José María Arroyo (eds.). [1986]. *Balances Amazónicos*. Iquitos. CIAAP / CNRS-MAB.

Gasché, Jorge y Napoleón Vela. (2010). *Sociedad Bosquesina*. Iquitos: IIAP / CIAS / CIES. Dos volúmenes.

Gobierno Regional de Loreto / UNICEF. (1991). *Medio ambiente amazónico y niñez*. Iquitos. GOREL / UNICEF.

Goulard, J. P. (2010). El noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767. *Mundo Amazónico* (1). pp. 183-213.

Gray, A. (2002). *Los Arakmbut*. Copenhague. IWGIA. Tres volúmenes.

(2005). Las atrocidades del Putumayo reexaminadas. En *La defensa de los caucheros*. Rey de Castro, C. et al, op. cit. pp. 15-50.

Guyot, M. (1984). Cantos del hacha. De los Bora y Miraña de las selvas colombiana y peruana. *Amazonía Indígena*. (4), 8, pp. 19-21.

Herndon W. L. (1993). *Exploración del valle del Amazonas*. Iquitos. CETA. Monumenta Amazónica.

Houghton, J. C. (S/f). "Los territorios indígenas colombianos: teorías y prácticas". Bogotá. Mimeo.

Hvalkof, S. (1998). De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal. En García, P, S. Hvalkof, y A. Gray. *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*. (1998). Copenhague. IWGIA. pp. 83-167.

Huertas, B. y A. García. *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. Lima IWGIA.

Instituto Del Bien Común. (2012). *Las comunidades que mueven al país. El estado de las comunidades rurales en el Perú*. Lima. IBC.

INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2009). *Mapa de Pobreza Provincial y Distrital 2007. El enfoque de la pobreza monetaria*. Lima. Dirección Técnica de Demografía e Indicadores Sociales. Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Izaguirre, B. (1922/1929). *Historia de las misiones franciscanas*. Lima. Talleres Tipográficos de la penitenciaría. 14 vols.

Jiménez de La Espada, M. (1877). *Cartas de Indias*. Madrid. Ministerio de Fomento Español. Imprenta Manuel G. Hernández.

Jiménez Huanán, D., A. Manquid, A. Jiménez Ëshco y D. W. Fleck. (2014). *Matses Icampid; La Historia de los Matsés, Primera Parte, 1880-1947*:

*Éndenquio Icampid Manuel Tumin Chiubanaid; Historia Antigua según Manuel Tumi.* Iquitos. Tierra Nueva Editores.

Larrabure i Correa, C. (1905/1909). *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto.* Lima. Imprenta La Opinión Pública. 18 vols. [Reeditado por Monumenta Amazonica. (2006-2014). Iquitos. CETA / Gobierno Regional de Loreto. 18 vols.]

Las Casas, B. (1985). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Biblioteca de la Historia. Madrid. SARPE.

Lathrap, D. (1970). *The Upper Amazon.* New York. New York and Washington. Praeger Publishers.

Mampel González, E. y N. Escandell Tur (1981). *Lope de Aguirre. Crónicas. 1559-1561.* Barcelona. Editorial 7 1/2. Ediciones Universidad de Barcelona.

Martínez, H. (1980). *Las Migraciones Internas en el Perú.* Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

Matos Mar, J. (comp.). (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú.* Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

Matos Mar, J. (1976). Comunidades indígenas del área andina. En Matos Mar, J. (comp.) (1976), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú.* Lima. Instituto de Estudios Peruanos. pp. 179-217.

Matos Mar, J. y F. Fuenzalida. (1976). Proceso de la sociedad rural. En Matos Mar, José (comp.) (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú.* Lima. Instituto de Estudios Peruanos. pp. 15-50.

Matos Mar, J. y F. Fuenzalida. (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú.* Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

Meggens, B. (1976). *Hombre y cultura en un paraíso ilusorio.* México. Siglo XXI Editores.

Mercier, J. M. (1979). *Nosotros los Napu-Runa. Napu Runapa Rimay. Mitos e historia.* Iquitos. Educación Bilingüe Alto Napo. Ministerio de Educación / CETA.

Miller, W., J. D. Espinar, J. Bovo De Revello, J. G. Nystrøm, H. Göhring y N. Armentia. (2006). *Exploraciones de los ríos del sur. Monumenta Amazonica.* Lima. CETA.

Morin, F. (1998). Los Shipibo-Conibo. En Santos, F. y Barclay, F. (1998). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia.* Quito. FLACSO / IFEA. pp. 275-435.

Mould de Pease, M. (1993). *Introducción*. En Herndon, W. L. (1993). *Exploración del valle del Amazonas*. Iquitos. CETA. Monumenta Amazónica. pp. 13-55.

Myers, Th. (1977). Early trade networks in the Amazon Basin. Conferencia presentada al 42 Encuentro de la Society for American Archaeology. University of Nebraska.

(1988). El efecto de las pestes sobre poblaciones de la Amazonía Alta. *Amazonía Peruana*. (15), pp. 61-81.

Noningo, Sh. (2018). Gobierno territorial autónomo de la nación Wampis: Recuperando la autonomía sociohistórica, construcción del futuro común. En CHIRIF, Alberto. Chirif, A. (ed.). (2018). *Deforestación en tiempos de cambio climático*. Lima. IWGIA / NORAD / Servindi / Onamiap / Coharyima. pp. 83-92.

Nystrøm, J. G. (1868). Informe al supremo Gobierno del Perú sobre una expedición al interior de la república. Lima. Imprenta y Litografía de E. Prugue. [Republicado en Miller, W., J. D. Espinar, J. Bovo de Revello, J. G. Nystrøm, H. Göhring, y N. Armentia (2006) *Exploraciones de los ríos del sur*. *Monumenta Amazonica*. Lima. CETA].

Ordinaire, O. (1988). *Del Pacífico al Atlántico*. Lima. Monumenta Amazónica. CETA / IFEA.

Ortiz, D. (1969). *Chanchamayo. Una región de la selva del Perú*. Lima. Imprenta Salesiana. II tomos.

(1974). *Alto Ucayali y Pachitea. Visión histórica de dos importantes regiones de la selva peruana*. Lima. Imprenta Editorial San Antonio. II tomos.

Osculati, G. (2004). *Exploración a lo largo del Napo y el río de las Amazonas*. Iquitos. Monumenta Amazónica.

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

Pérez Alvarado, E. V. (1939). *Marcha hacia la selva*. Lima. Imprenta y Librería Ministerio de Guerra.

Pineda Camacho, R. (1985). Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá. Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República

PNUD. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2006) *Informe sobre desarrollo humano / Perú 2006*. Lima. PNUD.

Poeppig, E. (2003). *Viaje al Perú y al río Amazonas. 1827-1832*. Iquitos. Monumenta Amazónica. CETA.



Preuss, K. Th. (1921/1923). *Religion und Mythologie del Uitoto*. Göttingen – Leipzig. 2 vol. [Editado en castellano, con el alfabeto modernizado, por G. Petersen y E. Becerra, 1994. *Religión y mitología de los Uitotos*. Editorial Universidad Nacional. Bogotá. 2 vols.].

Raimondi, A. (1942). *Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto*. Iquitos. El Oriente.

Rey de Castro, C. (1913). *Los Escándalos del Putumayo*. Barcelona. Imprenta Viuda de Luis Tasso. (Dos folletos con el mismo nombre y el mismo año de edición.) [Republicados en Rey de Castro, C. C. Larrabure y Correa, P. Zumaeta, y J.C. Arana. 2005). Lima. *La defensa de los caucheros*. Monumenta Amazonica. CETA / IWGIA.]

Rey De Castro, C, C. Larrabure y Correa, P. Zumaeta, y J.C. Arana. (2005). *La defensa de los caucheros*. Monumenta Amazonica. CETA-IWGIA. Lima.  
Roldán, R. y E. Sánchez Botero. (2013). La problemática de tierras y territorios indígenas en el desarrollo rural. En Reflexiones sobre la ruralidad y el territorio en Colombia. Problemáticas y retos actuales. Bogotá. OXFAM. pp. 189-273.

Romanoff, S. (1976). Informe sobre el uso de la tierra por los matsés en la selva baja peruana. *Amazonía Peruana*. (1), 1, 96-130.

(2004). *La vida tradicional de los Matsés*. Lima. CAAAP.

Romero, F. (1983). *Iquitos y la Fuerza Naval de la Amazonía (1830-1933)*. Lima: Ministerio de Marina.

Rummenhoeller, K. (2003a.). Los Santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual. Huertas, B. y A. García. *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. Lima IWGIA. pp. 156-164.

(2003b.). Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita. Huertas, B. y A. García. *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. Lima IWGIA. pp. 165-184.

San Román, J. (1994). *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. Iquitos. CETA / CAAAP / IIAP.

Santos, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha. En Surrallés, A. y P. García. (eds.), (2004). *Tierra Adentro*. Lima. IWGIA pp. 187-217.

Santos, F. y F. Barclay. (1995). *Órdenes y Desórdenes en la Selva Central*. Lima. IFEA / IEP / FLACSO.

(1994) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Mayoruna, Uni, Yaminahua*. Vol. II. Quito. Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales / Instituto Francés de Estudios Andinos.

(1998) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Cashinahua, Amahuaca, Shipibo-Conibo*. Vol. III. Quito. Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales / Instituto Francés de Estudios Andinos / Abya-Yala.

(2002). *La Frontera Domesticada*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Smith, R. Ch. (1974). *Their struggle to survive*. (1ª ed.). Copenhagen: IWGIA

(1975). Los Amuesha: Una minoría amenazada. En: *Comunidades Nativas: Marginación y futuro*. Lima. Sinamos.

(1994). Los indígenas amazónicos en el camino hacia el desarrollo autónomo. En COICA/OXFAM América (1994). *Amazonía: Economía indígena y mercado*. Quito. pp. 279-307.

COICA / OXFAM AMERICA. (1994). *Amazonía: Economía indígena y mercado*. Quito (2002). El don que hierde. Reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena. En Smith, R. y D. Pinedo. (eds.). En Smith, R. Ch. y D. Pinedo (eds.). (2002). *El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. Lima. Instituto del Bien Común / Instituto de Estudios Peruanos, pp. 155-179.

Smith, R. Ch. y D. Pinedo (eds.). (2002). *El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. (1ª ed.). Lima: Instituto del Bien Común/Instituto de Estudios Peruanos.

Surrallés, A. y P. García. (eds.) (2004). *Tierra Adentro*. (1ª ed.). Lima: IWGIA.

Stock, A. (1981). *Los nativos invisibles*. (1ª ed.). Lima: CAAAP.

Torero, A. (1984). Comercio lejano y difusión del quechua. El caso de Ecuador. *Revista Andina*. (2), 367-402.

Valcárcel, C. (1915). *El Proceso del Putumayo*. Lima. Lima. Imprenta "Comercial" de Horacio La Rosa. [Republicado en 2004 por el proyecto Monumenta Amazonica. Lima. CETA / IWGIA.]

Varese, S. (1973). *La Sal de los Cerros*. Lima. Retablo de Papel Ediciones.  
Varese, S., G. Garay, M. Maldonado, M. Salas, C. Mora y J. Osterling. (1870). *Estudio diagnóstico de seis comunidades aguarunas del Alto Marañón*. Dirección de Comunidades Campesinas. División de Comunidades Nativas de la Selva. Ministerio de Agricultura. Lima.

Varese, S., F. Apffel-Marglin, y R. Rumrill. (2013). *Selva Vida*. Lima. IWGIA / Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo Editorial Casa de las Américas.

Veber, H. (2009). *Historias para nuestro futuro*. Copenhagen. IWGIA.

Villanueva, C. (1980). Penetración capitalista y la ruta de las drogas. *Shupihui*. (V), 485-495.

Weiss, G. (1969). *The Cosmology of the Campa Indians Eastern Peru*. Ph. D. Dissertation. (Tesis no publicada). University of Michigan.

Wertheman, A. (1877). *Informe de la exploración de los ríos Perené y Tambo, presentado al Señor Ministro de Gobierno, Policía y Obras Públicas*. Lima: Imprenta del Estado.

# **ANEXOS**

## **Anexo 1: Legislación indigenista**

En este anexo queremos presentar la evolución de la legislación indigenista referida a las comunidades nativas de la Amazonía desde 1974, año en que sus derechos fueron reconocidos por primera vez, hasta la actualidad. Incluiremos en esta sección comentarios a dos importantes normas de carácter internacional: el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Hasta donde sea posible, presentaremos las normas siguiendo el orden cronológico de su aprobación. En la parte final de este anexo, daremos cuenta de cómo las organizaciones indígenas están reaccionando contra la normativa que trata de debilitar sus derechos, contraatacando a su vez con diversas demandas judiciales al Estado.

La primera ley que reconoció los derechos de propiedad de los territorios de las comunidades indígenas amazónicas (llamadas oficialmente “comunidades nativas”) fue dada en 1974. Los puntos centrales de esta ley fueron su reconocimiento como personas jurídicas, lo que las convirtió en sujetos de derechos no solo de los previstos en esta ley sino también en otras normas; y la titulación de sus tierras. La titulación se basó en el principio de reconocerles una propiedad que ya era de ellas, tomando en cuenta su condición de originarios de los nativos, es decir, de estar ocupando esos territorios antes de la existencia el Estado. A las comunidades que fueron tituladas al amparo de esta ley, el Estado les garantizó la totalidad de las extensiones que poseían, es decir, tanto los suelos clasificados como agropecuarios como los considerados forestales y de protección. Esto cambiaría con la ley de 1975.

Esta norma fue modificada cuatro años más tarde por una aún vigente (Ley de Comunidades Nativas, DL N° 22175), aunque ha sido parcialmente mutilada por una serie de decretos que responden a la política neoliberal del gobierno de Alberto Fujimori. En lo concerniente a derechos territoriales, el D.L. N° 22175 señala que el Estado “garantiza la integridad de la propiedad territorial de las Comunidades Nativas” (Art. 10°), la que tiene carácter de “inalienable, imprescriptible e inembargable” (Art. 13°), De estas garantías

solo se mantiene la segunda, ya que las otras dos fueron eliminadas de la Constitución de 1993. El punto de partida de la imprescriptibilidad, según refiere la citada ley en su Art. 12º, es la Constitución del Estado promulgada el 18 de enero de 1920 que reconoció este derecho a las “comunidades indígenas”, categoría que en ese entonces comprendía solo a las comunidades andinas y costeñas (renombradas como “campesinas” a partir de la ley de Reforma Agraria de 1969). Es un derecho importante porque garantiza que cualquier propiedad establecida posteriormente a esa fecha en tierras consideradas como propias por los indígenas puede ser declarada parte del territorio comunal previa indemnización del poseionario.

### **Derechos forestales de las comunidades**

Sin embargo, los derechos de las comunidades nativas han sido recortados por una serie de leyes, algunas contemporáneas a la de comunidades nativas y otras posteriores. Las más drásticas comenzaron a promulgarse a partir de 1995, durante el gobierno de Alberto Fujimori. Son leyes que amenazan su integridad y seguridad territorial y apuntan a debilitar paulatinamente sus derechos, en busca de su completa anulación.

La ley Forestal y de Fauna (DL N° 21147), de 1975, declaró de dominio público los recursos forestales. Sobre esta base, en 1978 la nueva ley de comunidades nativas (el DL N° 22175) estableció que solo titularía en propiedad las tierras que fueran de aptitud agropecuaria y, en cambio, la parte que fuera clasificada de *“aptitud forestal, le será cedida en uso y su utilización se regirá por la legislación sobre la materia”* (Art. 11º). Si bien la ley reconoce que tanto las tierras de aptitud agropecuaria, que son formalizadas como propiedad, como las forestales, que se otorgan en cesión en uso, constituyen parte de los territorios de las comunidades nativas y, por tanto, solo ellas pueden poseerlas y determinar su uso, en la práctica este doble régimen se ha prestado a interpretaciones arbitrarias por parte de funcionarios públicos y de personas malintencionadas. Esto ha dado origen a invasiones de tierras comunales avaladas por funcionarios del Ministerio de Agricultura, que alegaban que siendo los suelos forestales propiedad del Estado, ellos podían

decidir a quiénes se los entregaban. Las disputas entre comuneros y colonos originadas por esos funcionarios han desembocado, en algunos casos, en enfrentamientos con resultados trágicos de heridos y muertos.

La cesión en uso constituye además un incentivo perverso para la deforestación de los bosques, dado que las áreas deforestadas si pueden ser formalizadas como propiedad.

Los procesos de clasificación dejaron de realizarse el año 2000, cuando se promulgó la nueva Ley Forestal y de Fauna Silvestre N° 27308. Entonces el Ministerio de Agricultura alegó que esta nueva norma no proporcionaba medidas específicas al respecto. Amparado en esto dejó de otorgar los contratos de cesión en uso<sup>74</sup>. Sobre este tema volveremos más adelante porque constituye un verdadero cuello de botella para la titulación de las comunidades.

La tala ilegal, actividad que ha adquirido grandes proporciones en las últimas dos décadas, fue el argumento que los legisladores declararon como central para cambiar la antigua ley por la promulgada el año 2000<sup>75</sup>. Pero esta ley no ha puesto fin a la explotación ilegal de los bosques. La ineficiencia y corrupción del sistema de administración forestal han continuado, así como la arbitrariedad de las empresas forestales de extraer madera de donde les parece y no de los lotes que les han sido asignados mediante contratos. La extracción forestal tiene impactos muy negativos en las comunidades indígenas amazónicas. Existen numerosos casos de contratos forestales otorgados por el Estado que se superponen sobre tierras poseídas por comunidades (que según lo antes explicado son igualmente parte de su

---

<sup>74</sup> Esto tiene algunas variantes en la práctica. El Gobierno Regional de Loreto, por ejemplo, desde el año 2012 viene otorgándole contratos de cesión en uso a las comunidades que titula. Sin embargo, se trata de procesos de titulación financiados por extractores madereros, que posteriormente establecen acuerdos con las comunidades para explotar sus bosques. Como los extractores facturan con los documentos de las comunidades, luego la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria (SUNAT) las demanda por no haber pagado impuestos.

<sup>75</sup> Esta ley fue derogada por el DL 1090, de 2008, que también señala entre sus propósitos el combate contra la tala ilegal de madera, aunque su principal intención era permitir el cambio de uso de los suelos forestales a suelos agrícolas, a fin de permitir su privatización. Luego de las protestas del movimiento indígena de 2009, este y otros decretos legislativos fueron derogados y se repuso la vigencia de la ley forestal N° 27308.

territorio). También existen muchos casos de bosques de producción permanente (BPP) establecidos sobre tierras comunales que han sido un obstáculo para que el Estado reconozca la propiedad de los indígenas. Sin embargo, el 30 de septiembre de 2014 una nueva norma (Resolución Ministerial N° 0547-2014-Minagri) determinó que los procesos de titulación no podrán ser suspendidos en casos de superposición de áreas demarcadas para comunidades con BPP y que estos deberán ser redimensionados para continuar con la titulación<sup>76</sup>.

### **Otros derechos comunales debilitados**

Además de la exclusión de los suelos de aptitud forestal de los territorios comunales, existen otros recursos sobre los cuales el Estado tampoco les reconoce derecho de propiedad a los pueblos indígenas. Es el caso de los recursos mineros, sean éstos de superficie (placeres auríferos) o del subsuelo, entre los cuales los hidrocarburos, por ser los más ubicuos y generadores de impactos negativos, son los que más problemas causan en los territorios indígenas.

El año 2009, existían 64 lotes petroleros licitados que cubrían el 72% (490.000 km<sup>2</sup>) de la región amazónica peruana, los cuales se encontraban en diversa situación jurídica (negociación, prospección, explotación). Dichos lotes se superponían a reservas comunales, a zonas reservadas, a territorios titulados de comunidades nativas y a áreas donde existían propuestas para crear reservas territoriales para protección de grupos indígenas en aislamiento voluntario.

Solo han escapado a esta dinámica las áreas naturales de protección estricta (parques y santuarios nacionales, y santuarios históricos), aunque diferentes

---

<sup>76</sup> En las circunstancias actuales, cuando los derechos de los pueblos indígenas son bombardeados en Perú desde diferentes posiciones, resulta extraño la aparición de una norma como la citada que los afirma. Al parecer, esa disposición fue una respuesta del gobierno peruano frente al asesinato de cuatro indígenas asháninkas, Edwin Chota, Jorge Ríos Pérez, Leoncio Quinticima Meléndez y Francisco Pinedo, por una mafia de extractores de madera. Sucedió el 1° de septiembre de 2014 en la comunidad de Saweto, ubicada en el alto Tamaya, afluente del Ucayali en su curso medio.



gobiernos han hecho intentos para ampliar la explotación de hidrocarburos y minera en ellas o se han valido de artimañas como la empleada en el parque nacional Inchikat Muja. En 2004, representantes de las organizaciones indígenas locales firmaron un acuerdo con el Estado aprobando la creación de este parque y de dos reservas comunales (Tuntanain y Kampankis), así como la ampliación de los territorios comunales hasta los límites de estas últimas. Sin embargo, arbitrariamente, en 2007, el Estado recortó 69 829 ha de la superficie original de la propuesta del parque para entregarlas a una empresa para explotación minera a tajo abierto y creó el área nacional protegida con 88 477.00 ha. Esto por supuesto originó indignación en las organizaciones que pusieron fin a las tratativas con el Estado para crear nuevas áreas protegidas en la zona.

### **El ataque a las comunidades**

Durante el gobierno del presidente Fujimori no solo los bosques comunales sino las comunidades mismas comenzaron a ser el objetivo por destruir. La llamada "ley de tierras" (DL N° 26505, promulgada en julio de 1995<sup>77</sup>) fue la primera norma que apuntó frontalmente en esa dirección. Sin plantearse como contradictorio que apenas un año antes el Convenio 169 –aprobado por ese mismo régimen–, hubiese entrado en vigencia, el gobierno decretó esa ley que promueve la disolución de las comunidades indígenas. (Sobre el tema, ver García, 1995.) La ley dirigió su puntería, en un primer momento, hacia las comunidades de la costa norte, asentadas en tierras fértiles y con infraestructura de riego, ambicionadas por empresas agroexportadoras.

La estrategia general de dicha ley consiste en fraccionar la propiedad comunal, para lo cual el primer paso era modificar la estructura organizativa de las comunidades. Se buscaba que ellas dejaran de ser instituciones basadas en un modelo asociativo definido por sus vínculos ancestrales con su territorio y se convirtieran en sociedades de personas, es decir en empresas (Arts. 8-10), en las que cada persona pudiera disponer

---

<sup>77</sup> Su nombre completo es "Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas".

individualmente de la parte del patrimonio que le correspondía como socio. Cambiando su carácter para que no se basasen más en cuestiones de naturaleza étnica ni social, sino en una lógica en la que primaran las cuestiones productivo-empresariales, se conseguiría debilitar la organización social de las comunidades e individualizar la participación de los “socios” (antes comuneros) en la “unidad productora”. Llegado ese momento, la ley planteaba cambios importantes relacionados con el régimen de tenencia de tierras, dictaminando que los socios podían “...disponer, gravar, arrendar o ejercer cualquier otro acto sobre las tierras comunales de la Sierra o Selva [contando con el] acuerdo de la Asamblea General con el voto conforme de no menos de los dos tercios de todos los miembros de la Comunidad” (Art. 11º)<sup>78</sup>.

Esta puerta abierta durante el gobierno de Fujimori para destruir a las comunidades del país no llegó a concretarse en ese tiempo en los Andes ni en la Amazonía porque su objetivo principal, como señalamos, fueron las comunidades de la costa y, en especial, las de la costa norte. Sin embargo, los gobiernos posteriores han retomado el tema.

### **El Convenio 169 y la Declaración de la ONU**

La elaboración del Convenio N° 169 “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” fue fruto de años de trabajo de delegados de diversas naciones del mundo reunidos en la Asamblea de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Como se sabe, en ella están representación el Estado y los gremios que representan tanto a los empresarios como a los trabajadores. Una vez elaborados, los Convenios (lo mismo sucede con los pactos y tratados internacionales) deben ser ratificados por el Congreso Nacional, lo que hace que se conviertan en leyes peruanas. Así lo dispone la Constitución Política de 1993: “Los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman

---

<sup>78</sup> La cuestión es mucho más grave para los campesinos de la costa, en cuyo caso para ejercer dichos actos o vender sus tierras a “miembros de la comunidad no poseionarios o a terceros, (...) se requerirá el voto a favor de no menos del cincuenta por ciento de los miembros asistentes a la Asamblea instalada con el quórum correspondiente” (Art. 10º, b).

parte del derecho nacional” (Art. 55º). Son además leyes que están por encima de las demás leyes nacionales y que incluso tienen influencia sobre la propia Constitución: “Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú” (Disposición Final Cuarta).

Un tema central del Convenio es el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Dice “...la utilización del término tierras (...) deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art 13º). Es decir, el territorio es definido como una integridad que comprende tierras, bosques, lagunas, quebradas, ríos, fauna y otros elementos del hábitat. Si leemos este artículo a la luz de lo establecido en la Constitución Política del Perú (Disposición Final Cuarta antes citada), queda claro que los organismos del Estado deben tener en cuenta el concepto integral de territorio, cuando las leyes nacionales menciona el término “tierras indígenas”.

El Art. 14º del Convenio contiene una precisión fundamental para el reconocimiento del derecho territorial de los pueblos indígenas: “Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre la tierra que tradicionalmente ocupan”<sup>79</sup>. Esto significa que los pueblos indígenas ya son propietarios y que lo que debe hacer el Estado es reconocerles esa propiedad, es decir, formalizar una propiedad que ya tienen. Como lo explica claramente el abogado Pedro García<sup>80</sup>: “Se debe ‘reconocer’ el derecho de los pueblos indígenas sobre su territorio, o por decirlo de otra manera se debe ratificar un derecho preexistente. Esta es una nota clave. No existe cesión de derechos de parte del Estado sino reconocimiento de la

---

<sup>79</sup> El concepto de ocupación es precisado en el artículo 13º de este Convenio, citado en el párrafo anterior, el cual define qué es lo que debe entenderse por territorio.

<sup>80</sup> Documento de circulación interna preparado por el abogado Pedro García.

continuidad histórica del derecho. Se titula no para ser dueños sino porque son dueños”.

El principio destacado en el Convenio no es nuevo en la legislación peruana, porque está presente en las leyes de comunidades nativas de 1974 y 1978. Esta última dice: “El Estado garantiza la integridad de la propiedad territorial de las Comunidades Nativas; levantará el catastro correspondiente y les otorgará títulos de propiedad” (Art. 10º). Queda entonces claro que el Estado no entrega a los indígenas una propiedad que no tienen, sino que les reconoce aquella que ya es suya. Por esta razón la ley de comunidades nativas establece la diferencia entre *titular* tierras a las comunidades nativas, en el sentido de reconocerles la propiedad que ya tienen; y *adjudicar* tierras, es decir, entregar tierras públicas a colonos y otros particulares que recién serán dueños al recibir el título.

Lo dicho en este artículo sobre la integridad de la propiedad de las comunidades nativas debería invalidar el proceso de clasificación que, como hemos explicado, discrimina las tierras de aptitud forestal, sobre las que solo reconoce la cesión en uso. No obstante, el Estado no anuló la clasificación, sino que promulgó nuevas normas que la hicieron más complicada, al punto de convertirla de un requisito para la titulación en un obstáculo para no hacerlo. Sobre este tema regresaremos más adelante.

\*\*\*\*\*

Por su parte, la Declaración de la Organización de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada en 2007. La pretensión de que las declaraciones de la ONU son documentos no vinculantes, es decir, que no son de cumplimiento obligatorio, ha sido refutada por diversos especialistas, como es el caso de Bartolomé Clavero (2009), jurista español especializado en historia del derecho y en temas de tratados internacionales. La propia Declaración incluye varios artículos referidos exclusivamente al tema del cumplimiento que le deben dar los Estados. Incluimos dos ejemplos:

“Los órganos y organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas y otras organizaciones intergubernamentales contribuirán a la plena realización de las disposiciones de la presente Declaración mediante la movilización, entre otras cosas, de la cooperación financiera y la asistencia técnica” (Art. 41º).

La Declaración refuerza esta idea cuando afirma:

“Las Naciones Unidas, sus órganos, incluido el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, y los organismos especializados, en particular a nivel local, así como los Estados, promoverán el respeto y la plena aplicación de las disposiciones de la presente Declaración y velarán por la eficacia de la presente Declaración” (Art. 42º).

El abogado Pedro García reafirma el carácter vinculante de la Declaración y señala que negárselo es “un error jurídico deliberado”. Él cita otros artículos más de ella en los que los Estados refirman su compromiso de velar por su cumplimiento. Enfatiza que: “Nunca antes una Declaración había expresado tan claramente el carácter vinculante de los derechos reconocidos en la Declaración [y] en las sentencias y resoluciones que se vienen emitiendo desde su firma” (García y Surrallés, 2009, p. 20).

Respecto a los territorios, la Declaración señala que los pueblos indígenas tienen derecho a no ser “desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios” (Art. 10); y “a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras” (Art. 25). También afirma que los “pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido” (Art. 26); y “a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y

recursos” (Art. 29). Asimismo, establece el derecho a la restitución o indemnización en caso que estos “hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado” (Art. 28). Señala igualmente que los Estados, en coordinación con los pueblos indígenas, deberán respetar “debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma” (Art. 27). Es decir, establece que el proceso de reconocimiento de los territorios indígenas debe hacerse en coordinación con los respectivos pueblos indígenas y respetando las leyes, costumbres y sistemas de tenencia que les sean propios.

El Convenio N° 169 de la OIT y la Declaración abordan muchos temas comunes, pero esta última incluye un derecho que aquel no contempla. Se trata del derecho a la libre determinación que responde al proceso histórico de reivindicaciones de los pueblos indígenas. Está expresado de la siguiente manera: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Art. 3°). La Declaración confirma y amplía este derecho en el artículo siguiente, al establecer que: “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas” (Art. 4°). Como bien señala el abogado Pedro García<sup>81</sup>, cuando la Declaración reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación recoge el contenido de este concepto “tal y como ha sido desarrollado en los anteriores tratados y acuerdos de Naciones Unidas”. En este caso específico, los alcances de la libre determinación están desarrollados en otros dos tratados internacionales: el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de

---

<sup>81</sup> Pedro García documento de análisis de circulación interna.

Derechos Civiles y Políticos, ambos adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1966.

El primer párrafo del primer artículo de estos dos pactos señala el derecho de todos los pueblos del mundo a la libre determinación, pero además añade dos párrafos. Dicen lo siguiente:

“Artículo 1 1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

“2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio del beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

“3. Los Estados Partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas”.

Siguiendo el análisis de Pedro García, para las Naciones Unidas y los países que han firmado la Declaración la libre determinación es un derecho esencial de los pueblos y de las naciones del mundo. Es un derecho que establece las condiciones para el ejercicio del resto de los derechos humanos. En palabras del dicho autor:

“La libre determinación explica el por qué ningún pueblo o nación puede disponer de los recursos de otro sin su consentimiento; explica el por qué cada pueblo es libre respecto a los demás; explica el por qué en su territorio cada pueblo dispone libremente el modo de aprovechar sus recursos sin injerencias externas aunque en un marco de mutua cooperación; explica el por qué un pueblo define su manera propia de

governarse; explica también el por qué los pueblos deben establecer, por medio de acuerdos libres, las reglas por las que se van a regir en sus relaciones con otros pueblos y naciones” (García y Surrallés, 2009,p. 21-22).

Complementariamente, el principio de igualdad explica que todos los pueblos son de igual valor, es decir, que no hay pueblos de categoría inferior ni superior, ni pueblos sometidos a otros, sino que todos deben sujetarse a reglas de respeto y convivencia mutuamente definidas.

Existe, sin embargo, una limitación, que es que ese derecho no permite romper la unidad de los países, es decir, que los pueblos indígenas puedan reclamar independencia respecto a los países donde habitan

Para decirlo una vez más, la libre determinación significa:

- Que cada pueblo indígena determina libremente su propio destino sin injerencias externas.
- Que cada pueblo indígena determina libremente su condición política y el carácter de sus relaciones con otros pueblos y naciones.
- Que cada pueblo indígena debe poder disponer libremente de sus propias riquezas para beneficio de su desarrollo económico, cultural y social.

La Declaración contiene además otros artículos que tratan sobre el derecho de autonomía y libre determinación, aunque no lo mencionan específicamente. (Ver, por ejemplo, Arts. 5º, 18º, 20º, 34º y 35º.)

### **Los decretos del gobierno de Alan García**

En 2007, sin importarle que ese mismo año su gobierno había suscrito la Declaración de la ONU que antes hemos comentado, el presidente Alan García promulgó una serie de decretos legislativos, al amparo de facultades especiales otorgadas por el Congreso al Ejecutivo, con la finalidad (así lo declararon representante del Ejecutivo) de facilitar la puesta en marcha del



Tratado de Libre Comercio suscrito entre el Perú y los Estados Unidos. Muchos de esos decretos, que en total sumaban 104, contenían propuestas que poco tiempo antes habían sido rechazadas por gobiernos regionales, organizaciones de base y, algunos, por las propias comisiones legislativas del Congreso. Un número importante de ellos pretendía vulnerar los derechos reconocidos por la legislación nacional e internacional a las comunidades indígenas, con la finalidad de apoyar intereses de grandes empresas. Entre otras cosas, en esos decretos se anulaba el proceso de consulta para suscripción de contratos petroleros y mineros en lotes ubicados en territorios comunales; se rebajaba el quórum de la asamblea, de dos tercios al 50%, para la disolución de comunidades y la venta de sus tierras a terceros; se permitía la privatización de los suelos forestales y el cambio de uso a agrícolas en caso de proyectos que fuesen declarados “de interés nacional” (el objetivo subyacente era apoyar plantaciones para biocombustibles); se determinaba la expropiación de terrenos comunales usados para servicios públicos; se declaraba como propiedad del Estado todas las tierras eriazas no tituladas, aunque estuviesen poseídas y fuesen pretendidas por comunidades indígenas u otros pobladores locales; y se permitía que invasores con cuatro años de establecidos se apropiasen de tierras comunales, con lo cual se anulaba la garantía constitucional que otorga carácter imprescriptible a la propiedad territorial de las comunidades. Por último, todos estos decretos tenían defectos formales que los hacían inconstitucionales, por el hecho de no haber sido consultados y de legislar –algunos de ellos– sobre temas no permitidos mediante el procedimiento excepcional de delegación de funciones legislativas al Ejecutivo.

La idea detrás de esos decretos, orientados a menoscabar los derechos de las comunidades nativas y campesinas del país, había sido expresada por el presidente Alan García en tres artículos suyos escritos bajo lema general del refrán del “perro del hortelano”. Indígenas, campesinos y colonos son para él como esos perros “que no comen ni dejan comer”, en el sentido de que acaparan extensas propiedades, pero no las hacen producir. La propuesta del presidente era entonces que ellos vendiesen sus tierras a empresarios hábiles, con capital y tecnología suficiente para que las hiciesen producir, y

que los indígenas y campesinos invirtieran el dinero recibido por la venta en negocios. Este planteamiento fue objeto de masivos rechazos por parte de la mayoría de organizaciones indígenas.

En 2009, luego de más de dos meses de paros regionales, bloqueos de carreteras y manifestaciones de protesta, que culminaron en un enfrentamiento entre indígenas y policías en Bagua (Amazonas) que causó numerosas muertes en ambos bandos (episodio sangriento conocido como “el Baguazo”), el gobierno resolvió derogar los decretos cuestionados por las organizaciones indígenas. Un año antes, un movimiento similar y por el mismo motivo, aunque de menores dimensiones, había afectado especialmente la cuenca del alto Marañón, en las provincias de Condorcanqui, Alto Amazonas y Datem del Marañón.

### **Ley de consulta previa**

En agosto de 2011, el gobierno del presidente Ollanta Humala promulgó la ley de consulta (Ley N° 29785). Esta norma debió ser aprobada por el gobierno anterior, en 2010, pero el proceso se frustró cuando los presidentes de la República y del Consejo de Ministros, Alan García Pérez y Javier Velásquez Quesquén, respectivamente, la observaron con argumentos que no demostraban más que su ignorancia sobre el contenido del Convenio 169 de la OIT, vigente en el Perú desde 1995, y, en general, acerca de la situación y derechos de los pueblos indígenas en el Perú.

La ley de consulta contiene una serie de medidas que modifican el espíritu del derecho de consulta como está expresado en el Convenio 169. Mientras las organizaciones plantearon que la consulta sea previa a la celebración de contratos que otorguen derechos para explorar o explotar recursos naturales y que también los estudios de impacto ambiental fuesen sometidos a procesos de consulta antes de su aprobación; el Estado sostuvo e impuso en la ley que la consulta fuese antes del inicio de las actividades de una empresa, pero después de la firma de los contratos de exploración y explotación. Con esto, evidentemente la convirtió en una “ley de consulta posterior”.

Inicialmente el Estado se opuso a considerar a las comunidades campesinas como sujetos de la consulta, pero posteriormente ha endurecido su posición al arrogarse la potestad de calificar la identidad indígena, cuando en realidad el Convenio 169 señala, en su primer artículo, que esta será definida por la “conciencia de identidad” de los pueblos. El tema es muy grave porque voceros importantes del gobierno han llegado a negar la calidad de indígenas a personas procedentes de pueblos originarios que usan relojes y celulares o visten ropa tipo occidental. Con esta argumentación lo que se busca es decir que en el Perú ya no existen indígenas y que, por tanto, la consulta no tiene sentido. Más allá de la consulta, este argumento apunta a descalificar al mismo Convenio 169.

### **El contrabando normativo**

Mediante una serie de normas de menor jerarquía (decretos supremos y resoluciones ministeriales), el Estado ha introducido una serie de procedimientos que modifican y violan derechos de las comunidades contemplados tanto en la Constitución, como en las leyes y, por supuesto, en los convenios, actos y declaraciones internacionales. Se trata de una labor silenciosa, con características de contrabando, como para que las organizaciones indígenas no se den cuenta o crean que los cambios son insignificantes y no merecen su atención. Es un auténtico trabajo de zapa del Estado para minar los fundamentos de la legalidad que él mismo ha reconocido. Es difícil a veces precisar la fecha de inicio de estos mecanismos y lo más que podremos hacer es intentar ubicarla en un determinado régimen presidencial. Señalo a continuación algunos de esos procedimientos que considero más importantes y la manera como ellos afectan los derechos de los pueblos indígenas. Debemos decir que las organizaciones indígenas no han visto con ojos crítico este contrabando menudo, probablemente por desconocimiento o por encontrarlo poco significativo para sus derechos. Consideramos que si bien se trata de modificaciones sutilmente expresadas, ellas implican drásticos cambios en la concepción y reconocimiento de dichos derechos.

### *La “primera de dominio”*

Es una norma que apareció durante el gobierno del presidente Fujimori que desvirtúa por completo el significado de la propiedad territorial de los indígenas que, como hemos mencionado, es anterioridad al título, que solo tiene por objeto formalizarla, pero no concederla. Es el trámite de inscripción registral llamado “primera de dominio” consiste en inscribir en los Registros Públicos las tierras que se van a titular a una comunidad a nombre del Estado (“primera de dominio”) para que este luego “las ceda” a las comunidades. Esto cambia por completo el principio del derecho de los pueblos indígenas por su condición de originarios, es decir, de existir en esos territorios antes de la constitución del Estado. Con la aplicación de esta norma, el Estado les da a los indígenas una propiedad que supuestamente antes no tenían.

Pero hay más. A partir de la aplicación de esta norma, el Estado ya no les titula territorios a las comunidades sino “predios agrícolas”, con lo cual se pone toda la cuestión del derecho de la propiedad indígena en el campo del derecho civil, como el de cualquier otro propietario nacional.

### *Identidad*

En la tradición jurídica peruana, el Estado nunca ha calificado a los indígenas, como sí sucede en otros países de la región. Es decir, nunca se ha atribuido la potestad de decir quién es y quien no es indígena. Lo que estaba muy bien y coincidía con lo que señala el Convenio 169 en su Art. 1º,2: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. Sobre esta cuestión hay muchos ejemplos de obstáculos puestos por la administración pública para inscribir la personería jurídica de comunidades, uno de los cuales al menos ha llegado al Tribunal Constitucional y ha logrado una sentencia favorable para los interesados en formalizarse como comunidad nativa. Desde fines del segundo gobierno del presidente García este tema se ha agravado, lo que está directamente relacionado con la ley de consulta. En el fondo, de los que se trata es de

reducir al mínimo los posibles sujetos de consulta. El presidente Humala, por ejemplo, ha mencionado que solo son indígenas los de la selva y los que están “apartados”, calificativo que usó al no recordar el que se emplea en estos casos: aislados o en aislamiento voluntario. Lo que opera en estos gobernantes, probablemente de manera inconsciente, es un criterio evolucionista: las sociedades pasan del salvajismo a la barbarie y de esta a la civilización. Las indígenas que visten pantalones, utilizan celulares y tienen vínculos con el mercado ya no son indígenas sino “civilizados”. Si este criterio de inmovilismo histórico lo aplicáramos a nosotros mismos, podríamos llegar a concluir que ya no somos peruanos porque no andamos a caballo ni en carretas, y no vestimos levitas ni, en fin, tenemos las características que tenían nuestros antepasados en el siglo XIX.

### *Personería jurídica*

La ley de comunidades nativas vigente (DL 22175) señala: “El Estado reconoce la existencia legal y la personalidad jurídica de las Comunidades Nativas” (Art. 7º) y añade que: “El Ministerio de Agricultura y Alimentación inscribirá a las Comunidades Nativas en el Registro Nacional de Comunidades Nativas que para tal efecto llevará” (Art. 14º). Los encargados han cambiado y hoy son los gobiernos regionales quienes hacen la inscripción. En concreto, queda claro que las oficinas del Estado encargadas de tramitar la personería jurídica de las comunidades nativas no las “reconocen” sino que simplemente las “inscriben”, dado que su reconocimiento está garantizado por la propia Constitución: “Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas” (Art. 89º)<sup>82</sup>. Esta diferencia es muy significativa porque si se asume que las comunidades están reconocidas por la Constitución y la ley, ellas tienen derechos por más que no estén inscritas; y que si no lo están es por incumplimiento del Estado de su deber, algo que de ninguna manera puede servir para debilitar, olvidar ni menos transgredir sus derechos. Negarle su calidad de sujeto de derecho a las comunidades que no cuentan con personería jurídica por el hecho de no estar inscritas sería tan

---

<sup>82</sup> Subrayado nuestro.

absurdo como desconocer los derechos humanos de las personas que no cuenten con documento de identidad.

Frente a numerosos problemas que se han presentado en torno a este tema, la Defensoría del Pueblo se ha pronunciado categóricamente para decir que: “Las comunidades nativas son organizaciones cuya personalidad jurídica deriva directamente de la Constitución Política” y que, por tanto, su “inscripción en el registro oficial del sector es un acto administrativo con carácter declarativo, no constitutivo”<sup>83</sup>. No obstante, esto no ha sido suficiente para los administradores que han seguido considerando que las resoluciones administrativas son constitutivas y que, de no existir estas, las comunidades no pueden gozar de los derechos que la ley les reconoce.

#### *La clasificación de suelos, de requisito a obstáculo*

Como ya antes lo hemos mencionado, la clasificación de suelos con fines de titulación a las comunidades consiste en discriminar aquellos de aptitud agropecuaria de los de aptitud forestal, para reconocer la propiedad sobre los primeros y entregar en cesión en uso los segundos. Es un mecanismo que contradice los derechos reconocidos a los pueblos indígenas en el Convenio 169 y en la Declaración de la ONU porque, como hemos señalado, la titulación es un acto para regularizarla propiedad que las comunidades ya tienen por derecho ancestral.

Como ya hemos mencionado al inicio de este anexo, las comunidades que fueron tituladas al amparo de la primera ley de comunidades nativas (DL. N° 20653 de 1974) recibieron el reconocimiento sobre la totalidad de las tierras que reclamaban, sin discriminar entre suelos agropecuarios y forestales. Con la segunda ley (DL N° 22175 de 1978) las cosas cambiaron y se les reconoció la propiedad sobre los suelos agropecuarios y la cesión en uso sobre los forestales.

---

<sup>83</sup> “Análisis de la normatividad sobre la existencia legal y personalidad jurídica de las comunidades nativas”. Defensoría del Pueblo. Lima, 21 de agosto de 1998.

Algunas personas, por desconocimiento o mala fe, pretenden fundamentar el cambio en el procedimiento de titulación, alegando que la Constitución vigente señala que “Los recursos naturales, renovables y no renovables, son patrimonio de la Nación” (Art. 66º). Al respecto se pueden exponer varios argumentos. El primero de ellos es que dado que en el periodo en que se promulgaron las dos leyes de comunidades nativas (1974-78) no hubo cambio de la Constitución, las modificaciones a los procedimientos de titulación no pueden justificarse mediante ese alegato. Dicho de otra manera, no se necesita cambiar la Constitución para volver a titular la integridad de sus territorios a las comunidades.

Por otro lado, es una barbaridad decir que las tierras de capacidad forestal no pueden titularse a las comunidades nativas por lo que dice el mencionado artículo 66º de la Constitución. ¿Por qué? Porque las tierras de capacidad agropecuaria, que son un recurso natural renovable, sí se titulan a las comunidades y a otros actores.

Si complementamos estas consideraciones con lo señalado en el Convenio 169 (la utilización del término tierras (...) deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat) y con la capacidad interpretativa que la Constitución le da a los convenios internacionales (ver la Disposición Final Cuarta antes citadas), debemos concluir que no existe ninguna razón legal que impida titular a las comunidades la totalidad de sus territorios, lo que ciertamente no implica darles “patente de corso” para que hagan con este lo que les venga en gana, dado que la propiedad, sea comunal o individual, debe siempre ser usada teniendo en cuenta el bien común.

Aun así, durante los primeros años, la clasificación de suelos se hacía usando criterios generales, como pendiente del terreno o presencia de humedades. Sin embargo, en 2015 el Ministerio de Agricultura exigió que los gobiernos regionales realicen la clasificación de suelos mediante un análisis de muestra tomadas en el área que se va a titular a las comunidades nativas. La norma

de la Dirección General de Asuntos Ambientales del Minagri<sup>84</sup> establece que en la selva baja deben hacerse dos calicatas cada 1000 ha, de cada una de las cuales se extrae un promedio de 2 kg. Esto quiere decir que en una comunidad de 10 000 ha deben analizarse 40 kg. En 10 comunidades que se demarquen con fines de titulación, se tendrían 400 kg de tierra distribuidas en 200 muestras (una por calicata de 2k c/u). En el caso de Loreto, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) no cuenta con laboratorios especializados para este fin, por lo cual las muestras deben ser llevadas a la Universidad Nacional Agraria, en Lima. Dicha Universidad cobra S/. 3000 por cada muestra. Es decir, 200 muestras representan S/. 600 000. Se trata de un costo que ningún gobierno regional podrá cubrir. En caso de la selva alta, en vez de dos calicatas por cada 1000 has, la norma exige dos por cada 500 has con lo cual los volúmenes de tierra a transportar y los costos se duplican.

A los costos mencionados, hay que sumarles los del procesamiento de la tierra: cernido y secado a la sombra, lo que implica construir ramadas para protegerla del sol y de las lluvias; embolsado de las muestras por separado, indicando su lugar de procedencia; y embalado para ser trasladadas al laboratorio. Si el traslado tarda mucho, la tierra descompondrá y se echará a perder: no servirá ya para análisis.

Adicionalmente al costo, existe un problema de dificultad de transporte de las muestras por las distancias enormes que existen en regiones como Loreto, Ucayali y otros departamentos. Pongamos el caso de titulación de comunidades en el río Putumayo, que es el que define la frontera norte del Perú con Colombia.

Por último, la clasificación señalada es un mecanismo discriminatorio en tanto que solo se aplica para el caso de las comunidades indígenas, pero no a las

---

<sup>84</sup> RS N° 0355-2015-MINAGRI "Lineamientos para la ejecución y aprobación de estudios de levantamiento de suelos para la clasificación de tierras según su capacidad de uso mayor, con fines de saneamiento físico legal y formalización del territorio de las comunidades nativas".



empresas agroindustriales que acceden a la propiedad de grandes extensiones de tierra sin pasar por ese requisito.

En mayo de 2017, junto con dirigentes de organizaciones indígenas de la provincia de Loreto y un abogado de Instituto de Defensa Legal (IDL), presentamos una demanda de acción popular contra la norma, “por violar y desnaturalizar La Constitución Política, el Convenio 169 de la OIT y la jurisprudencia vinculante expedida por el Tribunal Constitucional y la Corte Interamericana de Derechos Humanos”, ante la Primera Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Lima. Adelantándose a una sentencia desfavorable, Minagri dejó sin efecto la norma y encargó a los gobiernos regionales solucionar el tema de la clasificación de suelos.

### *Los “paquetazos” ambientales*

Durante el gobierno del presidente Humala, se dieron cuatro conjuntos de leyes, que la ciudadanía calificó como “paquetazos”, con el objetivo declarado de reanimar la inversión privada y acelerar los ritmos de crecimiento económico que estaban experimentando un estancamiento. Fueron cuatro y se promulgaron entre 2013-15. Las medidas tendían a facilitar la aprobación de proyectos de inversión, reduciendo estándares ambientales y sociales, reconocimientos de derechos y de plazos, por ejemplo, para la declaración de la existencia de restos arqueológicos que pudieran impedir el desarrollo de una iniciativa empresarial. Vencido el plazo, ante la falta de respuesta una empresa puede alegar “silencio administrativo” y proceder a la ejecución de su proyecto.

El objetivo era abiertamente falaz. Dado que la desaceleración del crecimiento económico se produjo por la baja de precios de las materias primas exportadas por el país, principalmente minerales, ninguna medida interna puede tener influencia para que las cotizaciones externas se reactivasen. En ese contexto, las medidas parecen más bien destinadas a preparar el escenario futuro, cuando dichos precios volvieran a subir.

La presentación que ahora realizamos sobre estos “paquetazos” y sus efectos esperados ha sido tomada de los trabajos de dos abogados, ambos del Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES): Laureano del Castillo (2014) y Pedro Castillo (2014 y 2016). El análisis que exponemos a continuación pertenece a esos profesionales. Aunque varias de las normas no se refieren a las comunidades nativas y campesinas, y en consecuencia no significan un riesgo para ellas, hemos considerado importante resumir los comentarios de esos autores sobre todas ellas, para que se tenga más claro el panorama de hasta qué punto el gobierno del presidente Humala estuvo dispuesto a comprometer, además de derechos adquiridos de sectores sociales, la seguridad del medioambiente y del patrimonio arqueológico de la nación, en la búsqueda de la tan ansiada inversión privada.

El primer paquetazo normativo fue promulgado en 2013 y estuvo integrado por el D. S. 054-2013-PCM, el D. S. 060- 2013-PCM y la Ley 30025. El primero regulaba los trámites para obtener el Certificado de Inexistencia de Restos Arqueológicos, a cargo del Ministerio de Cultura, y determinaba los plazos – breves– en que esto debería hacerse; de lo contrario, los inversionistas podían apelar al silencio administrativo positivo. La norma fue cuestionada y derogada por la vía judicial. El segundo decreto dictó normas especiales para agilizar los procedimientos de aprobación de los estudios de impacto ambiental para proyectos de inversión pública y privada. Incidía también en el tema de la reducción de plazos. Finalmente, la Ley 30025 señaló que su objetivo era: “establecer medidas que faciliten el procedimiento de adquisición, expropiación y posesión de bienes inmuebles que se requieren para la ejecución de obras de infraestructura declaradas de necesidad pública, interés nacional, seguridad nacional y/o de gran envergadura, así como de las obras de infraestructura concesionadas o entregadas al sector privado a través de cualquier otra modalidad de asociación público-privada”. Esta Ley facultó al Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (Cofopri) “a tramitar el saneamiento físico-legal –incluyendo la rectificación de áreas– de predios de dominio privado del Estado o de particulares, para la adquisición por trato directo o mediante el proceso de expropiación”. (Castillo, 2016, p. 10.) Asimismo, declaró de necesidad pública ejecutar 71 obras de

infraestructura señaladas como de “interés nacional y de gran envergadura” señaladas en la misma Ley, referidas a infraestructura vial, aeroportuaria, ferroviaria, portuaria y turística, para pasos de frontera; y autorizó la expropiación de los inmuebles que fuesen necesarios para esos fines (Del Castillo, 2014, p. 10). Esta norma fue derogada también a raíz de las protestas.

El segundo “paquetazo” llegó en julio de 2014, mediante la Ley 30230. La balanza nuevamente estaba inclinada en favor de los inversionistas y ponía en riesgo los derechos a las tierras y territorios de las comunidades nativas y campesinas. Como señala Castillo (2016:11): “con esta ley se busca crear procedimientos especiales y extraordinarios para entregar derechos sobre la tierra a favor de proyectos de inversión, sin importar su uso actual o futuro”. Castillo añade: “Dicho de otro modo, se concederán derechos sobre la tierra para que dichos proyectos –y sus inversionistas– no tengan ningún tipo de problemas cuando desarrollen sus actividades” (Ibíd.:11). Casi un año y medio después de su promulgación, el Estado publicó el Reglamento de los capítulos I, II y III del título III de la Ley 30230 (D. S. 019-2015-VIVIENDA), referido a la creación de procedimientos especiales y simplificados para el saneamiento de tierras a favor de proyectos de gran inversión. En él se señala que no se afectará las tierras de comunidades nativas y campesinas (Art. 14º). No obstante, Castillo (2016, p. 11) se pregunta “¿Qué sucederá con las comunidades que no tienen un título de propiedad que reconozca su derecho?”. Si bien es claro que el título de propiedad representa solo un mecanismo para formalizar un derecho que las comunidades ya tienen, como está expresado en la ley de comunidades nativas y en el Convenio 169 de la OIT, el Estado ha demostrado en repetidas oportunidades que no está dispuesto a cumplir este precepto.

De acuerdo a Laureano del Castillo (comunicación personal, 23.8.18) “esta Ley sigue vigente y ha sido desarrollada en normas que tienen que ver con expropiación de tierras y con el Decreto Legislativo 1333, que crea una nueva institucionalidad referida el tema de tierras (APIP), dependiente de Proinversión (Ministerio de Economía y Finanzas). La norma (Ley

30230) actualmente está siendo objeto de cuestionamiento ante el Tribunal Constitucional, quien aún no se ha pronunciado sobre su constitucionalidad o no”.

El 6 de enero de 2015 se publicó el tercer “paquetazo” (D. S. 001-2015-EM, Energía y Minas), que otra vez incide en la reducción de plazos y la simplificación de “procedimientos para impulsar la inversión vinculada a proyectos mineros”. Señala Castillo: “Esta norma modifica el régimen administrativo de las comunidades, otorgándoles competencias a las juntas directivas comunales, pasando por encima del órgano supremo de la comunidad, que es –conforme lo establece la Ley 24656, Ley General de Comunidades Campesinas– la asamblea general” (Ibíd., p. 11). La cuestión es aún peor, ya que viola la autonomía que la actual Constitución le reconoce a las comunidades nativas y campesinas, en cuestiones referidas a su organización, al trabajo comunal y al uso y libre disposición de sus tierras, así como en aspectos económicos y administrativos (Art. 89º). Esta transgresión del derecho de autonomía también fue práctica cotidiana durante los gobiernos de Fujimori (DL N° 26505) y García (los decretos que originaron el “Baguazo”).

El cuarto “Paquetazo” llegó en mayo de 2015, con la aprobación de la Ley 30327 que simplifica aún más los procedimientos administrativos en favor de los inversionistas, para que sus proyectos puedan tener más facilidades para acceder a tierras, mediante servidumbres, derechos de vía y expropiaciones. Las críticas realizadas por organizaciones indígenas y ONG consiguieron que las disposiciones al respecto, contenidas en los títulos IV y V, no sean aplicables a las tierras y territorios de pueblos indígenas u originarios, ni afecten “derechos de propiedad o de posesión de las comunidades campesinas y nativas” (Ibíd., p. 13).

Como advierte Castillo (Ibíd., p. 13) “la lista de normas que van en contra de los derechos a la propiedad de las tierras no termina aquí”. Como ejemplo cita el decreto legislativo 1192, promulgado durante el segundo semestre de 2015, que “aprobó la Ley marco de adquisición y expropiación de inmuebles,

transferencia de inmuebles de propiedad del Estado, liberación de interferencias, y dictó otras medidas para la ejecución de obras de infraestructura”. La ambigua redacción de la parte en la que alude a los pueblos indígenas deja abiertas las puertas para que los mecanismos de esta norma se apliquen a las comunidades nativas y campesinas.

### *La danza de las resoluciones*

El 12 de agosto de 2016, el Ministerio de Agricultura emitió una resolución ministerial (Nº 0435-2016-Minagri), aprobando los “Lineamientos para la ejecución del Procedimiento de Reconocimiento e Inscripción Administrativa de la Personería Jurídica de Comunidades Nativas”. Sin embargo, no pasaron ni cuatro meses para que el mismo ministerio promulgara otra resolución (Nº 0589-2016) modificando parcialmente la anterior. ¿Por qué? Porque en algún momento de ese breve lapso, el Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, “como ente rector en materia de derechos de pueblos indígenas” (así reza ese documento), envió un informe “en el cual se formulan aportes para el procedimiento de reconocimiento de la comunidad nativa, que deben incorporarse a los Lineamientos aprobados”. ¿Por qué no se le pidieron esos aportes antes de aprobarse dicha resolución, siendo que el Minagri reconoce su calidad de “ente rector en materia de derechos de pueblos indígenas”? El discreto silencio que guarda la resolución sobre este asunto no oculta la estridencia de la descoordinación.

La resolución modificatoria está contenida en un extenso cuadernillo de 16 páginas publicado en el diario oficial *El Peruano* (edición de lunes 5 de diciembre de 2016), que incluye la norma, más las explicaciones y formatos que deberán aplicarse para cumplir el procedimiento. Como dato de rutina, debemos confirmar que la norma no fue consultada con los pueblos indígenas, como debe hacerse, de acuerdo a lo previsto en el Convenio 169 de la OIT (Art. 6, a), “cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”.

Sobre la resolución debemos destacar, en primer lugar, la insistencia del Estado en el concepto de “reconocimiento”, cuando este es un derecho que está determinado por la propia Constitución, en vez de “inscripción”, es decir, de regularización administrativa de dicho derecho. El tema no se limita a un simple cambio de palabras, ya que detrás de esto lo que está en juego es el desconocimiento de los derechos de aquellas comunidades que no estén “reconocidas”.

El procedimiento establecido por esa norma es complejo y no exento del empleo de vocablos imprecisos y confusos. Tiene su punto de partida en una solicitud que debe presentar la comunidad interesada, la cual, “una vez *recepcionada*” –barbarismo perteneciente al legislador–, da origen a la designación de un “equipo técnico especializado”. Este estará integrado por un especialista en ciencias sociales y un traductor. Como premio consuelo, añade la norma, “se podrá contar con la participación de un representante de la organización indígena de la jurisdicción o líderes de Comunidades Nativas”. El trabajo de campo previsto requiere realizar un informe socioeconómico y un croquis. Luego, la información debe pasar a ser analizada en el “trabajo de gabinete”, el cual debe aprobar un “informe técnico” que “deberá pronunciarse necesariamente respecto de la procedencia o improcedencia del reconocimiento e inscripción oficial de la Comunidad Nativa”.

La resolución incluye seis anexos con los pasos y formatos que deben aplicarse en el desarrollo del proceso, textualmente: 1. Esquema del Plan de Trabajo; 2: Censo poblacional; 3: Historial y actividades de la Comunidad Nativa; Guía para la elaboración del Croquis; 5: Modelo de Acta de Constitución; y 6: Modelo de informe socio-económico. En estos destacamos la inclusión confusa de ciertos conceptos. Por ejemplo, en el anexo 3 se pide indicar el “grupo etnolingüístico” (acápite I, numeral 3º) al que pertenece la comunidad, pero en el acápite III se reclaman indicaciones sobre el “pueblo indígena u originario” al que ella se adscribe. “Grupo etnolingüístico” es el concepto que se utilizó a inicio de la década de 1970 cuando el concepto de “pueblo indígena u originario” no había sido desarrollado en la teoría internacional ni en la práctica política de las organizaciones indígenas. En

resumen, el segundo ha suplantado al primer, como se desprende de la lectura de documentos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre derechos de los Pueblos Indígenas; y nacionales, como la reforma realizada a la Constitución Política vigente en 2005 y la adopción del término por la Ley N° 27811<sup>85</sup>. Ningún anexo de la resolución explica esos conceptos ni establece las diferencias que, a juicio del legislador, existen entre ellos.

Otra confusión que pone al descubierto la ignorancia sobre el tema de los legisladores es la distinción no explicada entre “lengua e idioma” (Ver anexo 6, acápite IV “Aspectos temáticos”, subtítulo 2). Si el redactor de la norma expresa este tipo de desconcierto sobre el uso de conceptos, no es difícil imaginar cuál será el que enfrente el funcionario que vaya al campo para aplicar el cuestionario. En los formatos, a veces se solicita cierta información que, dada la naturaleza y finalidad de un cuestionario (respuestas breves a preguntas precisas), no tiene sentido alguno, ya que de antemano se sabe que el resultado será una generalidad que no ayudará en nada a comprender mejor la situación del grupo humano que se pretende conocer. Este es el caso, por ejemplo, del subtítulo “Cosmovisión, prácticas y creencias ancestrales” (Ver numeral 9, del mismo anexo y acápite antes citado; y también el anexo 3, acápite XIV), un tema que solo puede ser abordado mediante una investigación seria y detallada, que se realice a lo largo de mucho tiempo.

Sería muy extenso señalar las confusiones y el absurdo de este largo procedimiento para otorgar personería jurídica a una comunidad. Como conclusión, debemos reiterar que se trata de una norma que no ha sido consultada y, a la vez, expresar nuestra extrañeza frente al silencio de las organizaciones indígenas, quienes no han demandado al Estado por este hecho. Como en el caso de la norma de 2015 sobre clasificación de tierras, ya antes comentada, queda claro que la finalidad de esta no es determinar procedimientos sino crear obstáculos para inscribir nuevas comunidades. Eso

---

<sup>85</sup> Tanto de la reforma como de la inclusión se da cuenta en el siguiente acápite de este anexo.

lo expresa bien el último acápite del anexo 6, que ha sido subtítulo como “Conclusión”: “Concluir si se reconoce o no a la comunidad nativa”.

Esto indudablemente abre un nuevo capítulo en la historia de las agresiones del Estado a los pueblos y comunidades indígenas, que de esta manera se atribuye la función de calificar quién es o no indígena.

### *La personería jurídica de pueblos indígena*

Frente a los ataques del Estado, las organizaciones indígenas han reaccionado interponiendo una serie de demandas para exigirle el cumplimiento de los derechos que los amparan<sup>86</sup>, tanto en la legislación nacional como en la de origen internacional, como el Convenio 169 de la OIT, aunque este, como hemos indicado, desde el momento que ha sido ratificado por el Perú, ha entrado a formar parte de la legislación nacional.

El 8 de abril de 2015, la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP) interpuso una Acción de Amparo contra el Gobierno Regional de Loreto (GOREL), Perúpetro S.A. y el Ministerio de Cultura por las razones que especificamos a continuación. En el caso del GOREL, para que reconozca la personalidad jurídica del pueblo originario o indígena Achuar; y a la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP) como la entidad de autogobierno y representación de dicho pueblo; para que se titule la propiedad del territorio integral del pueblo Achuar, incluyendo los recursos naturales que se encuentran en este; y para que se anulen y reviertan las concesiones, derechos, títulos habilitantes, lotizaciones u otros derechos otorgados a terceros dentro del territorio del pueblo Achuar, que deberán pasar a su

---

<sup>86</sup> El abogado Juan Carlos Ruiz Molleda, del Instituto de Defensa Legal, nos ha enviado un listado de las demandas formuladas al Estado por diversas organizaciones indígenas, con apoyo de ese instituto. Dicha relación, actualizada al 19 de marzo de 2018, incluye procesos judiciales y administrativos. Se trata de 56 procesos activos y 14 en elaboración, de los cuales, respectivamente, 17 y siete han sido presentados por organizaciones amazónicas. Las demandas son principalmente por: derrames petroleros, omisión de la consulta previa, despojo territorial, clasificación de tierras, recorte arbitrario del parque nacional Inchigkat Muja, titulación de territorios indígenas y protección de aislados.



dominio, en aplicación de lo dispuesto en la Ley de Comunidades Nativas (Art. 12° del DL N° 22175).

A Perúpetro S.A., la demanda es para que declare la nulidad de cualquier lote petrolero que haya entregado en concesión sobre el territorio del pueblo Achuar. Literalmente, la demanda señala: “Por lo menos, ello incluye el acto administrativo y/o acuerdo de directorio que cubre el lote 64<sup>87</sup> y los subsecuentes actos emitidos por Perúpetro en relación a ese lote. El pedido se extiende a cualquier [lote] superpuesto al territorio del Pueblo Achuar”. También para que declare la nulidad de cualquier concesión que haya otorgado sobre dicho territorio, nuevamente, con especial insistencia en el lote 64 o cualquier otra concesión de lotes que se le superpongan. Finalmente, para que declare la nulidad de cualquier contrato, autorización, permiso, licitación, etc., que haya otorgado sobre el territorio del pueblo Achuar.

Y al Ministerio de Cultura del Perú para que emita un dictamen favorable en torno al reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo Achuar y la titulación de su territorio integral; y para que coordine acciones que lleven a la culminación del proceso de saneamiento físico legal de su territorio, dentro del marco de lo establecido en la Constitución Política del Perú y los tratados internacionales sobre pueblos indígenas, en conformidad con lo dispuesto por la ley de Creación del Ministerio de Cultura (Art. 7°, literal I, de la ley N° 29565). Por gestión de este ministerio fueron involucrados en el proceso los ministerios del Ambiente, Agricultura y Riego, Energía y Minas, y Defensa, y también el Congreso de la República y la Presidencia del Consejo de Ministros.

El 20 de diciembre de 2017, el Segundo Juzgado Civil de la Corte Superior de Loreto emitió una resolución (N° 93) dándole la razón a la FENAP en algunas de sus demandas. Con relación al reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo Achuar señala que esta demanda ha sido ya satisfecha por el

---

<sup>87</sup> Ubicado en la parte alta de la cuenca del Pastaza.

GOREL, al suscribir la Ordenanza Regional N° 014, del 12 de abril de 2017<sup>88</sup>. Con relación al reconocimiento de la FENAP como órgano de gobierno del pueblo Achuar, ordena que adecúe su estatuto a la Constitución Política (teniendo en cuenta su considerando décimo), “a fin de hacer viable su autogobierno y representación”.

La sentencia igualmente ordena la titulación de la propiedad del territorio integral del pueblo Achuar, incluyendo los recursos naturales, y que los demandados y las demás partes involucradas en esta tarea coordinen para hacerla realidad.

Sobre la última demanda referida a la “anulación y reversión a las concesiones, derechos, títulos habilitantes, lotizaciones u otros derechos”, la sentencia indica que “carece de objeto”, citando para ello una resolución del 15 junio del 2017.

### *Ordenanzas regionales*

Durante los pasados dos años, mediante sendas ordenanzas, los gobiernos regionales de Cajamarca (N° 010-2016-GR.CAJ-CR, del 7 de octubre) y Loreto (N° 014-2017-GRL-CR, del 12 de abril de 2017), publicadas en el diario oficial El Peruano, respectivamente, el 25 de noviembre de 2016 y el 15 de diciembre de 2017, reconocieron que en sus jurisdicciones existen pueblos originarios e indígenas, que utilizan diversas denominaciones (“pueblos indígenas”, “pueblos originarios”, “comunidades campesinas”, “comunidades nativas”, “rondas campesinas”, “pueblos ancestrales” y otros). La argumentación contenida en los “considerandos” es interesante y apunta, por un lado, a afirmar la legitimidad que asiste a los gobiernos regionales para aprobar esas ordenanzas, como el derecho de las colectividades humanas antes mencionadas, a ser consideradas como pueblos indígenas u originarios.

---

<sup>88</sup> Véase el siguiente acápite *Ordenanzas regionales*. Lo importante de la sentencia es que avala la validez de la ordenanza suscrita por el GOREL e, indirectamente, también a la del Gobierno Regional de Cajamarca, sobre la misma materia.

En la argumentación, las ordenanzas señalan cómo a lo largo del tiempo se han ido modificando los nombres –de comunidades indígenas a comunidades campesinas y nativas–, y cómo, a su vez, ha aparecido el concepto de pueblo indígena como sujeto de derecho en los documentos internacionales ratificados (Convenio 169 de la OIT) o suscritos (Declaración de la ONU de los Derechos de los Pueblos Indígenas) por el Perú. Asimismo, indican cómo este nuevo sujeto ha sido incorporado tanto por la Constitución Política del Perú, a raíz de una reforma realizada en 2005<sup>89</sup>; así como por la antes citada Ley N° 27811<sup>90</sup>.

Ambas ordenanzas tienen como propósito establecer que, en los ámbitos regionales de Cajamarca y Loreto, existen pueblos indígenas u originarios, bajo diversas denominaciones, y abren las puertas para el reconocimiento de la personalidad jurídica de aquellos que, “en ejercicio de su libre determinación, quieren ser reconocidos como tales”. Reafirman el principio básico “que dicha personalidad jurídica de los pueblos indígenas o pueblos originarios, resulta ser similar a la naturaleza de ‘Ser Humano’. Es decir, como indica el Tribunal Constitucional, se es persona por el hecho de existir, siendo este reconocimiento un acto declarativo y no constitutivo” (Artículo 3° de ambas ordenanzas). Finalmente, encargan a las respectivas gerencias regionales poner en marcha los procedimientos para implementar las ordenanzas y publicarlas.

El 25 de junio de 2018, el Gobierno Regional de Loreto (GOREL) aprobó la Resolución Ejecutiva Regional N° 253-2018-GRL, declarando el reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo indígena del Pastaza y ordenando a la Gerencia Regional de Asuntos Indígenas dar cumplimiento al contenido de la ordenanza de 2017.

---

<sup>89</sup> El año 2005, se realizó una reforma del artículo 191° que introdujo la categoría de “pueblos originarios”. Este señala: “La ley establece porcentajes mínimos para hacer accesible la representación de género, comunidades nativas y pueblos originarios en los Consejos Regionales. Igual tratamiento se aplica para los Concejos Municipales”.

<sup>90</sup> “Ley que establece el régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos”. En su artículo 2° señala: “Pueblos indígenas: Son pueblos originarios que tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen una cultura propia, un espacio territorial y se autoreconocen [sic: autorreconocen] como tales”.

El Ministerio de Cultura, durante la gestión del ministro Salvador del Solar, demandó a los gobiernos regionales de Cajamarca y Loreto, señalando que ellos no tienen atribuciones para reconocer pueblos indígenas. El 26 de diciembre de 2017, con la actual gestión, ha apelado el reconocimiento de la personería jurídica de pueblo Achuar del Pastaza, así como el reconocimiento de “la titularidad de un territorio y sus recursos naturales que por mandato constitucional son propiedad del Estado”. Esto último no es cierto, ya que lo que la Constitución señala es: “Los recursos naturales, renovables y no renovables, son patrimonio de la Nación”. En este contexto, el Estado es el administrador de ese patrimonio, pero no el dueño.

El Mincultura cuestiona también la demanda de anulación de contratos petroleros que afecta el territorio del pueblo Achuar; y el pedido de este para que se titule su territorio de manera integral, ya que, afirma, se trata de “derechos que no son contemplados por el ordenamiento jurídico [...]”. Solamente las comunidades nativas y campesinas son las que pueden titularse” y que, si bien: “El pueblo Achuar está reconocido en la Base de Datos del Ministerio de Cultura, sin embargo, este reconocimiento es declarativo”. Con esto último, lo que quiere decir es que ese reconocimiento no le otorga, a su juicio, ningún derecho, planteamiento que sitúa a dicho ministerio en abierta contradicción con lo establecido en el Convenio 169 de la OIT que, como hemos señalado, es ley nacional porque así lo establece la Constitución: “Los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman parte del derecho nacional” (Art. 55º).

Mientras la disputa se resuelve, el Poder Ejecutivo, aprovechando de las facultades legislativas que le ha delegado el Congreso, ha promulgado una norma (Decreto Legislativo 1360, del 21 de julio de 2018), que precisa las “funciones exclusivas del Ministerio de Cultura”, en su condición de “ente rector en materia de pueblos indígenas u originarios”. En su segundo artículo, este decreto establece “que la identificación y reconocimiento de pueblos indígenas u originarios es desarrollada por el Viceministerio de Interculturalidad, a través de sus órganos técnicos” y que el Mincultura dará los lineamientos para que los gobiernos regionales reconozcan comunidades

campesinas y nativas. Luego, en su primera disposición complementaria, establece que: “Mediante Decreto Supremo refrendado por el Ministerio de Cultura se declara el reconocimiento de los pueblos identificados como indígenas u originarios”. En otras palabras, este decreto niega a los gobiernos regionales la potestad de realizar dicho reconocimiento.

El proceso está en marcha, pero la sentencia de la Corte Superior de Loreto antes citada, le da una ventaja a la FENAP en sus demandas territoriales.

### *Demanda contra omisión de titulación de territorios indígenas*

El 2 de mayo de 2015, tres organizaciones indígenas de Loreto plantearon una demanda de amparo contra la omisión de titulación de territorios de sus bases, debida a la imposición de servidumbres petroleras gratuitas y sin compensaciones, en el ámbito de los Lotes 192 (antes 1AB y 8X), ubicados en la zona norte de dicha región. La demanda fue presentada ante Juzgado Mixto de Nauta, de la Corte Superior de Justicia de Loreto, por la Federación de Comunidades Nativas del Corriente (Feconaco), la Federación Indígena Quechua del Pastaza (Fediquep) y la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (Acodecospat), de la cuenca del Marañón.

El punto central de las demandas es la titulación de territorios indígenas de comunidades afiliadas a esas tres organizaciones, a las cuales el Estado les niega este derecho alegando que las áreas que ellas reclaman han sido declaradas “servidumbres de ocupación” en favor de la empresa Pluspetrol Norte S.A. La declaratoria de estas servidumbres se realizó durante el segundo gobierno del presidente García, mediante dos resoluciones supremas (Nº 060 y 061-2006-EM), ambas del 25 de octubre de 2006 e idénticas en su estructura, que abarcan, la primera, cinco predios, ubicados en la provincia de Loreto y, la segunda, once predios, situados en dicha provincia y en la de Alto Amazonas. La vigencia de dichas servidumbres se fijó hasta la culminación del contrato de licencia para la exploración y explotación de hidrocarburos de la empresa en los lotes 1AB y 8X.

Ambas servidumbres fueron posteriormente blindadas mediante sendas disposiciones complementarias que modificaron la ley de la promoción de las inversiones para el crecimiento económico y el desarrollo sostenible, Ley N° 30327<sup>91</sup>. Se trata de la quinta Disposición Complementaria Modificatoria de dicha ley, que penaliza y criminaliza el reconocimiento del derecho de propiedad ancestral y comunal; y de la tercera Disposición Complementaria Transitoria de la misma ley, que criminaliza el derecho constitucional a la protesta indígena.

Las demandas están dirigidas contra distintas instituciones:

El Gobierno Regional de Loreto (GOREL) y su Dirección Sectorial Regional Agraria, para que efectúen la titulación inmediata del territorio ancestral de las comunidades de las tres organizaciones y no apliquen las resoluciones que constituyen servidumbres gratuitas de ocupación a favor de la empresa Pluspetrol Norte S.A., en los territorios de su propiedad ancestral y comunal.

También contra el GOREL y a su Dirección Sectorial Regional Agraria para que no apliquen la quinta disposición complementaria modificatoria de la ley de la Ley N° 30227, por ser un obstáculo para la titulación de territorios indígenas al impedir que la autoridad competente otorgue títulos de propiedad sobre terrenos declarados como servidumbres; y para exigirles que efectúen la titulación de las comunidades nativas demandantes en el ámbito del lotes 192 (antes 1AB, y 8X) y no apliquen el artículo 11° del DL N° 22175, Ley de las Comunidades Nativas, que determina que las tierras clasificadas como forestales sean entregadas en cesión de uso, lo que afecta sus derechos al territorio y a su autodeterminación.

Al Ministerio de Energía y Minas para que deje sin efecto las resoluciones que constituyen las servidumbres y, asimismo, para que implemente un Programa de Compensación por uso de tierras indígenas por las servidumbres aludidas.

---

<sup>91</sup> Como lo hemos indicado en las páginas anteriores, esta ley hace parte del cuarto “paquetazo”, aprobado en mayo de 2005 por el gobierno del presidente Humala.

El Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) para que implemente y asigne una partida presupuestal para un programa de compensación por uso de tierras indígenas por las servidumbres mencionadas y otras “que, de facto, vienen utilizando las empresas concesionarias en los Lotes 192 y Lote 8X; toda vez que, estos territorios son de propiedad ancestral de las comunidades nativas demandantes<sup>92</sup>”.

La empresa Pluspetrol Norte S.A. para que pague por las servidumbres petroleras a todas las comunidades nativas sobre las que se superpone el Lote 192, desde que empezó a operar en las referidas concesiones hasta la actualidad.

El Ministerio Público para que deje sin efecto la aplicación tanto la Quinta Disposición Complementaria Modificatoria como la Tercera Disposición Complementaria Transitoria de Ley N° 30327, en el primer caso, “por incorporar penalidad injustificada, y criminalizar el otorgamiento legítimo de derechos de propiedad ancestral y comunal, que debe realizar el funcionario público, imposibilitándolo a que cumpla su función de titular la propiedad de territorio a las comunidades nativas demandantes” y, en el segundo, “por la modificación penal que criminaliza el derecho constitucional de protesta indígena, afectando y atentando gravemente a las comunidades nativas demandantes, impidiéndoles su legítimo derecho a la protesta”.

El Juzgado Mixto de Nauta aún no ha dictado sentencia, pero todo indica que lo hará antes de la finalización del año 2018.

Esta demanda, al igual que la antes mencionada del pueblo Achuar para el reconocimiento de su personería jurídica y territorio integral, tienen como

---

<sup>92</sup> Esta y las otras citas textuales han sido tomadas de los documentos: “Demanda de titulación” y “Resumen final de la demanda constitucional contra la omisión de titulación”, del 25 de mayo de 2015, ambos amablemente alcanzados por la abogada Lilyan Delgadillo, del Instituto de Defensa Legal del Ambiente y el Desarrollo Sostenible (IDLADS Perú).

objetivo común eliminar el absurdo procedimiento de clasificación de tierras como requisito para titular comunidades y hacer que los territorios indígenas se titulen de manera integral. El Estado peruano, luego que entrara en vigencia el Convenio 169 de la OIT en 1995, debió haber tomado la iniciativa de derogar esta norma, por ser contradictoria al espíritu de dicho acuerdo. Ahora está a las puertas de que las organizaciones indígenas consigan este logro por la vía judicial.



## Anexo 2: Guía para las entrevistas

Temas y preguntas:

*Entrevista a David Fleck*

### **Aspectos históricos**

- ¿Por qué los indígenas que las crónicas misionales llaman “barbudos” han sido históricamente confundidos con los Matsés?
- ¿De dónde proviene el nombre “mayoruna” y cómo se explica, por un lado, su etimología, aparentemente quechua (mayo: río; y runa: hombre), y, por otro, la contradicción de calificar como “hombres de río” a los integrantes de una sociedad que no era ribereña, puesto que estaba asentada en zonas de tierra firme?
- ¿Cómo ha sido la historia de contactos del pueblo Matsés con la sociedad mayor? ¿Por qué se mantuvo aislado hasta mediados de la década de 1960?
- ¿Cómo impactó en los matsés la época del auge de las gomas silvestres?
- ¿Cómo fueron las expediciones etnocidas contra los Matsés, de 1947 y de 1964?

### **Aspectos culturales**

- ¿Cuáles son los elementos sobre los cuales los Matsés fundamentan su conciencia como pueblo?
- ¿Cuál es la importancia del parentesco y la lengua en la conciencia de pueblo entre los matsés?
- ¿Cómo los Matsés conciben su territorio?
- ¿Cuáles eran las características que definían el prestigio de los hombres en la sociedad tradicional matsés?

### **Aspectos relacionados con cambios, impactos y transformaciones**

- ¿Cómo se explica el contacto de los Matsés con el Instituto Lingüístico de Verano en la década de 1960?
- ¿Cómo los matsés conciben el cristianismo?

- ¿Cómo se ha producido desde entonces el proceso de sedentarización de las familias matsés en “comunidades”?
- ¿Cuáles han sido los problemas que ha generado la concentración demográfica en centros poblados (comunidades) en la sociedad matsés que estaba acostumbrada a vivir dispersa, en malocas alejadas entre sí?
- ¿Cuáles han sido las consecuencias de ese contacto en la salud, la alimentación, el sistema de reciprocidad de intercambio de bienes y trabajo y, en general, en el bienestar de vida?
- ¿Cuál es el impacto de los programas del Estado en la sociedad matsés, tanto de la educación, como de los programas sociales, como *Juntos* y *Qali Warma*?
- ¿Cuáles son las actividades económicas actuales del pueblo Matsés y cuáles las perspectivas de generación de nuevas fuentes, amables con el medio y la sociedad?
- ¿Cuál es la posición de los Matsés acerca de la Reserva Nacional Matsés, creada por INRENA, y cuál ha sido el papel de la ONG CEDIA en esa creación?
- ¿Cuáles son los cambios que se han producido en el sistema de gobernanza tradicional?
- ¿Cuál es la aceptación y el papel que actualmente cumplen los “jefes” de las comunidades y de la organización matsés?

Entrevista a Shapiom Noningo

### **Aspectos culturales**

- ¿Cuál era el patrón tradicional de asentamiento de la sociedad?
- ¿Cuáles son los elementos sobre los cuales los Wampis fundamentan su conciencia como pueblo?
- ¿Cuál es la importancia del parentesco y la lengua en la conciencia de pueblo entre los Wampis?
- ¿Cómo los Wampis conciben el territorio?
- ¿Cómo era la concepción y la práctica de la gobernanza antiguamente?
- ¿Cuáles eran las características que definían el prestigio de los hombres en la sociedad tradicional wampis?

### **Aspectos relacionados con cambios, impactos y transformaciones**

- ¿Cuáles son los cambios que se han dado históricamente en el patrón de asentamiento de la sociedad wampis?
- ¿De qué manera la sociedad wampis ha sido impactada por el cambio de asentamiento del medio interfluvial al ribereño y de un patrón de malocas dispersas a casas unipersonales concentradas?
- ¿Quiénes han sido los agentes que han impulsado esos cambios?
- ¿Cómo valoran los Wampis los cambios? ¿Consideran que unos cambios han sido positivos y otros negativos?

### **Aspectos relacionados con la propuesta de territorio integral**

- ¿En qué consiste la propuesta de territorio integral y la declaración de los Wampis como nación?
- ¿Cuál es la situación actual de la propuesta de reconocimiento de los Wampis como pueblo y de su territorio, como integral?
- ¿Cuáles son los problemas actuales que vislumbran para lograr el objetivo de ser reconocidos como pueblo indígena con un territorio integral?
- ¿Cuáles son los problemas en la negociación de esta propuesta con el Estado?
- ¿Cuáles son los problemas en la consolidación de acuerdos sociales entre las comunidades wampis para lograr consensos?
- ¿Cómo imaginan la sociedad wampis en el futuro, una vez que obtengan su reconocimiento como pueblo y obtengan su territorio integral?
- ¿Cómo piensan los Wampis construir una visión común en una situación de transformaciones violentas, como las impulsadas por la sociedad dominante?
- ¿Cuál es el perfil del hombre y la mujer wampis que quieren lograr?
- ¿Qué elementos de la cultura tradicional esperan recuperar?  
¿Cómo ven la conciliación entre los valores, conocimientos y tecnologías del pasado y los del presente?
- ¿Cómo repensar la escuela para que incorpore los saberes del pueblo wampis, junto con los saberes de la ciencia actual?

### **Anexo 3: Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis**

A continuación, presentaremos un extracto de los estatutos aludidos en el encabezamiento que, en su versión completa, constan de nueve títulos y 91 artículos, conteniendo el último título cuatro disposiciones transitorias. Reproducimos solo el Preámbulo (parte considerativa) y las Resoluciones, además de los “Derechos de la nación Wampis” y “Derechos de las comunidades de la nación Wampis Título II, capítulo I, artículos 12º y 13º). Hacemos hincapié en el enunciado del artículo 12º que señala que los derechos de la nación Wampis están reconocidos en diversos documentos internacionales suscritos y ratificados por el Estado peruano. No se trata, como algunas personas piensan, de extravagancias de líderes indígenas sino de compromisos asumidos por el Perú.

\*\*\*\*\*

#### **PREÁMBULO**

Los representantes de las comunidades de la nación Wampis, reunidos en Asamblea Estatutaria para definir el gobierno autónomo de su territorio de conformidad con los derechos reconocidos por la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007,

*Saludando* el reconocimiento por la Asamblea General de Naciones Unidas del derecho de los pueblos y naciones indígenas a la libre determinación, a cuyo amparo determinan libremente su condición política, en igualdad de condiciones con los demás pueblos y naciones del mundo,

*Teniendo presente* que los actuales Wampis somos los descendientes del milenarismo pueblo Wampis que siempre existió en estas mismas tierras bañadas por los Ríos Kanus (Santiago) y Kankaim (Morona) desde antes de la colonia y antes de la existencia del Estado peruano; que mantenemos el idioma, la cultura y el territorio que nos legaron nuestros antepasados y que

con nuestras vidas y todo nuestro esfuerzo hemos defendido y defenderemos con el apoyo de todos los Wampis de cada generación viviente,

*Conociendo* que la libre determinación comprende, entre otros, el derecho a la autonomía y al autogobierno de nuestra nación, de acuerdo a nuestra propia cosmovisión,

*Considerando* que la nación Wampis debe determinar por sí mismo su destino y definir su propio desarrollo cultural, social, económico y político debiendo el Estado peruano cumplir su papel de apoyar dicha determinación eliminando los obstáculos que se le opongan y tomando todas las medidas necesarias para ello, incluso medidas legislativas si es que fuera necesario,

*Reforzados* por la memoria de Wajuyat, Kuja, Juwau, Piruch, Shimpu, Tsamarain y tantos otros que lucharon por defender nuestro territorio contra los invasores españoles y los buscadores de minerales de nuestras tierras en los siglos pasados, tal y como recuerda la historia; y guiados por el recuerdo de nuestro héroe Sharian que luchó valientemente hasta lograr la paz definitiva con nuestros vecinos para poder vivir una buena vida en nuestra propia tierra,

*Fortalecidos* asimismo por los cantos anen de nuestras mujeres que cultivaron nuestras tierras bajo el consejo de Nugkui para alimentar a nuestras familias y que en los momentos más graves supieron apoyar a nuestros guerreros para enfrentar a quienes pretendieron sacarnos de nuestras tierras ancestrales, Iña nunke,

*Inspirados* por la sabiduría de Etsa, maestro guiador de la vida, de Nugkui, madre de la agricultura y conmemorando los consejos de los grandes visionarios (waimaku) Wampis, iluminados y fortalecidos por el Arutam,

En homenaje y perpetuo respeto por nuestros ancestros y por los cerros y ríos que conforman nuestra sagrada tierra

## RESOLVEMOS:

- 1º. Reconocer la existencia permanente de la nación Wampis como pueblo o nación con derecho a la libre determinación y a la igualdad con los demás pueblos y naciones del mundo;
- 2º. Reconocer como territorio tradicional el hábitat comprendido entre las cuencas del Río Kanus (Santiago) y Kankaim (Morona) y las cabeceras del Río Cenepa, que incluye tanto las tierras tituladas como otras áreas no tituladas hasta la fecha por el Estado pero de propiedad de la nación Wampis por derecho de ocupación y uso tradicional y ancestral de acuerdo con los tratados y la jurisprudencia internacional.
- 3º. Asumir los compromisos y responsabilidades que incumben a la presente generación Wampis para con las generaciones venideras, muy especialmente: gobernar su territorio en interés general, protegerlo de agresiones externas, mantener un medio ambiente sano, reclamar los derechos colectivos cuando se requiera, así como definir las estructuras de gobierno, participación y representación externa de conformidad con el derecho a la autonomía y el derecho consuetudinario de la nación Wampis.

Para implementar estas resoluciones, los concurrentes, reconociendo la importancia del presente acto que expresa de manera solemne la libre determinación de la nación Wampis y conscientes de su trascendencia para el futuro de las generaciones venideras rubrican con voluntad propia, autónoma y en uso de sus facultades el presente Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la nación Wampis.

[...]

Artículo 12º. Derechos de la nación Wampis.- Son derechos de la nación Wampis reconocidos por los acuerdos, compromisos y tratados internacionales de derechos humanos asumidos o ratificados por el Perú, los siguientes:

- a) El derecho a la libre determinación, por el que determinan libremente su condición política.

- b) El derecho a reivindicar su identidad y a pertenecer a un pueblo o nación indígena.
- c) El derecho a la autonomía y al autogobierno dentro de sus territorios.
- d) El derecho a conservar, reforzar y controlar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales.
- e) El derecho a contar con un propio idioma que sea reconocido y respetado oficialmente.
- f) El derecho a pertenecer a una comunidad, pueblo o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o pueblo de que se trate.
- g) El derecho a un territorio que garantice los derechos emanados de su ocupación tradicional.
- h) El derecho a determinar juntamente con el estado su territorio y a contar con medidas efectivas para la resolución de sus reivindicaciones territoriales.
- i) El derecho a la reparación y/o restitución por las tierras y los recursos que se le hayan confiscado, ocupado, utilizado o dañado sin su consentimiento previo, informado y libre.
- j) El derecho a autorizar o desautorizar incursiones extrañas en sus territorios.
- k) El derecho a determinar las propias prioridades de desarrollo.
- l) El derecho a la participación en los asuntos públicos y en toda iniciativa que pueda afectarles, incluyendo la participación en los beneficios de toda actividad que se desarrolle en sus territorios.
- m) El derecho a la consulta libre informada previa y, en su caso, al consentimiento en toda iniciativa estatal que pueda afectar sus derechos de manera directa.

El gobierno territorial autónomo de la nación Wampis es la organización representativa llamada a aceptar, impulsar, organizar y dirigir, en conjunto con las autoridades competentes del Estado, cualquier proceso de consulta relativo a la explotación de los recursos del subsuelo o proyectos que por su magnitud o impacto pudieran afectar al territorio integral de nuestra nación. Los gobiernos de ambas cuencas de Kanus y Kankaim recibirán una convocatoria prioritaria, de acuerdo al caso

específico. El proceso de consulta deberá realizarse tomando en consideración nuestras propias formas de toma de decisiones y las normas del presente estatuto.

- n) El derecho a una acción coordinada y sistemática del estado para la efectiva implementación de sus derechos.
- o) Derecho de conformar programas y órganos técnicos de acuerdo a las necesidades del gobierno autónomo.
- p) El derecho a conducir sus propias instituciones educativas y a administrar conjuntamente con el estado los servicios de salud,
- q) El derecho a determinar las responsabilidades de sus miembros para con su pueblo.
- r) El derecho a que el Estado adopte las medidas necesarias para facilitar que los pueblos indígenas transfronterizos mantengan contactos con otros miembros de su propio pueblo o naciones emparentados con la nación Wampis, incluyendo actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social.
- s) El derecho a que los tratados, acuerdos y arreglos entre un pueblo y el estado sean acatados incluso los tratados de carácter histórico.
- t) El derecho a acudir a instancias internacionales, como pueblo o nación, para la protección de sus derechos.
- u) El derecho a la cooperación técnica y financiera para la implantación de sus derechos colectivos y el derecho a que el Estado aporte los recursos para las iniciativas autónomas de la nación Wampis en los casos previstos por la ley y los tratados.
- v) Todos los demás derechos que emanen de los tratados internacionales de derechos humanos y los que puedan sobrevenir en el futuro como fruto de la evolución de este marco internacional.

Los derechos de la nación Wampis les corresponden también a las comunidades Wampis y a todos los hombres y mujeres de nuestra nación y todos pueden reivindicarlos por las vías que corresponda.

Artículo 13º.- Derechos de las comunidades de la nación Wampis.- Las comunidades de la nación Wampis tienen derecho a:



- a. Incorporarse al territorio integral de la nación Wampis en igualdad de derechos con el resto de las comunidades.
- b. Ejercer e implementar las autonomías reconocidas por la Constitución Política del Perú (autonomías administrativas, económicas, territoriales y laborales, jurisdiccionales y de gobierno) en todos los asuntos internos siempre que sus decisiones no sean de competencia de instancias supracomunales de acuerdo con el presente Estatuto.
- c. Con las limitaciones señaladas en el inciso anterior las comunidades expresan su autonomía de acuerdo a los siguientes derechos:
  - c.1. Derecho a establecer su propio sistema de gobierno, de participación y de administración interna.
  - c.2. Derecho a emitir normas y dispositivos de carácter obligatorio, dentro del territorio comunal, en los asuntos económicos, administrativos, de trabajo comunal y de uso de la tierra y los recursos, así como mantener vigente y en aplicación el derecho consuetudinario.
  - c.3. Derecho a resolver conflictos entre comuneros o entre estos y personas foráneas cuando se producen en el ámbito territorial de la Comunidad en aplicación del artículo 149 de la Constitución, así como hacer valer sus decisiones y mantener el orden en la Comunidad con apoyo de los cuerpos de vigilancia que establezca.
- d. Derecho a participar en las elecciones del gobierno territorial autónomo de la nación Wampis y presentar sus propios candidatos a ejercer los cargos estatutarios.
- e. Aprovechar de manera autónoma los recursos de su jurisdicción y definir el régimen interno de la distribución de tierras respetando los principios, deberes y normas generales dispuestas por el presente Estatuto y que están orientadas a proteger nuestro territorio integral en interés común de nuestros pueblos y en garantía de la subsistencia de las futuras generaciones Wampis. La autonomía comunal nunca puede estar por encima de los objetivos de nuestra nación ni perjudicar la seguridad, salubridad, tranquilidad, unidad, integridad y libertad de nuestro territorio integral.
- f. Ser beneficiarios en igualdad de condiciones con las demás comunidades y asentamientos Wampis de todo proyecto, programa o

política de inversión financiera que el gobierno territorial autónomo de la nación Wampis pueda desarrollar por sí mismo o en cooperación con entidades públicas o privadas.

- g. Recibir el apoyo necesario de parte del gobierno territorial autónomo de la nación Wampis y de sus diversas instancias y unidades técnicas para la protección e integridad de sus derechos territoriales frente a cualquier agresión externa. Este apoyo incluye la movilización, la asesoría jurídica, la gestión política y administrativa y la defensa judicial, incluida la apelación a las instancias judiciales internacionales en los casos que se consideren de importancia estratégica y considerando los medios y recursos económicos disponibles.
- h. Recibir un trato justo e imparcial del gobierno territorial autónomo de la nación Wampis a la hora de resolver conflictos con otras comunidades o en conflictos suscitados por el aprovechamiento de los recursos de las áreas de uso común.
- i. Ser adecuadamente representados ante cualquier instancia externa por el gobierno territorial de la nación Wampis en los casos señalados en el presente Estatuto y ser convocados en la forma debida a participar en cualquier ocasión que requiera la participación, opinión y/o decisión de la comunidad.
- j. Recibir información veraz y oportuna sobre las actividades que se realizan o se proyecten o de los problemas u oportunidades que surjan en el territorio integral de la nación Wampis.
- k. Controlar y fiscalizar todos los actos de las autoridades del gobierno territorial autónomo a través de los mecanismos establecidos por el presente estatuto. El principio de combatir la corrupción con todas las fuerzas exige la oportuna denuncia de cualquier acto de corrupción detectado siempre que cuente con algún tipo de indicio con mérito acusatorio, se proceda exclusivamente por la vía oficial y que no se difunda arbitrariamente antes de que se siga el correspondiente procedimiento de verificación. El chisme es una práctica a desterrar por la nación Wampis, principalmente cuando se trata de asuntos que puedan incidir en la unidad política de nuestra nación o el honor de nuestros representantes, nuestras mujeres o nuestros líderes. Tanto la

corrupción como el chisme y la acusación injustificada merecen la atención, la denuncia y la sanción de nuestra nación.

- I. Recibir parte equitativa de cualquier beneficio proveniente de las iniciativas y proyectos colectivos aprobados de acuerdo con el presente Estatuto.