



# PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA



Pedro Mayor Aparicio  
Richard Bodmer

# PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA

Pedro Mayor Aparicio

Richard E. Bodmer

Iquitos – Perú

Esta obra ha sido realizada con el apoyo de:



## **FUNDAMAZONÍA**



© Pedro Mayor Aparicio

Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana

Fotografías: Biblioteca Amazónica de Iquitos, Centro Teológico de la Amazonía, Carlos Mora, Claudia Ríos, Giuseppe Gagliardi, Cristina López Wong, Jaime Razuri, FORMABIAP, Instituto Lingüístico de Verano y Pedro Mayor Aparicio

Revisión de contenidos: Joaquín García (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía) y Manuel Cornejo (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica)

Diagramación: Alva Isern Catalao

Portada: Composición de fotos de diferentes grupos étnicos de la Amazonía peruana

Edición: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA)

Putumayo 355 – Telef.: 24-1487 / 23-3190

1ra edición, julio del 2009

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

Código de barras: 9 786120 000694

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

# **Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana**

Autores:

**Pedro Mayor Aparicio, PhD.**

Departamento de Sanidad y Anatomía Animales.  
Universidad Autónoma de Barcelona, España.  
mayorpedro@hotmail.com

**Richard E. Bodmer, PhD.**

Durrell Institute of Conservation and Ecology (DICE)  
Department of Anthropology.  
University of Kent. Canterbury, Kent, United Kingdom  
r.bodmer@kent.ac.uk

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

Gregorio Mirabal, líder indígena

## **Agradecimientos**

Este libro se hizo posible gracias al apoyo financiero de la Fundación Caja Navarra. Estamos profundamente en deuda con el trabajo realizado por el Instituto Lingüístico de Verano y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica en la Amazonía peruana durante la segunda mitad del siglo XX. Queremos agradecer al profesor Silverio Rodríguez de la Matta, docente de la Universidad Nacional de San Martín, al Dr Gino Mariño del Ministerio de Agricultura, al Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y al Dr Carlos Mora por su asesoría y la ayuda al proporcionarnos gran parte de las fuentes bibliográficas.

# ÍNDICE TEMÁTICO

Introducción

Población de la Amazonía peruana

Pobreza y desarrollo en las comunidades amazónicas

Los derechos de los indígenas en la Amazonía peruana

La educación indígena en la Amazonía peruana

La cosmovisión amazónica

Los guardianes de la selva

Clasificación de los Pueblos indígenas amazónicos

Familia Kichwa

Kichwa de Lamas

Kichwa del Napo

Kichwa del Pastaza y el Tigre

Familia Arawak Maipuren

Amuesha

Asháninka

Culina

Chamicuro

Matsiguenga

Nomatsiguenga

Piro

Familia Jíbaro

Achual

Awajun o aguaruna

Candoshi o kandozi

Huambisa - Wampis

Jíbaro

Familia Pano

Amahuaca

Capanahua – nuquencaibo

Cashibo cacataibo

Cashinahua

Mayoruna

Nahua

Sharanahua

Shipibo-conibo

Yaminahua

Familia Tupi-Guaraní

Kukama-kukamiria

Familia Kawapana – Cahuapana

Chayahuita

Jebero - Shiwilu

Familia Tikuna

Tikuna

Familia Shimaco

Urarina

Familia Peba-Yagua

Peba-yagua

Familia Bora Huitoto - Witoto

Bora

Huitoto

Ocaina

Familia Harakmbut

Amarakaeri

Familia Tacana

Ese'ejja

Familia Tukano

Orejón Mai huna

Secoya

Familia Záparo

Arabela

Iquito

Glosario

Referencias bibliográficas



## ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS

- Tabla 1. Distribución de la población indígena en función del Departamento.
- Tabla 2. Promedio de titulación anual de las comunidades nativas en el estado peruano.
- Tabla 3. Población mayor de 15 años en las comunidades indígenas, por nivel educativo alcanzado y grupo étnico.
- Tabla 4. Número de alumnos y comunidades con centros de educación en función de la lengua con la que se trabaja.
- Tabla 5. Cuadro de las comunidades colonas o campesinas e indígenas clasificadas en función de las Regiones que conforman el Estado de Perú.
- Tabla 6. Familias etno-lingüísticas y grupos étnicos en la Amazonía peruana.

- Figura 1. Distribución étnica de la población peruana.
- Figura 2. Porcentaje de asistencia a un centro de enseñanza regular por parte de la población indígena de entre 3 y 24 años.
- Figura 3. Nivel de educación alcanzado por la población de más de 15 años.
- Figura 4. Docentes de las comunidades indígenas censadas según su procedencia y el dominio de la lengua nativa.
- Figura 5. Densidad del paiche entre 1999 y 2006, en el lago Cocha Wiuri manejado de forma comunal por los *kukama-kukamiria*.
- Figura 6: Cambio porcentual de las densidades de poblaciones silvestres en el río Samiria entre 1995 y 2005 como resultado del trabajo de comunidades *kukama-kukamiria* en el manejo de la Reserva Nacional Pacaya-Samiria.
- Figura 7. Densidad poblacional en orden decreciente de las familias lingüísticas indígenas de la Amazonía peruana.
- Figura 8. Densidad poblacional en orden decreciente de todos los grupos étnicos indígenas de la Amazonía peruana.
- Figura 9. Densidad poblacional en orden decreciente de los grupos étnicos indígenas minoritarios de la Amazonía peruana.
- Figura 10. Diversidad de grupos étnicos presentes en los diferentes Departamentos.

## ÍNDICE DE IMÁGENES

- Imagen 1: Construcción del grupo étnico amahuaca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 2: Utensilios de una casa indígena (en Person, 1911)
- Imagen 3: Casa indígena en el año 1976 (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 4: Hombre nativo construyendo una canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 5: Hombre iquito preparando fariña mediante el tipiti para extraer almidón de yuca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 6: Mujer nativa tejiendo (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 7: Cazador indígena yagua-cocama preparando su majás en la comunidad de Nueva Esperanza, río Yavarí Mirim (P Mayor)
- Imagen 8: Cazadores con pucuna o cerbatana (en Marcoy, 1875)
- Imagen 9: Misión de Santa Rita con indígenas conibo (en Marcoy, 1875)
- Imagen 10: Utensilios indígenas (en Marcoy, 1875)
- Imagen 11: Asentamiento indígena (en Person, 1911)
- Imagen 12: Método de extracción de caucho (en Person, 1911)
- Imagen 13: Patronos caucheros con sus esclavos indígenas (en Person, 1911)
- Imagen 14: Área boscosa talada para preparar una chacra (P Mayor)
- Imagen 15: Crisnejas de irapay secándose (P Mayor)
- Imagen 16: Hombre kandoshi haciendo una demostración con su cerbatana (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 17: Mítica amazonas cazando una pantera (en Marcoy, 1875)
- Imagen 18: Nativo reparando su red de pesca (P Mayor)
- Imagen 19: Escuela de primaria de la comunidad de Nueva Esperanza en el río Yavarí Mirim (P Mayor)
- Imagen 20: Personas shiwilu o jebero durante el proceso de elaboración de un tambor tradicional (FORMABIAP).
- Imagen 21: Personas shiwilu o jebero elaborando canastas tradicionales (FORMABIAP).
- Imagen 22: Niña awajun aprendiendo su lengua nativa (César Ching).
- Imagen 23: Niños awajun en su Escuela Bilingüe (FORMABIAP).
- Imagen 24: Familia yagua-cocama preparando fariña de yuca (P Mayor)
- Imagen 25: Artilugio de pesca del grupo kichwa del Napo (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 26: Niños kichwa del Tigre jugando con su profesor bilingüe (César Ching).
- Imagen 27: Cazando monos con cerbatana (en Person, 1911)
- Imagen 28: Nativo serrando madera (P Mayor)
- Imagen 29: Indígena pescando con arco y flecha (en Person, 1911)
- Imagen 30: Bosque inundable en el alto Amazonas (en Person, 1911)
- Imagen 31: Indígena y su paiche (en Person, 1911)
- Imagen 32: Nativo matsiguenga después de cazar un sajino (P Mayor)
- Imagen 33: Diseños del grupo yanesha (Cotton INIT SAC).
- Imagen 34: Indígenas conibo (en Marcoy, 1875)
- Imagen 35: Familia piro rozando el bosque para hacer su chacra (P Mayor)
- Imagen 36: Indígenas kichwa (en Marcoy, 1875)
- Imagen 37: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Kichwa.
- Imagen 38: Dos hombres kichwa lamista (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 39: Mujeres lamistas (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 40: Niña lamista con vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 41: Familia kichwa del río Napo (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 42: Comunidad kichwa del Napo (Carlos Mora)
- Imagen 43: Mujer e hija kichwa del Napo en la cocina (Cristina López Wong)
- Imagen 44: Mujer kichwa del Pastaza (Claudia Ríos)
- Imagen 45: Hombre kichwas del Pastaza en una minga (Claudia Ríos)

Imagen 46: Reunión de kichwas del Pastaza en la casa comunal (César Ching).  
Imagen 47: Niña kichwa del Pastaza (Claudia Ríos)  
Imagen 48: Cushma o túnica con diseños yine (Cotton INIT SAC).  
Imagen 49: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Arahuana–Arawak.  
Imagen 50: Representante amuesha en una reunión federativa indígena (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 51: Representante amuesha (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 52: Niños asháninka en la escuela (Jaime Razuri)  
Imagen 53: A la izquierda indígena asháninka, a la derecha indígena caquinte. En ocasiones el grupo caquinte ha sido incluido dentro del grupo asháninka (Cristina López Wong)  
Imagen 54: Mujer culina en su maloca (ILV)  
Imagen 55: Hombres y mujeres culina (ILV)  
Imagen 56: Indígenas matsiguenga en una reunión comunal (Cristina López Wong)  
Imagen 57: Niños matsiguenga (Carlos Mora)  
Imagen 58: Cazador matsiguenga (P Mayor)  
Imagen 59: Hombre nomatsiguenga con vestimenta tradicional (Carlos Mora)  
Imagen 60: Hombres nomatsiguenga (Carlos Mora)  
Imagen 61: Familia piro-yine frente a su casa comunal (P Mayor)  
Imagen 62: Hombre piro–yine trabajando en su chacra (P Mayor)  
Imagen 63: Indígena jíbaro (en Marcoy, 1875)  
Imagen 64: Cabeza reducida por los jíbaro (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 65: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Jíbaro.  
Imagen 66: Hombres achual en la maloca en una conferencia indigenista (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 67: Soga de ayahuasca (Banisteriopsis caapi), planta utilizada en muchos ritos chamánicos (P Mayor)  
Imagen 68: Hombres achual (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 69: Joven awajun con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 70: Niños awajun con su vestimenta tradicional (César Ching).  
Imagen 71: Integrantes del grupo awajun en una reunión federativa indígena (CETA)  
Imagen 72: Hombre kandozi con su vestimenta tradicional (CETA)  
Imagen 73: Familia kandozi en su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 74: Familia huambisa en su casa (CETA)  
Imagen 75: Hombre jibaro con su cerbatana o pucuna (ILV)  
Imagen 76: Diseño del grupo shipibo (P. Mayor).  
Imagen 77: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Pano.  
Imagen 78: Cazador amahuaca tensando el arco (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 79: Indígena amahuaca (en Marcoy, 1875)  
Imagen 80: Hombre capanahua con su pipa (ILV)  
Imagen 81: Niño capanahua remando (ILV)  
Imagen 82: Hombre cashibo-cacataibo con su machete (ILV)  
Imagen 83: Mujer cashibo cacataibo (ILV)  
Imagen 84: Hombre cashinahua (CETA)  
Imagen 85: Mujer cashinahua trabajando en su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 86: Hombre mayoruna con sus ornamentos tradicionales. Pinturas de achote y hajito, tatuajes con espina de pijuayo (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 87: Familia mayoruna en la chacra (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 88: Indígena mayoruna (en Marcoy, 1875)  
Imagen 89: Hombre nahua con sus atuendos tradicionales (ILV)  
Imagen 90: Mujer sharanahua (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Imagen 91: Niña sharanahua pintada con achiote (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 92: Mujer shipibo-conibo trabajando con los diseños típicos de su grupo (P Mayor)  
Imagen 93: Dos hombres conibo con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 94: Mujer conibo en su canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 95: Integrante shipibo (Giuseppe Gagliardi)  
Imagen 96: Dos niñas yaminahua con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 97: Mujer yaminahua con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 98: Indígena omahua (en Marcoy, 1875)  
Imagen 99: Mapa de distribución de grupo kukama-kukamiria perteneciente a la familia Tupí-Guaraní.  
Imagen 100: Niña kukama tumbada en su hamaca (P Mayor)  
Imagen 101: Familia kukama (P Mayor)  
Imagen 102: Indígena kukama (en Marcoy, 1875)  
Imagen 103: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Cahuapana.  
Imagen 104: Representante chayahuita en federación de indígenas (CETA)  
Imagen 105: Mujer chayahuita con vestimenta tradicional (César Ching).  
Imagen 106: Hombre chayahuita tocando instrumentos tradicionales (César Ching).  
Imagen 107: Mujer shiwilu con su vestimenta tradicional (FORMABIAP).  
Imagen 108: Hombre shiwilu trabajando con chambira (FORMABIAP).  
Imagen 109: Personas shiwilu tocando instrumentos tradicionales (FORMABIAP).  
Imagen 110: Diseño tikuna.  
Imagen 111: Mapa de distribución de los Tikuna.  
Imagen 112: Representantes tikuna en federación de indígenas (CETA)  
Imagen 113: Indígena tikuna (en Marcoy, 1875)  
Imagen 114: Hombre tikuna (CETA)  
Imagen 115: Mapa de distribución de los urarina pertenecientes a la familia Shimaco.  
Imagen 116: Representante urarina en federación indígena (CETA)  
Imagen 117: Niños urarina (Carlos Mora)  
Imagen 118: Familia urarina frente a su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 119: Indígenas yagua (en Marcoy, 1875)  
Imagen 120: Mapa de distribución de los yagua pertenecientes a la familia Peba-Yagua.  
Imagen 121: Representante yagua en federación indígena (CETA)  
Imagen 122: Familia tradicional yagua frente a su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 123: Personas huitoto (Biblioteca Amazónica, Iquitos).  
Imagen 124: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Bora Huitoto.  
Imagen 125: Mujeres huitoto bailando con ropa tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 126: Integrantes bora bailando con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 127: Hombre ocaina (ILV)  
Imagen 128: Mujer ocaina con su vestimenta tradicional (ILV)  
Imagen 129: Mapa de distribución de la familia Harakmbut.  
Imagen 130: Hombre cazador amarakaeri (Biblioteca Amazónica, Iquitos)  
Imagen 131: Padre e hijo amarakaeri (P Mayor)  
Imagen 132: Mapa de distribución de los ese'ejja pertenecientes a la familia Tacana.  
Imagen 133: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Tukano: orejón (1) y secoya (2).

- Imagen 134: Anciana orejón o Mai huna (Cristina López Wong)
- Imagen 135: Indígenas orejones (en Marcoy, 1875)
- Imagen 136: Hombre orejón (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 137: Individuo secoya con ornamentos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 138: Hombres secoya con sus vestimentas tradicionales (CETA)
- Imagen 139: Familia secoya en su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)
- Imagen 140: Indígena iquito (en Marcoy, 1875)
- Imagen 141: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Záparo.
- Imagen 142: Mujer arabela cocinando en el monte (Giuseppe Gagliardi)
- Imagen 143: Indígena záparo (en Marcoy, 1875)
- Imagen 144: Cazador arabela con su presa (Giuseppe Gagliardi)
- Imagen 145: Anciana iquito de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P Mayor)
- Imagen 146: Niña iquito de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P Mayor)

# PROLOGO

## EL VUELO DEL PICAFLOR

De una parte vuela a otra. Inquieto, veloz, con ojos ardientes y movimiento imprevisible, Pedro Mayor llegó desde la antigua Cataluña de raigambre latina a este Iquitos incierto y perturbado pero mágico. Todo le impresionó: en primer lugar, la variada diversidad biológica, específicamente orientada a los mamíferos. Ya tiene publicados por lo menos dos libros dedicados a los sahinós. Pero no podía comprender por una parte el valor y, al mismo tiempo el exterminio, que sufrían estos animales en medio de las complejas fuerzas que arrolladoramente tratan de hacer que desaparezcan de un paisaje casi eterno. Por eso no pudo dejar de contemplar casi extasiado el mundo de hombres y mujeres del bosque que viven a su modo la dura realidad de cada día. Escribió, así, un libro de cuentos, entre lo real y lo maravilloso, donde ponía una nueva mirada desde la otra orilla del mar, percibiendo aspectos y detalles que para los hombres de la narrativa amazónica no habían tenido relevancia singular. Pero no solamente ha ido dejando tras de sí una serie de imágenes vivientes, tratando de salvarlas de la muerte en el abismo de un pasado sin retorno, sino que ha ampliado su mirada hasta otros confines del complejo espectro regional: su cámara fotográfica ha ido registrando imágenes de alegres niños de la chacra, que el CETA reprodujo en su calendario del año 2008. Le faltan ojos para ver, mente para comprender, manos para contribuir a la transformación de una realidad tan compleja como esplendorosa, aunque tan frágil y pobre como de nuestras sociedades. Debiera, pienso, ser como Visnú para tocar con sus muchas manos el universo o como esos niveles de realidades fantásticas que asume lo que le circunda con una pasión desenfadada, un ánimo contagioso de efervescencias sin límite.

Pedro Mayor no se ha quedado ahí. Nos sorprende ahora con el registro que va más allá de lo ocasional y fotográfico de toda la inmensa variedad de pueblos aborígenes que hoy se debaten en luchas irreconciliables con un Estado que, concebido como un Gran Leviatán, en un absurdo unitario, no cree o no acepta que haya podido haber algo diferente a sí mismo, a sus fantasías y ensueños de incorporar a la modernidad por arte y magia de sus designios tan lejanos a las aspiraciones de quienes formamos parte de estas sociedades primeras propietarias de soledades cargadas de silencios sonoros. Tal vez la dimensión que ha querido dar a este libro de gabinete vaya más allá de las posibilidades de supervivencia de estos grupos y su sueño sea superior a lo que la realidad da de sí. Pero siempre será un registro congelado en el tiempo del devenir, con las amenazas y temores que les pudieran rondar en el futuro.

Esta imagen nueva es de lo más exigente y académico en cuanto a corrección. Nada de cuanto en él se cuente, en rebrote demográfico o en trance de agonía, dejará de tener un valor, una evidencia comprobable, aunque la interpretación tenga distintas posibilidades conforme a las distintas raíces ideológicas o históricas en que cada analista se fundamente. Son fotogramas fijos de esta gran película de la Amazonía que se va como el río, un mundo que refleja las contradicciones y conflictos de la globalización en esquemas tradicionales que no logra comprender. Son imágenes que cargan las cicatrices de lo trágico acontecido hasta el día de hoy, y testimonio de lo que esta parte del mundo habrá sido en un pasado irremediable.

Nos cabe, al concluir, una o tal vez dos dudas existenciales: ¿es posible que desaparezcan los pueblos originarios, cuando están siendo arrasados, desaparecidos, exterminados, arrancados de su fondo mismo ser esencial? ¿No quedará para ese futuro posible alguna pizca del inconsciente colectivo que ahora se habrá interpretado desde

sus genes, para que en determinado momento taumatúrgico vuelva a aparecer la luminosidad de su vida oculta, la luz de su esperanza colectiva? Digo más: ¿Será posible que algún día, el apocalíptico día en que todos nos hayamos convertido en una sola efigie hierática de sal, sin posibilidad de volver, que hayamos de abandonar nuestros territorios para convertirnos en una masa informe, en un magma incoloro donde todos seamos lo mismo?

Aprovecho, como le asiste al autor de este libro, para afirmar mi convicción de que las raíces profundas de los pueblos nunca se apagarán. Que los tsunamis devoradores de pueblos enteros, con sus territorios, con su cultura, con el alma de sus tradiciones, nunca morirán. ¿Cómo serán cuando hayan desaparecido los detalles de las expresiones, de los vestidos y de las lenguas, de los tatuajes y las formas de organización? No sé. Sólo sé que serán; que serán convocados por una voz oscura y secreta que les llame de nuevo a ser, prendidos donde estén o doquiera vayan. Que hasta la misma luz del sol será distinta cuando se desarrollen renovadas estas semillas de vida que ahora laten en el corazón de la historia de la humanidad, donde seguramente tendrán la posibilidad transfigurada de un ejercicio diferente, pero abierto a una poderosa interculturalidad, en una democracia sin límites donde no haya dominadores y dominados, donde podamos los distintos compartir el pan en una misma mesa.

Gracias por este regalo que nos deja Pedro Mayor. Gracias porque se nos hace más posible que nunca entender que podrá haber una conciliación entre todas las diferencias y encontrarnos en un solo mundo donde no haya pobreza y sea posible el verdadero desarrollo humano.

Joaquín García  
CETA. Iquitos

## INTRODUCCIÓN

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

Los pueblos indígenas vivieron siempre en estrecho contacto con la naturaleza, en armonía con ella. Sus conocimientos básicos nacían en el bosque. Ésta era la extensión de su vida, su fundamento. No hay más que revisar su vida productiva y todo lo que les rodea: vivienda, artesanía, vestido, medicina. La educación se daba para el manejo correcto de los recursos del bosque. El arte, la música y la poesía se desprendían del bosque. Los instrumentos musicales reproducían los sonidos del bosque; las letras de sus canciones, el viento, la vida cotidiana y su relación con la naturaleza.

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

Hoy el panorama social de la Amazonía es muy complejo. Existen pueblos indígenas, desde en aislamiento voluntario hasta totalmente asimilados, y pueblos migrantes andinos, europeos, asiáticos, africanos, etc. De estos migrantes externos, algunos han logrado una adaptación completa de la selva; sin embargo, los migrantes más recientes permanecen totalmente desintegrados a las condiciones ambientales de la región.

Finalmente, es necesario remarcar que la política gubernamental peruana desde fin de siglo XX no ha respondido a las necesidades de la región



amazónica. El Estado ha considerado que esta vasta región llena de riquezas naturales es ilimitada, y ello ha llevado a la explotación sin control.

La división entre los diferentes grupos étnicos se basa en la diferenciación lingüística de los mismos. A través de su estudio (etnolingüística) se puede establecer lazos de parentesco entre las diferentes etnias. De tal forma, algunos grupos pueden incluirse dentro de troncos comunes llamados familias. Igualmente este estudio permite establecer los lazos de unión entre familias diferentes.

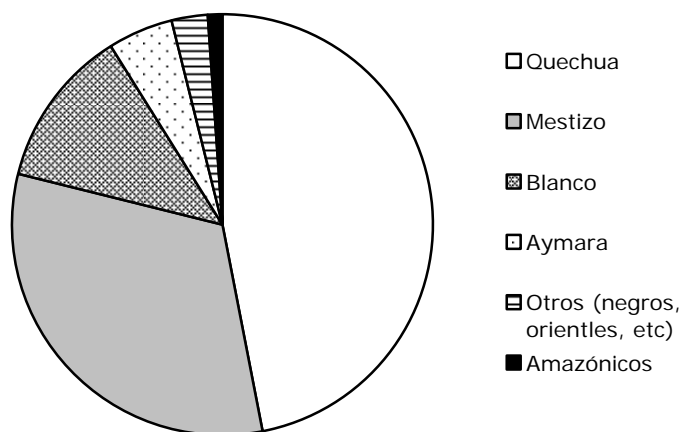
El presente libro pretende mostrar las principales características identitarias de los grupos étnicos ubicados en la Amazonía peruana. Para ello, en la primera parte del libro se dedican unos primeros capítulos que intentan explicar la realidad de estos pueblos, confrontando conceptos como desarrollo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

## POBLACIÓN DE LA AMAZONÍA PERUANA

En el año 2000, la población peruana superaba los 22,5 millones de personas, de las cuales el 30% habitaba en las zonas rurales y el resto en las zonas urbanas (70%). Este proceso de urbanización es el resultado de un proceso migratorio en busca de mejores condiciones de vida, y es agravado por el desplazamiento forzado de cientos de familia debido a la violencia política observada en las últimas décadas del siglo XX.

La Figura 1 muestra la distribución étnica de la población peruana. En esta figura se observa que la mayor parte de la población se considera quechua y mestiza (sumando el 79% del total). Por otro lado, 332.975 personas (52.2% hombres y 47.8% mujeres), aproximadamente el 1%, pertenecen a grupos étnicos de la Amazonía. A pesar de la pequeña representatividad en el estado peruano, la población indígena amazónica ha experimentado en los últimos 15 años un crecimiento anual del 2.3%.

**Figura 1. Distribución étnica de la población peruana.**



Fuente: Aroca (2000)

Por otro lado, la Amazonía peruana está habitada por aproximadamente el 11% de la población nacional. La población amazónica está formada por una

amplia proporción de campesinos, indígenas o nativos, y por los inmigrantes que por razones económicas han migrado a la selva para colonizarla.

**Tabla 1. Distribución de la población indígena en función del Departamento.**

	POBLACIÓN TOTAL	%	NÚMERO DE COMUNIDADES	%
LORETO	105.900	31,8	705	39,5
JUNIN	73.637	22,1	238	13,3
AMAZONAS	52.153	15,7	254	14,2
UCAYALI	40.407	12,1	257	14,4
SAN MARTIN	21.416	6,4	90	5,0
PASCO	16.414	4,9	113	6,3
CUSCO	15.230	4,6	68	3,8
MADRE DE DIOS	4.005	1,2	30	1,7
HUANUCO	2.594	0,8	18	1,0
CAJAMARCA	988	0,3	9	0,5
AYACUCHO	231	0,1	4	0,2
TOTAL	332.975	100,0	1786	100,0

Fuente: INEI (2009)

Tradicionalmente, la selva ha sido considerada como despoblada. La densidad población de la Amazonía peruana es de 2.17 hab/km<sup>2</sup>, mientras que el promedio de Perú es de 16 hab/km<sup>2</sup>. No obstante es importante relacionar este dato con la baja productividad de los suelos de la selva. De esta forma, podríamos considerar que existen muchas zonas de la Amazonía que se encuentran ya saturadas poblacionalmente, y que en la actualidad están sobreexplotando sus tierras, trayendo consigo terribles consecuencias al medio ambiente.

El aumento del volumen de la población, tanto en ciudades como en el campo, está resultando irreversible. Se prevé que en el futuro persistan y aumenten las migraciones urbanas e interurbanas. De esta forma, es posible que las próximas décadas muchas ciudades amazónicas aumenten considerablemente su población.

El problema de la pobreza está relacionado con el desequilibrio demográfico observado, y viene influenciada por la capacidad de lograr un desarrollo integral de la población. Podríamos considerar que la pobreza puede estar determinada por las densidades humanas, los recursos disponibles y las expectativas de la población. La mitigación de la pobreza consiste en atender las necesidades de la población actual y al mismo tiempo no poner en peligro la capacidad de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades. Por eso, además de buscar soluciones a los problemas salud,

educación y alimentación, es necesario realizar una buena gestión de los recursos naturales, principalmente buscando la coherencia con la región y la sostenibilidad del recurso. En este contexto es necesario destacar que las modalidades irracionales de producción (fundamentadas en el beneficio rápido) contribuyen al uso no sostenido del recurso, a la degradación de medio, refuerzan desigualdades sociales e incrementan los índices de pobreza. En el próximo capítulo seguiremos hablando del concepto de pobreza.

## **POBREZA Y DESARROLLO EN LAS COMUNIDADES AMAZÓNICAS**

En Perú, la mejora de los principales índices económicos en la última década ha estado acompañada por una mejora del ingreso medio del conjunto de los núcleos urbanos, con aumentos entre 1.0% y 6.5% por año (CEPAL, 2002). De esta forma, a finales de siglo XX los centros urbanos se han constituido como el motor que ha propiciado el crecimiento económico global de Perú. Sin embargo, en los últimos 25 años, la profunda desigualdad distributiva ha impedido una mayor disminución de la pobreza absoluta y de la exclusión dentro del país. Esta desigualdad económica y social es persistente y se origina en las características de la organización económica, social y política cuyas simientes fueron colocadas durante el período de conquista. Se mantiene a lo largo de los siglos, por la fuerza política de las élites y la resistencia de instituciones y normas sociales, económicas y políticas que, de hecho, en lugar de reducirla, la reproducen (Lustig, 2007). En Perú, esta desigualdad está asociada a factores raciales y étnicos que tienen sus raíces históricas en el tratamiento que se dio a ciertos grupos a lo largo de los siglos. Los índices de pobreza son menores entre la población mestiza predominantemente blanca que entre los mestizos indígenas. Estas diferencias por etnicidad reflejan en gran parte la existencia de brechas en el acceso al trabajo, a la educación y a los servicios básicos (Saavedra y Arias, 2007). Se puede concluir que los indígenas sufren profundos procesos de exclusión social y discriminación en mayor medida que otros grupos o categorías de la población. Se trata de un fenómeno complejo con claras raíces históricas y culturales (Székely, 2006).

La pobreza tiende a reproducir la exclusión social por medio de una cadena de eslabones, que suelen desencadenarse, especialmente en los sectores urbanos, con un trabajo precario y bajos ingresos recaudados, y que conlleva un escaso capital educativo en el hogar, maternidad adolescente y desnutrición durante el embarazo, recién nacidos con bajo peso, lactancia materna insuficiente, falta de estimulación temprana, daños biológicos irreversibles en etapas tempranas del desarrollo, episodios de desnutrición global que se hace crónica debido a la escasez de recursos del hogar y al bajo nivel de instrucción de las madres, falta de preparación para la escuela, bajo rendimiento y repetición en los primeros años de la enseñanza, deserción escolar, para finalmente reiniciar el ciclo con la inserción precaria en el mercado laboral, recaudación de bajos ingresos económicos y el aumento de desprotección social. Todos estos elementos,

no sólo en Perú sino también en el continente de América Latina, participan en la reproducción del ciclo de pobreza y la exclusión de la generación siguiente.

Perú se encuentra dividido en 3 grandes regiones: costa, Andes y Amazonas. Las condiciones que caracterizan estas regiones son tan dispares que la información global del estado no puede extrapolarse a las regiones marginales: andina y amazónica. Podríamos decir que los conceptos básicos son entendidos de forma dispar en función de la zona, siempre condicionados por la cosmovisión de la población.

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

Si aplicamos el concepto de nivel de vida a un pueblo indígena, éste sería extremadamente bajo porque generalmente no tiene electricidad, médicos, escuelas, agua potable y bienes propios de los países desarrollados. Sin embargo, al aplicar el concepto de calidad de vida, este pueblo es libre, tiene su propia identidad, es creativo, tiene tiempo libre con una vida participativa plena, el individuo goza de intimidad y privacidad, y está protegido en su entorno vital y social. En este caso concreto el medio ambiente juega un papel muy importante, que debe ser mantenido de tal forma que asegure una calidad de vida para los pobladores nativos.

En las últimas décadas, un gran número de proyectos de desarrollo bien de ámbito estatal o de organizaciones no gubernamentales han tenido como objetivo la redirección de las actividades de las comunidades amazónicas en un intento de integrarlas dentro de la normalidad considerada por las sociedades urbanas. Estos programas de desarrollo se han basado en la imitación del desarrollo occidental en la región amazónica. Sin embargo, estos programas no han logrado mantener ni mejorar el nivel ni la calidad de vida de sus pobladores. Al contrario, este desarrollo ha provocado el agravamiento de los problemas sociales y la pérdida de los recursos naturales.

La pobreza de gran parte de la población amazónica no siempre está causada por la falta de gestión de los recursos, sino también por los patrones de colonialismo interno y los nuevos sistemas de producción. Estos modelos de desarrollo no adecuados han provocado la desestabilización de los pueblos indígenas al privarlos de su seguridad territorial y de sus recursos, y han aumentado los índices de pobreza al fomentar actividades productivas no rentables (FAO, 1990).

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

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



Imagen 1: Construcción del grupo étnico *amahuaca* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Esta visión negativa, despreciativa de la tecnocracia urbana frente al poblador rural amazónico, podría tener un valor puramente anecdótico, sino fuera porque esta visión refuerza e incentiva la implementación de programas de desarrollo de concepción occidental en la región.

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

obtenido, pueda sostener su existencia mediante los bienes de consumo que satisfacen sus necesidades (Gasché, 2001).

Al contrario, la sociedad amazónica se caracteriza por tener otro tipo de actividades humanas entendidas como trabajo. Estas sociedades basan su trabajo en actividades de subsistencia como la caza, la pesca, la tala de árboles, la agricultura de pequeña escala, la recolección de frutas y plantas, y, ocasionalmente la artesanía. Este trabajo, por supuesto, no es un trabajo formal, no está regularizado y no suele estar retribuido con el pago de un salario, sino que tiene como recibo la obtención de un producto necesario para vivir. Desde un punto de vista occidental podría considerarse que estas actividades extractivas no son laborales. En cuanto a las condiciones laborales, fuera de las normativas internacionales y nacionales laborales, los trabajadores amazónicos en las comunidades son autónomos, pluri-activos y pluri-capaces, precisan de motricidad, independencia, sociabilidad, y, finalmente, precinden de las jerarquías. Todos ellos son conceptos que identifican claramente a los pueblos amazónicos y que deberían ser descritos con mayor amplitud. No obstante, debido a la escasez del espacio en este capítulo únicamente podremos remitirles a la bibliografía referencial principal que son los trabajos del antropólogo Gasché (2001) y del Padre Jaime Regan (1993).



Imagen 2: Utensilios de una casa indígena (en Person, 1911)

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



motricidad, pluriactividad y demás caracteres. Todo ello suele ser desencadenante de problemas entre empleado y empleador, y suele acabar con la ruptura de la relación laboral, y en la concepción de que el comunero es vago o perezoso. En la práctica totalidad de estos casos, el trabajo ofrecido por parte del empleador es informal y, en muchas ocasiones, impagado.

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

- a) no se identifican las necesidades reales;
- b) no existe una buena comunicación;
- c) no existe interacción entre las partes, de tal forma que se establece una jerarquía donde los pueblos indígenas son el último eslabón;
- d) a los pueblos indígenas no se les permite escoger; y/o
- e) no se admite que pueden existir otras formas de vida diferente a la del mundo capitalista o neo-liberal.

Por otro lado, es necesario destacar otra situación relativamente común y de crucial importancia: el acercamiento del comunero a los centros urbanos debido a nuevas expectativas que pretende satisfacer. Podríamos afirmar que estos movimientos migratorios internos son comunes en todo el continente latinoamericano cuando el mundo rural se acerca al urbano. Generalmente, estas personas emigrantes no han recibido una educación preparada para los centros urbanos. No suelen ser considerados preparados por no tener profesión y suelen ser marginados por cuestiones étnicas, permitiendo cerrar el ciclo de pobreza abierto anteriormente. Existen teorías que miden la calidad de la pobreza en función no de lo que "se tiene", sino de lo que "se espera" (lo cual se denomina 'expectativa'). Ciertamente es un tema apasionante que requiere ser re-evaluado con tranquilidad, no sólo para ser aplicado en la región amazónica, sino también en América Latina.



Imagen 3: Casa indígena en el año 1976 (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

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

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



Imagen 4: Hombre nativo construyendo una canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Consecuentemente, el desarrollo en relación a las sociedades amazónicas debería basarse en: (1) desarrollo y establecimiento de una clara identidad regional en equilibrio con otras identidades de la región, del país y del mundo. Para ello es importante entender la identidad no sólo como el modo en que se percibe la propia sociedad, sino también en cómo esta sociedad es percibida por los demás; (2) protección de la diversidad cultural; (3) tendencia a la satisfacción plena de las necesidades fundamentales de la persona y de los colectivos humanos; y (4) aspirar a que la comunidad nacional e internacional reconozca y respete a las poblaciones amazónicas y que, en consecuencia, las mismas comunidades amazónicas asuman la propiedad intelectual que les corresponde en el registro de sus conocimientos sobre la biodiversidad amazónica acumulados a lo largo de milenios.

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



Imagen 5: Hombre *iquito* preparando fariña mediante el tipiti para extraer almidón de yuca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Éste es el marco conceptual en el que se enclava este libro. La finalidad del libro consiste en divulgar algunos de los conocimientos que se tienen sobre los pueblos indígenas. Para aprender a respetar, antes es necesario saber qué debe ser valorado y respetado.

## **LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA PERUANA**

En la Amazonía peruana habitan aproximadamente 300.000 indígenas pertenecientes a 59 grupos étnicos y 14 familias lingüísticas. No obstante, esta clasificación varía en función de la bibliografía estudiada.

En los últimos 40 años, los pueblos indígenas se han ido organizando para lograr la legalización de sus territorios. En la actualidad existen unas 50 federaciones étnicas o interétnicas agrupadas en organizaciones regionales afiliadas a nivel nacional. Un 5% de la población indígena aún permanece en estado de aislamiento voluntario.

### **¿Quiénes son los pueblos indígenas?**

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

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

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

- (1) ocupación de tierras ancestrales, o por lo menos una parte de ellas;
- (2) ascendencia común con los habitantes originales de estas tierras;
- (3) cultura general, o manifestaciones específicas;
- (4) lengua;
- (5) residencia en ciertas partes del país, o en ciertas regiones del mundo;
- (6) otros factores relevantes.



Imagen 6: Mujer nativa tejiendo (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

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

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

- a. Considerar indígenas sólo a los pueblos amazónicos de contacto relativamente reciente con las sociedades criollas;
- b. Considerar pueblos indígenas a los pueblos andinos y amazónicos que conservan sus lenguas maternas;

- c. Considerar pueblos indígenas a todo grupo que conserva herencias culturales prehispánicas o de otros orígenes (africano o asiático) que desarrollen sus modos de vida en un territorio determinado.

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

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



Imagen 7: Cazador indígena *yagua-cocama* preparando su majás en la comunidad de Nueva Esperanza, río Yavarí Mirim (P Mayor)

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

Las poblaciones indígenas amazónicas se caracterizan por una mayor diversidad de lenguas y situaciones de mayor o menor contacto con la sociedad occidental. Existen muchos pueblos indígenas de la Amazonía que han estado en situación de aislamiento relativo hasta hace pocas décadas por encontrarse en zonas de difícil acceso. Otros pueblos, con la expansión comercial de inicios de siglo XX y sobre todo el *boom* cauchero, acabaron en situación de aislamiento relativo o incluso fueron exterminados o tuvieron que aculturarse para sobrevivir. De estos pueblos hoy en día muchas de sus lenguas o bien se han perdido o están en proceso de pérdida.

El grupo poblacional de ascendencia indígena cuya lengua materna es el castellano es sin duda el más numeroso en la Amazonía peruana aunque para muchos investigadores su calificación como 'indígena' sea dudosa, bien por la falta de auto-reconocimiento, o bien porque sus integrantes provienen de ascendentes indígenas muy diversos, que incluyen migraciones provenientes de la sierra y un mestizaje con las poblaciones de origen europeo que se fueron instalando en la Amazonía.

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

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

Además de los indígenas señalados, no hay que olvidar que existen numerosos pueblos denominados como comunidades campesinas (llamados indígenas hasta 1969) y que aun teniendo el castellano como lengua materna mantienen una fuerte identidad con sus costumbres e incluso, en su particular forma de hablar el castellano. En la Amazonía, según estimaciones de Chirif (1991) la población rural ribereña amazónica de Loreto e Ucayali de raíces indígenas era en 1981 de 210,017 personas; en la actualidad supera las 300,000 personas.

### **Breve historia de los grupos indígenas de la Amazonía peruana**

Es necesario resaltar que los grupos étnicos amazónicos no han estado históricamente tan aislados como se suele pensar. Si bien existieron algunos grupos que optaron por un aislamiento voluntario, el espacio amazónico estuvo relacionado con otras culturas adyacentes. De esta



forma, existen diferencias en cada etapa histórica y en cada una de las regiones selváticas.

### Teorías de poblamiento de Sudamérica

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

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

De esta forma, los homínidos encontrados en Norteamérica y los de Sudamérica son completamente diferentes, siendo los primeros de ascendencia mongol y esquimal; y los segundos similares a los aborígenes de las islas del sudeste asiático, Australia y Melanesia. Consecuentemente, es más probable que los primeros habitantes del continente sudamericano hubieran llegado por barco cruzando el Océano Pacífico hace por lo menos 15.000 años (teoría de Paul Rivet, Méndez Correa y Walter Neves). Allí habrían vivido millares de años aislados, hasta desaparecer o mezclarse con otros contingentes migratorios provenientes de noreste de Asia, que cruzaron por el Estrecho de Bering.

Uno de los grandes hallazgos arqueológicos realizados en el Perú, fue el de la cueva de Pikimachay (Ayacucho) y la cueva Guitarrero del Callejón de Huaylas de una ocupación humana de 12,500 años, allí se encontró alimentos como papa y frejol. Por todo ello y otros hallazgos similares, muchos investigadores han calculado que los primeros cazadores y recolectores arribaron al territorio del Perú hace más de 20,000 años, y que luego migraron a los diversos territorios de América.

### Período pre-colombino

Estos primeros pobladores provenientes del Océano Pacífico, después de llegar al continente sudamericano, habrían superado la barrera andina para ocupar la región amazónica. En base a restos arqueológicos encontrados en los sitios andinos de Chavín de Huántar y Cotos, se estima que la aparición de los primeros habitantes de la región amazónica se remonta a 12.500

años atrás. De esta forma, mucho después, antes de la conquista española (e incluso antes de la formación del Imperio Inca) se observan intercambios entre poblaciones de los Andes y de la Amazonía.

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

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

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

- La domesticación de la papa, olluco, oca, quinua, tarwi entre otras plantas andinas fue uno de los grandes logros de los habitantes andinos peruanos, ello permitió florecer y desarrollar las diversas culturas y civilizaciones preincas e Inca. Igualmente, estas culturas domesticaron animales como la llama, el guanaco, la alpaca, el cuy, el pato, la vizcacha, etc. utilizados como medio de transporte y como alimento. Estas especies no viven en la costa ni en la selva, su hábitat habitual es la sierra, especialmente en las laderas de los cerros. En cambio muchos productos de la selva, tales como las variadas y diversas frutas tropicales que podrían ser alimentos importantes para los habitantes de los Andes son productos perecibles, que no se pueden almacenar y ésta es una de las poderosas razones por las cuales las antiguas civilizaciones no buscaron desarrollarse de forma estable en la agreste y difícil selva amazónica.
- Por otro lado, las enfermedades infecciosas y tropicales han existido desde hace miles de años. Los Incas llegaron a conquistar muchas zonas de la selva amazónica; pero no permanecieron en dichas zonas probablemente porque sabían de las numerosas enfermedades

peligrosas que abundaban, como arbovirosis, malaria, dengue, fiebre amarilla u otras a las que evitaron exponerse.

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

En esta época pre-colombina el principal sustento económico de estos primeros pobladores era la caza y la pesca, aunque la recolección de plantas era parte fundamental de la dieta. Eran nómadas y su ocupación fundamental era la supervivencia diaria. Una de las características básicas de aquella economía era la cooperación entre todos los miembros del grupo que compartían los recursos, como seguro de vida del grupo en épocas de escasez.



Imagen 8: Cazadores con pucuna o cerbatana (en Marcoy, 1875)

Aquellos habitantes amazónicos demostraron un nivel de desarrollo en ingeniería, planificación, cooperación y arquitectura para crear en medio de la tupida selva una buena red de infraestructura. No obstante, la sociedad pre-colombina no llamó la atención de los expertos porque no construyó grandes ciudades o pirámides como los mayas, aztecas u otras sociedades pre-colombinas en Sudamérica. La población del Amazonas construía pueblos y pequeñas aldeas que enlazaban con carreteras muy bien diseñadas, algunas de ellas de más de cincuenta metros de ancho, que iban en línea recta desde un punto hasta otro. Los habitantes del Amazonas no construían con piedra, como los mayas, sino que fabricaban herramientas y

otros instrumentos con madera y hueso. Este tipo de materiales se deterioran rápidamente en la jungla tropical, lo que no sucede con los elementos de piedra. Además, transportaban enormes cantidades de tierra para construir carreteras y plazas. Hay suficientes indicios para afirmar que construyeron puentes sobre grandes ríos. Estos pobladores también modificaron su hábitat forestal, plantando y manteniendo huertos y campos agrícolas.

Estas sociedades no estaban organizadas en grandes ciudades. Adoptaron un patrón de pequeños asentamientos, que llegaron a tener hasta 5.000 habitantes. Es posible que las enfermedades que trajeron los europeos, como la viruela, acabaran con la mayoría de la población en el Amazonas. Así, cuando los científicos comenzaron a estudiar a los indígenas amazónicos, la población estaba muy dispersa y mermada. Por ello, algunos investigadores supusieron que así era antes de la llegada de Colón.

### Período de conquista europea

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

- 1) La exploración en busca del mito de "El Dorado" (1532-1560), donde cualquiera podía apoderarse del territorio que descubriera, y
- 2) El período de Conquista (1560-1600), etapa más planificada, caracterizada por la llegada de burócratas y funcionarios españoles a la selva. En esta época se fundarían diversos asentamientos coloniales.

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

Los jesuitas destacaron en lo referente a misiones de evangelización. Fundaron centros poblados (llamados *reducciones*) en la región nororiental de la selva peruana, en los ríos Ucayali y Marañón, en los que desarrollaron la actividad agrícola y establecieron el comercio como un nuevo sistema de intercambio económico. Llegaron a fundar más de 80 reducciones en 130 años. Después del período de decadencia de los jesuitas, éstos fueron substituidos por los franciscanos. Este proceso de evangelización no tuvo el resultado deseado por la Corona Española. No obstante, en esa época se

consolidó el primer gran proceso de aculturación de las poblaciones nativas de la Amazonía.

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

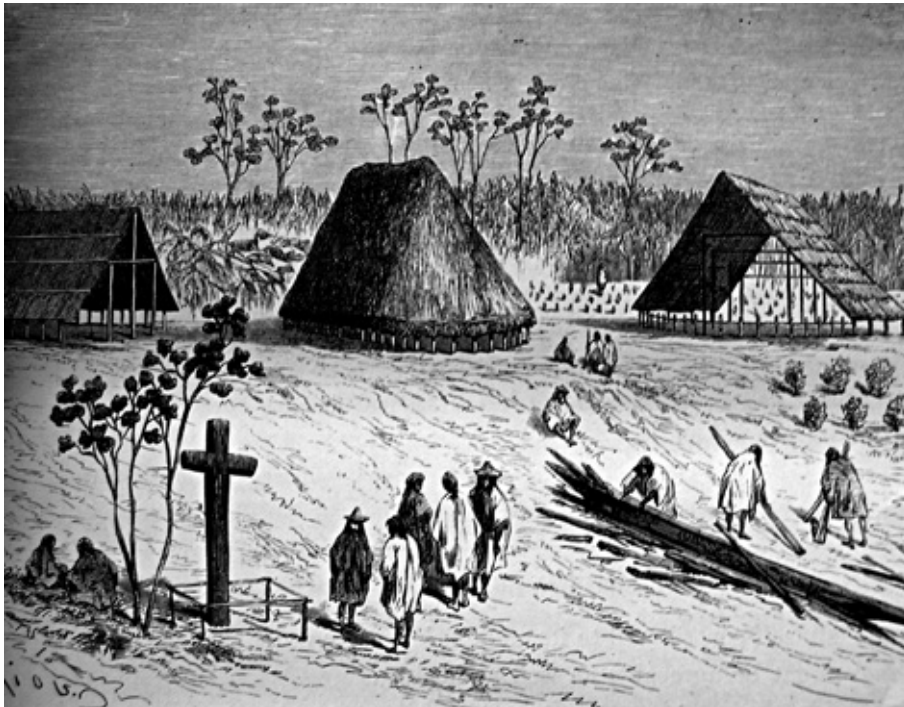


Imagen 9: Misión de Santa Rita con indígenas *conibo* (en Marcoy, 1875)

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

Río abajo, Orellana y sus hombres pasaron por una aldea *panagua* que se extendía casi diez kilómetros a lo largo del río. En otros pueblos había fortificaciones con palizadas de troncos y construcciones en madera que se semejaban a templos con altares tallados en forma de jaguares. Debajo de la desembocadura del río Negro, la expedición se encontró con los belicosos *tupinambá* quienes infatigablemente atacaron a los hombres de Orellana

con flotillas de canoas de guerra. Una de esas flotillas contaba con más de 200 canoas, cada una con 20-30 hombres. Carvajal describe también empalizadas alrededor de los pueblos *tupinambá* adornadas con hileras de calaveras de enemigos muertos. Estos detalles de las crónicas de Carvajal nos dan una idea de las culturas que Orellana y sus hombres encontraron a lo largo del río Amazonas.

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



Imagen 10: Utensilios indígenas (en Marcocoy, 1875)

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

En 1691, el padre Samuel Fritz emprende un largo viaje de cinco mil kilómetros desde la misión de Pará hacia Lima para pedir una audiencia al

virrey e informarle sobre la peligrosa situación en la frontera española-portuguesa. Fritz llegó con la firme intención de hacer saber sobre los 'apetitos territoriales' que tenían los portugueses en la región amazónica, pero sus advertencias no fueron escuchadas. De esta forma, el padre Samuel Fritz se convierte en el primer *defensor de la Amazonía Peruana*.

Decide volver a su misión después de su vano intento de comunicarles las intenciones portuguesas. En su camino midió con mucho esmero el curso del río Marañón y queriendo dar más exactitud a su trabajo buscó la fuente de este río. En mayo del 1693 alcanzó la orilla del lago Lauricocha y lo señaló como inicio del río Marañón y del Amazonas, quedando este dato en los mapas y manuales geográficos hasta el 1943.

Al regreso a su misión, Fritz tuvo que sufrir muchos ataques de los portugueses, pero también los ataques y rebeliones de muchos indígenas como los *caumarios*, etnia posiblemente cercana a los *omagua*.

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



Imagen 11: Asentamiento indígena (en Person, 1911)

La compleja organización política y religiosa de estos poblados amazónicos se apoyaba en una economía basada en el cultivo intensivo de maíz y yuca, en la caza y pesca, y avanzados métodos de preparación y almacenamiento de los diferentes productos. Las artesanías estaban muy bien desarrolladas y se mantuvo un organizado comercio de cerámicas decoradas, telas y armas. Parece, además, que existieron centros de mercado en distintos puntos de la cuenca del río Amazonas.

## Independencia del Perú

Durante el período 1821-1880, con la lucha por la Independencia se produce una notable disminución de la actividad misional, razón por la cual la población nativa de las reducciones se dispersa. Poco después, se reiniciaron los movimientos migratorios promovidos por el nuevo Estado peruano. Para la República de Perú la ocupación de la Amazonía seguía significando una expansión demográfica y económica desde la sierra hacia la selva. En 1832, el gobierno proporciona los primeros incentivos a quienes querían colonizar la selva. Los diferentes grupos que llegaban a la Amazonía se aprovecharon de los grupos indígenas para lograr sus objetivos económicos, llegando incluso a esclavizar, reducir y exterminar a los nativos.

## Período del "boom" del caucho

En el período comprendido entre 1880-1920, en la selva baja se acentuó la actividad extractiva forestal. El "boom" de la explotación del caucho, entre 1870-1920, inaugura la era de las actividades extractivo-mercantilistas, que luego será continuada por la madera, oro, pieles de animales y petróleo.



Imagen 12: Método de extracción de caucho (en Person, 1911)

La explotación descontrolada del caucho sometió a las comunidades indígenas a situaciones de extrema opresión, lo cual ocasionó también el deterioro de los recursos naturales de la región. En 1885 empieza el auge del caucho (su explotación se estaba realizando desde años atrás),



produciendo una exportación que aumentaba año tras año hasta alcanzar las 3.029 toneladas métricas en 1907. Esta riqueza no volvería a repetirse. El movimiento económico y comercial del caucho tuvo unas dimensiones enormes e impulsó el desarrollo de ciudades como Iquitos, Tarapoto, Moyabamba y Lamas. Este efímero periodo de grandeza y de superfluas fortunas acabó tal y como empezó, con la vida, abuso y sacrificio de muchos indígenas. Todos ellos fueron reclutados a la fuerza y amenazados de ser torturados y mutilados si no entregaban una cierta cantidad de látex cada mes. Muchos indígenas fueron sacados de sus tierras por los caucheros y obligados a trabajar en sus producciones. En esta época del caucho muchos indígenas tuvieron que abandonar su comunidad y tuvieron que convivir con otras etnias que inicialmente eran rivales. Sólo en la cuenca del Putumayo murieron cuarenta mil indígenas de los cincuenta mil que vivían allí. La población indígena del Putumayo, especialmente *huitoto* y *ocaina*, fueron duramente golpeados por los abusos de grandes empresas caucheras.

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

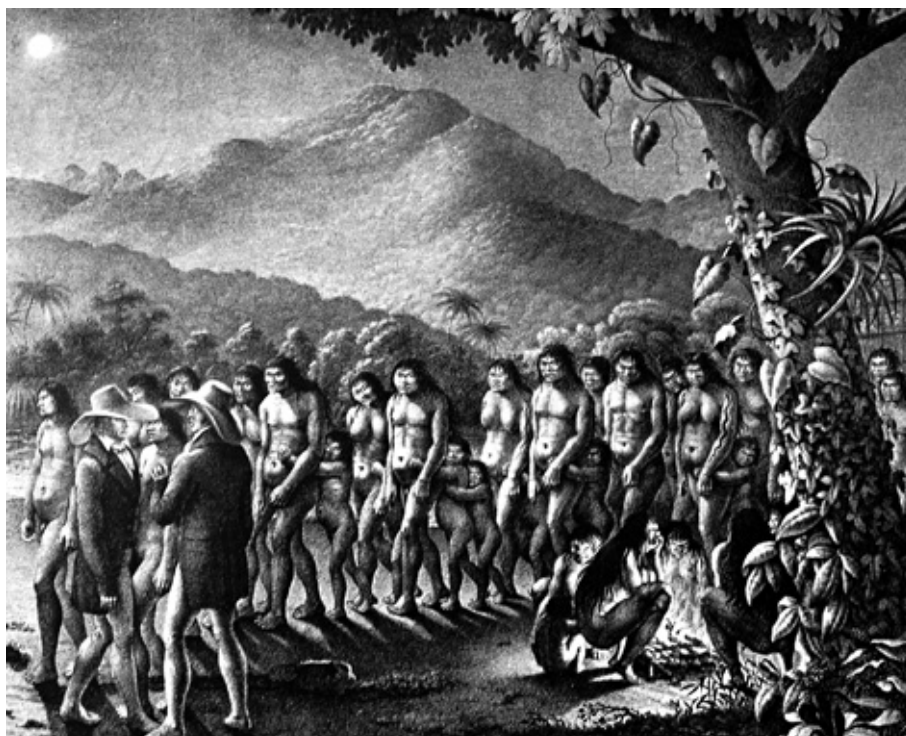


Imagen 13: Patrones caucheros con sus esclavos indígenas (en Person, 1911)

## Siglo XX

Entre 1920 y 1960, las economías selváticas comenzaron a dinamizarse y proliferaron nuevos frentes económicos. Esto fue posible gracias a la construcción de carreteras de penetración, a las nuevas políticas estatales

propiciadoras de la ocupación de la Amazonía y al surgimiento de algunos frentes productivos agropecuarios y extractivos de tipo minero. Esta campaña se basó en los supuestos erróneos de que la Amazonía es fuente inagotable de recursos, de que su tierra es extremadamente fértil y que la Amazonía está despoblada; y fue implementado a través de la movilización de grandes contingentes humanos a la región y entregando los recursos al capital nacional y transnacional (Trapnell, 1982).

En los últimos 60 años, el Estado Peruano ha considerado la integración amazónica como parte de la estrategia de modernización y de desarrollo del país. En 1960-1970 la producción agrícola de la Amazonía peruana se volcó hacia el mercado nacional, abriéndose nuevos frentes productivos como el arroz. Las actividades extractivas de tipo forestal continuaron teniendo mucha importancia en la selva baja, mientras que en la selva alta continuó el cultivo del café y de los cítricos. Es en este periodo cuando se empiezan a sentir los impactos negativos de las actividades extractivas en el medio ambiente. El Estado se plantea una distribución más equitativa de la población sobre el territorio, razón por la cual la selva era propicia por su disponibilidad de tierras. Entonces se plantea con mayor claridad el proyecto de integración de la región amazónica al Estado.

La extracción petrolera constituye otra causa fundamental de deterioro creciente de la Amazonía peruana. Entre 1960 y 1970, comenzó la explotación de yacimientos petroleros en territorios indígenas. Los campamentos petroleros se instalaban en tierras indígenas, desplazándoles e ignorando sus derechos sobre sus tierras. Ello generó graves impactos sobre sus medios de subsistencia, ya que implicó el desmonte de amplias áreas de selva y la contaminación química de los numerosos ríos que la atraviesan.

Entre 1970 y 1980 ocurre la Reforma Agraria (iniciada en 1969 por el gobierno militar de Velasco Alvarado), en la que el rol del Estado estuvo orientado a aumentar su intervención directa tanto a nivel económico como civil. Por primera vez se reconoce la existencia legal y personería jurídica de las comunidades nativas, y se establece el reconocimiento, demarcación y titulación de la propiedad de las tierras agrícolas, así como el otorgamiento de contratos de concesión de uso forestal, entre otros aspectos (Calderón, 2000).

A partir de 1980, la violencia subversiva y el narcotráfico tomaron a la Amazonía como zona de acción, lo cual estancó el proceso de incorporación política y económica iniciado en 1940 con la construcción de carreteras de penetración. Aparece una serie de frentes productores de coca, volviéndose dicho cultivo una suerte de "boom" económico. Es preciso subrayar que la población indígena ha sido especialmente afectada por la violencia desatada por el terrorismo y el narcotráfico. Así, poblaciones enteras fueron esclavizadas y amenazadas por los terroristas.

Hoy en día, los indígenas de la Amazonía igualmente ven amenazada su supervivencia por las concesiones forestales y la invasión de sus territorios. Se encuentran bajo asedio de madereros ilegales y "legales", igualmente destructivos; y se dedican a la explotación de la madera a gran escala de

los últimos árboles de caoba y cedro, dos especies de gran valor. Según datos del INRENA, el 90% de madera extraída de la Amazonía es ilegal y muchas veces la tala de estas especies maderables ha vulnerado los derechos humanos de las poblaciones indígenas. La mafia forestal peruana ha penetrado cada vez más en la selva en busca de especies cotizadas. La mayoría de estas áreas forman parte de los territorios que por tradición han pertenecido a los pueblos indígenas, incluso a comunidades en total aislamiento voluntario. En la Región de Ucayali los madereros ilegales han abierto caminos hasta lo más profundo de la Reserva Murunahua amenazando los territorios de indígenas en aislamiento voluntario.



Imagen 14: Área boscosa talada para preparar una chacra (P Mayor)

Esta destrucción del bosque amazónico causa, además de la destrucción de los recursos naturales de los pueblos indígenas, la inundación, la erosión de la tierra y la reducción o extinción de especies de flora y fauna. La tala sin control ha abierto conflictos entre los pueblos indígenas (titulados y sin títulos) y los taladores ilegales invaden sus territorios sin permiso para cortar la madera. En mayo del 2005 dos taladores fueron muertos cuando estaban cortando madera en el curso de río Piedra en la Región de Madre de Dios. Estas muertes provocaron graves enfrentamientos. Los líderes indígenas no saben cuántos de los suyos fueron víctimas de las balas de los taladores durante este contencioso. Se teme que estas organizaciones de taladores ilegales estén masacrando comunidades indígenas, atrocidades que aún no son conocidas en el mundo exterior.

En este breve recorrido de la historia de la cuenca amazónica podemos entender mejor la situación de las culturas indígenas que lograron sobrevivir al encuentro destructivo con la civilización del hombre 'blanco'. En 1993 se modificó la situación legal de las comunidades indígenas a través del documento "Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible" (Dandler *et al.*, 1998). Este documento tiene carácter vinculante; es decir, implica la adecuación de sus principios a la legislación nacional. Los puntos centrales del mencionado convenio son los siguientes:

- Reconocer el carácter perdurable y permanente de los pueblos indígenas,

- Reconocer el derecho a decidir sus propias prioridades en su proceso de desarrollo,
- Permitir la participación efectiva de los pueblos indígenas en el proceso de toma de decisiones,
- Consultar a los pueblos indígenas sobre temas que les puedan afectar,
- Obligar a hacer consultas a los pueblos indígenas en temas extractivos, y
- Asegurar y proteger el medio ambiente y las tierras que tradicionalmente ocupan los pueblos indígenas.

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



Imagen 15: Crisnejas de irapay secándose (P Mayor)

La Amazonía peruana sigue siendo una inmensa variedad de hábitats que alberga una enorme diversidad de pueblos indígenas. A pesar de la riqueza y dimensión que representa contar con este conjunto humano, y es escasa la comprensión que se tiene de estos pueblos. Reconocer su existencia como ciudadanos merecedores de derechos no sólo concierne a las esferas políticas, sino que nos concierne a todos.

### **Situación actual de los grupos indígenas de la Amazonía peruana**

Los grupos indígenas han sufrido, y aún siguen sufriendo el impacto de la colonización, de la construcción de carreteras, de los grandes y pequeños extractores de recursos naturales y de los culturizadores que piensan que para ser reconocidos como ciudadanos deben adoptar los modelos de la cultura occidental. Sin embargo, en los últimos años el problema indígena ha evolucionado considerablemente. Podríamos resumir la situación actual del pueblo indígena en los siguientes puntos:

- El Perú, como país multiétnico, tiene su riqueza en la pluriculturalidad que se expresa en los pueblos indígenas de la Amazonía
- Los pueblos indígenas tienen conciencia de identidad del 'ser indígena' en la Amazonía
- Los indígenas tienen el reto y el derecho de ser ciudadanos de pleno derecho del país
- Los derechos de los ciudadanos indígenas de la Amazonía no están suficientemente protegidos por la legislación nacional
- Suele considerarse que las condiciones materiales de vida de los pueblos indígenas son de extrema pobreza en la Amazonía, amenazando su seguridad humana en sus aspectos más básicos.
- Existe un gran desconocimiento acerca de los pueblos indígenas de la Amazonía, generando una imagen negativa del indígena en la opinión pública nacional
- Los pueblos indígenas de la Amazonía sufren discriminación racial y de lengua
- Los pueblos indígenas no participan en el diseño ni ejecución de los programas de desarrollo de la Amazonía
- El indígena protege la tierra y los recursos naturales mejor que otros sectores sociales
- La educación para los niños y adolescentes indígenas no valora el aspecto bilingüe intercultural
- La concepción de derechos humanos y el valor de la justicia está presente en el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas de la Amazonía
- El derecho consuetudinario es eficaz para la resolución de conflictos entre los pueblos indígenas de la Amazonía, y
- Existen conflictos de competencia entre las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas, y las autoridades políticas y locales nombradas por el Estado.

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

### Generalidades

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



Imagen 16: Hombre *kandoshi* haciendo una demostración con su cerbatana (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Vivienda

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

### Comunicación y Asistencialismo

- El 49,9% no tiene servicios de comunicación (teléfono, radiofonía)
- El 71,3% de las comunidades sólo presenta comunicación vial por río
- El 40,9% de las comunidades se encuentra a más de 24 horas de la capital distrital
- El 77,0% de las comunidades obtiene beneficios del programa del Vaso de Leche
- El 50,4% de las comunidades obtiene beneficios del programa de Vacunas
- El 38,0% de las comunidades obtiene beneficios del programa del Desayuno alimento escolar
- El 37,5% de las comunidades obtiene beneficios del programa de Textos y útiles escolares
- El 36,3% de las comunidades obtiene beneficios del programa de Planificación familiar
- El 33,9% de las comunidades obtiene beneficios del programa de Control de enfermedades diarreicas
- El 15,1% de las comunidades obtiene beneficios del programa de Alfabetización
- El 4,3% de las comunidades NO obtiene beneficios de ningún programa del Estado

### Educación Formal

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

### Sanidad

- El 48,7% sólo forma parte del Seguro Integral de Salud
- El 40,9% de las comunidades indígenas tiene establecimiento de salud
- El 45,4% el centro de salud es un botiquín y en el 42,3% un puesto de salud
- El 79,0 del personal de salud es indígena
- La principal atención sanitaria en los centros de salud son enfermedades parasitarias (35,75%), seguido de vómitos y diarreas (19,4%)

- El 71,3% de los indígenas acuden al personal sanitario cuando tienen problemas de salud, el 33,0% acude al curandero, y el 36,6 se cura por sí mismo
- Las principales causas de muerte diagnosticadas son: vómitos/diarreas (17,7%), neumonía (13,4%) y malaria (9,4%)
- El 69,5% de las comunidades utiliza plantas medicinales y medicina convencional; el 15,9% sólo utiliza la medicina convencional
- En cuanto al uso de plantas medicinales: el 20,0% utiliza uña de gato, el 18,9% sangre de grado, el 16,1% malva y el 14,0% piri-piri.

#### Actividades Productivas

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

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

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

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

#### **Concepto de Propiedad para los indígenas y para el Estado**



Es importante destacar que el significado de propiedad tiende a variar en función del tipo de sociedad en la que nos encontremos. Las sociedades indígenas no han desarrollado formas de posesión de parcelas individuales y familiares, sino más bien el derecho al usufructo de áreas (en ocasiones, existe el concepto de cesión de bienes por parte de la naturaleza donde su tenencia dependerá de su buen uso; además, esta área debe ser compartida con los otros seres que la habitan):

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

Juaneco, Dirigente Asháninka, Perú

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

Segunda Consulta Ecuménica:  
Los Pueblos Indígenas de América, Conclusiones 1.1

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

Para los indígenas el territorio es el embrión que dio origen a la existencia de pueblos con culturas e identidad propia. Si no tienen territorio, se consideran pueblos indígenas sin vida y por tanto, sentenciados a ser exterminados. Esta definición contrasta con el concepto occidental. Para la sociedad occidental, la tierra es de uno cuando cuenta con título de propiedad inscrita en los Registros Públicos. Para los indígenas el dueño es la 'madre de la tierra'. Para el mercado, la tierra adquiere importancia monetaria y es negociable. Para los indígenas adquiere importancia espiritual y es sagrada. En la Cosmovisión amazónica no cabe el término tierra, sino Territorio, en un concepto amplio de la integralidad como un bien colectivo en interdependencia con la naturaleza. Las montañas y las cataratas donde meditaron sus ancestros son heredados como lugares

sagrados y gozan de respeto como fuentes de realización visionaria y fortalecimiento espiritual.

El territorio, como expresión primera de la soberanía, se ha constituido como uno de los temas de reivindicación más importantes de los pueblos indígenas. En las últimas décadas algunos Estados de la cuenca amazónica han dado pasos legales para reconocer la propiedad de las tierras de las comunidades ancestrales. Pero han aparecido grandes problemas con las concesiones mineras, forestales y madereras. El ordenamiento jurídico de los Estados, basado en patrones occidentales donde la propiedad de la tierra se concibe como individual, produce conflictos porque las oficinas públicas desconocen los derechos tradicionales de uso y otorgan la propiedad a personas ubicadas fuera de la zona para implantar sistemas agropecuarios, mineros, forestales y turísticos.

Esta nueva propiedad de la tierra conlleva nuevos planteamientos: compra y venta de la tierra, especulación y deterioro de los recursos naturales, la mayor parte de las ocasiones en beneficio de los intereses económicos. De esta forma, se ha puesto en evidencia que este reconocimiento no trae el ejercicio real de estos derechos. Es posible que las causas últimas sean la falta de voluntad y sobre todo, esta lucha de derechos se contrapone a los modelos de desarrollo occidentales impuestos por el Estado y por las corporaciones privadas.

Por otro lado, cuando se habla de fronteras rápidamente se piensa en frontera política, geográfica, étnica o lingüística. Pero muy pocas veces se piensa en la manera cómo una sociedad percibe sus propias fronteras, del sentido que le da a esa noción. Tan lejos como se remonta la memoria colectiva, antes de que nazca la tierra de 'las gentes' las fronteras no existían, y la tierra de los ancestros se extendía al infinito. Todo el mundo podía ir libremente por todas partes. De forma general, los pueblos indígenas únicamente establecieron una única frontera, la máxima frontera, la que marca el límite de lo desconocido, del más allá, de la muerte. En el interior de este vasto espacio no existían otras divisiones y todo era un continuo. Sin embargo, a cada tribu le corresponde un territorio. Las comunidades locales suelen percibirse como cazadoras y se definen con la relación con la caza. Cada comunidad dispone de varios territorios de caza reconocidos. Estos territorios suelen estar ubicados en las fuentes de los ríos y no se superponen jamás. Este respeto al territorio de caza ajeno pone en relieve la disciplina de cada grupo. En la práctica es raro que surjan disputas en relación a esto, lo que deja suponer que los casos de trasgresión son poco numerosos. En resumen, podríamos considerar que para las comunidades amazónicas nativas las nociones de frontera, territorio, espacio, revelan un sentimiento de identidad, de pertenencia, y un sentimiento religioso; más que una simple realidad objetiva (Chaumeil, 1983).

### **Lucha del indígena amazónico por el territorio**

Los pueblos indígenas del mundo han luchado constantemente por sus reivindicaciones territoriales. Ellos apoyan sus derechos a la tierra ancestral fundamentalmente en la vida que estas comunidades han desarrollado en

ellas desde tiempos inmemoriales: allí cazan, pescan y recolectan frutos de los árboles. El título indígena es una institución jurídica que ampara los derechos ancestrales de los pueblos indígenas a la tierra, territorios y recursos (Caballo, 2005).



Imagen 17: Mítica amazonas cazando una pantera (en Marcoy, 1875)

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

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

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

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

### **Antecedentes del proceso de Titulación de Tierras**

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

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

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

A excepción de una Disposición en la Constitución de 1828 referida a los fondos de las comunidades, y con la particularidad conocida de los Decretos Bolivarianos relativos a los intentos de liberalización y privatización de las

tierras de comunidad, el siglo XIX transcurre sin que en las definiciones básicas de Nación y Estado se tome en cuenta la existencia del mosaico cultural en que consistía el Perú. Todo ello a pesar de que más del 60% de la población del territorio peruano era indígena. Incluso, sin considerar la existencia de la organización comunal como un elemento de relevancia positiva o negativa en la conformación económica del país. Más bien, de acuerdo al espíritu de las medidas bolivarianas dentro de una concepción liberal de la economía, las organizaciones comunales o corporativas eran concebidas como obstáculo al desarrollo del país.

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

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

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

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

Ésta es la razón por la que, desde 1920, de un total de 4.792 comunidades peruanas reconocidas, aproximadamente el 50% de las comunidades fueron reconocidas entre 1964 y 1991. Además, los auges de reconocimiento de comunidades coinciden con las épocas de mayor movilización campesina y de presión por la tierra (1965-67, 1975-78, 1984-90). A juzgar por el anterior indicador, el período 1920-1964 no significó un impulso para el desarrollo de las comunidades como instituciones reconocidas por la sociedad y el Estado nacional. La tónica central de tales dispositivos reside en la apreciación inicial de una situación que considera en minusvalía al indígena y, como consecuencia, surge el propósito de integrar a dicha población.

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

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

### **El proceso de Titulación de Tierras hoy en día**

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

En la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley 20653 en 1974; derogada por el Decreto Ley 22175 en mayo de 1978) y en su Reglamento se establecen las normas y procedimientos para la inscripción, demarcación y titulación de comunidades nativas. Para que la comunidad obtenga su personería jurídica debe ser inscrita por la Dirección Regional Agraria (DRA) en el Registro Nacional de Comunidades Nativas y en los Registros Públicos. Para este fin la DRA realiza un censo y un estudio socioeconómico de la comunidad. El Proyecto Especial de Titulación de Tierras (PETT), que es el brazo técnico del Ministerio de Agricultura para la titulación de tierras, tiene la responsabilidad de hacer la demarcación de la comunidad nativa y de

levantar el plano perimétrico. El antiguo Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) era el encargado de hacer la clasificación de suelos. A partir de esta clasificación se establecerá el área que será titulada (suelos de aptitud agropecuaria) y el área que será cedida en uso (suelos de aptitud forestal). La DRA es la que otorga el título al final de este procedimiento.

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

En 1977, en la Amazonía peruana había 1.495 comunidades indígenas censadas, de las cuales 930 poseían el *status* jurídico de 'comunidades nativas' y eran legalmente tituladas. El área total de estas comunidades tituladas era de 7.390.000 has.

La nueva Constitución promulgada el 29 de diciembre de 1993 mantiene muchos de los derechos que anteriormente fueron reconocidos en la Constitución de 1979, e incluye nuevos derechos que benefician a los pueblos indígenas. No obstante, esta nueva Constitución recorta drásticamente el derecho a la tierra, ya que disuelve el régimen de protección sobre las tierras comunales, porque ya no se habla de la inembargabilidad e inalienabilidad de éstas, y porque, aunque siguen siendo imprescriptibles, pueden ser catalogadas como abandonadas legalmente.

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

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

En el censo de 1993 (INEI, 1993), en la globalidad de Perú se censaron 8.793.295 indígenas, el 97,8% de los cuales eran andinos (90,9% kichwas y 6,9% aymaras) y el 2,1% amazónicos. Desde 1821, cuando nació la republicana independiente de Perú, se habían realizado 10 censos nacionales, pero en 1993, por primera vez se recogió información específica sobre el componente étnico y multicultural de la población. En el año 2007 se realizó el II Censo de Comunidades Indígenas en la región (INEI, 2009).

Según esas cifras, en Perú los indígenas constituían entonces la tercera parte del estado. En el censo de 1993 se identificaron 1.450 comunidades indígenas de la Amazonía pertenecientes a 65 grupos étnicos, que sumaban 299.218 habitantes. Sin embargo, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) sostiene que hoy en día existen por lo menos 2.120 comunidades. De estas comunidades y después de 23 años después de la Ley de Tierras, sólo el 80% (1.038 comunidades) había obtenido el título de propiedad.

**Tabla 2. Promedio de titulación anual de las comunidades nativas en el estado peruano.**

AÑO DE TITULACIÓN	Nº DE COMUNIDADES	PROMEDIO TITULACIÓN ANUAL
1975	126	126
1976-1980	202	40,4
1981-1985	175	35
1986-1990	230	46
1991-1993	305	101,7
TOTAL ESTIMADO	1308	69,8

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

Entre el año 2000 y 2004 se han titulado 55 comunidades nativas en la Región de Loreto y una comunidad nativa en la Selva Central, sumando un total de 56 comunidades tituladas en 5 años. Como se puede observar, el



proceso de titulación de comunidades nativas es un proceso sumamente lento.

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

El Estado peruano no da prioridad política ni presupuestal a este proceso. Mientras tanto avanza la expansión de las actividades agropecuarias, forestales, petroleras y mineras en áreas donde no se ha terminado de titular los territorios de los pueblos indígenas. Parte importante de las titulaciones de comunidades nativas se realiza gracias al apoyo de las organizaciones indígenas, ONGs y la cooperación internacional. Sin embargo, los títulos no se obtienen con la celeridad que se requiere pues el proceso de titulación es muy lento, complicado y burocrático. Una comunidad nativa, desde que es reconocida hasta que se titula, debe enfrentarse a un tedioso trámite administrativo con más de 27 pasos y de más de 2 años de duración. Además, después de analizar la forma cómo fueron tituladas, se han encontrado serias insuficiencias en la determinación de la extensión del área demarcada para las comunidades. Esta situación debería cambiar para poder lograr el respeto a los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas y contribuir al ordenamiento territorial, resolución de conflictos y desarrollo sostenible de la Amazonía.



Imagen 18: Nativo reparando su red de pesca (P Mayor)

Por otro lado, en los últimos años la ocupación de la Amazonía se ha intensificado y los territorios indígenas se encuentran altamente amenazados por pequeños y grandes agricultores, concesiones forestales, petroleras y mineras. Uno de los principales problemas es que el estado no maneja un catastro de comunidades nativas y las decisiones de otorgar títulos y/o concesiones a terceros muchas veces se toman en los centros de poder, sea en Lima o en capitales muy alejadas de las regiones, sin hacer

las constataciones en el campo que se requieren y sin una previa aproximación a la realidad que allí subyace.

En este sentido, también parece evidente que este proceso intenta titular para las comunidades las extensiones de tierra más pequeñas posibles. Las razones de esta actitud son evidentes: hay que dar cumplimiento a la ley de manera neutral y formal, comprometiendo la menor cantidad de tierras posibles, a fin de reservar éstas para los colonos y para las grandes compañías forestales y agropecuarias. La lógica de esta actitud es propia de una sociedad organizada para incrementar el poder económico y político de quienes desde ya lo tienen y para impedir el acceso a la riqueza y al poder de aquellos sectores sociales funcionales al sistema, ya que pueden seguir trabajando como mano de obra barata (Chirif, 1980).

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

## **LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN LA AMAZONÍA PERUANA**

La alfabetización de los pueblos indígenas ha estado tradicionalmente vinculada a la relación con el mundo externo y la desvalorización de lo propio. De esta forma, la educación se ha convertido en una herramienta para desvincular a las personas indígenas del proceso de reproducción de su cultura y conocimiento, y ponerlos en contacto con un sistema exógeno que privilegia lo escrito sobre lo oral.

En la región amazónica las primeras experiencias de alfabetización se vincularon a los objetivos que se plantearon las iglesias, como un componente de 'cristianizar'. Para los pueblos indígenas, la colonización europea fue el punto de partida de un proceso histórico de desmantelamiento de sus sociedades. La conquista europea tuvo como eje central la ocupación de los territorios y la imposición cultural, utilizando el idioma del conquistador y la religión cristiana. En todo este proceso la educación ha sido un instrumento vital.

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

### **Cultura y conocimiento**

Antes de entrar a realizar una valoración del proceso educativo dirigido a los pueblos indígenas es fundamental determinar los conceptos de cultura y conocimiento, ya que al fin y al cabo, la educación es un proceso de transmisión generacional de la cultura y del conocimiento.

La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO define Cultura como *"conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social"*

*y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.*

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

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

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

### **El paradigma de la educación**

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

Por el contrario, en los procesos culturales indígenas no existe un sistema predeterminado de transmisión de los conocimientos y de los valores, sino que la educación tradicional (que podríamos denominar igualmente educación informal) de niños y niñas se produce a través de la participación en los procesos culturales. De esta forma, observamos un proceso

profundamente fraccionado; mientras que la educación familiar y comunitaria permitirá la conversión en miembro de la sociedad, la educación escolar se convertirá en la adquisición de conocimientos específicos, generalmente poco útiles en el contexto directo indígena.

### Objetivos de la educación

La finalidad de la educación está encaminada a:

- Desarrollar la personalidad, aptitudes, y capacidad mental y física,
- Inculcar el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales,
- Inculcar el respeto de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país en que sea originario y de las civilizaciones distintas a la suya,
- Preparación para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de género y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiones y personas de origen indígena, e
- Inculcar el respeto del medio ambiente natural.

A pesar de que todas las personas, independientemente de su condición racial, tiene derecho a recibir una educación adecuada; las Naciones Unidas para los pueblos indígenas informa que existen una serie de conflictos que obstaculizan este objetivo:

- La dispersión o el aislamiento geográfico de numerosas pequeñas comunidades indígenas rurales o nómadas, dificulta el acceso a los servicios educativos.
- Es frecuente el ausentismo entre los maestros, y los materiales didácticos necesarios no llegan con regularidad; por otro lado, resulta especialmente complicado contar con tecnologías modernas.
- Los presupuestos públicos destinados a la educación indígena son generalmente inferiores a los de otros sectores de la población.
- Los maestros de educación indígena tienden a recibir menor remuneración y su nivel de preparación también se encuentra por debajo de la media.
- La pobreza y la deficiente nutrición de los niños indígenas constituyen factores que limitan su asistencia a la escuela.
- La necesidad de educar a las niñas no suele ser valorada porque muchas familias no consideran ventajoso invertir económicamente en la educación de la mujer.
- Además de las desventajas relativas al acceso y la discriminación, la calidad de la educación es otro aspecto fundamental que determina y afecta el cumplimiento del derecho a la educación de los pueblos indígenas y que preocupa a las comunidades.
- En demasiadas ocasiones el sistema educativo está diseñado para desarrollar conformidad a los ideales nacionales, sin considerar las diferencias culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas.

El derecho a la educación de los pueblos indígenas va más allá de los enunciados teóricos de un derecho fundamental de la persona. Su desarrollo

debe enmarcarse en los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en el derecho a su propio desarrollo. La supervivencia cultural indígena, y en último término de los mismos pueblos indígenas, dependen de una educación adecuada.

### Educación formal e informal

Existen dos fenómenos a tener en cuenta cuando se pretende elaborar propuestas viables en educación indígena: a) la presencia de la educación formal (monolingüe, escolarizada y homogeneizadora), que tiende a incentivar la adopción de nuevas formas de identidad, y b) la migración a centros urbanos de los indígenas, sin estar debidamente provistos de las competencias educativas adecuadas y, por tanto, quedando más expuestos a la exclusión social.

Actualmente, se están promoviendo políticas encaminadas a hacer que la educación en el medio indígena sea más equitativa y pertinente, adecuándose a sus tradiciones y facilitando el bilingüismo y la interculturalidad. Se parte para ello de la evidencia de que una educación de calidad debe tener en cuenta la particularidad de las poblaciones indígenas con respecto a derechos culturales, relación con el territorio, ciudadanía intercultural, saberes tradicionales, experiencia acumulada de trabajo y de relación con ambiente, etc.

Una característica fundamental que diferencia claramente los sistemas de conocimiento occidentales de los indígenas es la relación del saber y del hacer. La transmisión indígena del conocimiento es un aprendizaje vivencial que parte de los conocimientos colectivos que cada individuo incorpora. La educación indígena tradicional se basa en experiencias vividas, por lo tanto se transmite principalmente a partir del *aprender haciendo* (considerada como educación informal). Por el contrario, la educación occidental se fundamenta en la lógica de acción basada en el conocimiento teórico que aún no se pone en práctica, por lo tanto suele transmitirse a partir del *aprender escuchando*. La educación occidental se basa en procesos formales, ya que es una educación de especialistas cuyo objetivo primordial es la inserción laboral.

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

Las niñas asumen responsabilidades a una edad más temprana que los niños. Desde que caminan ayudan a sus madres en el cuidado de los hijos,

acarreando agua, instrumentos de la chacra, productos de la misma, etc. A partir de los seis y ocho años realizan tareas que antes sólo apoyaban. Por otro lado, la responsabilidad masculina empieza seriamente cuando forma un nuevo núcleo familiar. A los niños se les prepara para obtener y desarrollar un conjunto de habilidades, destrezas y actitudes que los conviertan en buenos proveedores para sus familias. En este sentido, al acompañar a su padre el niño aprenderá a realizar actividades de caza, pesca, construcción y otros.

Mientras los niños van a clase para recibir una educación formal donde se les enseña actividades que difícilmente llevará a cabo; en su mundo práctico el niño acompañará a sus progenitores para aprender viendo y haciendo (imitando) lo que ellos hagan. Este conocimiento adquirido por imitación se comparte porque sirve, es un valor de uso. Sin embargo, este conocimiento útil en la selva no suele ser enseñado en los centros de educación. Este proceso informal de adquisición de conocimientos es necesariamente colectivo. No obstante, también existen conocimientos especializados (como podría ser el saber chamánico) cuyo destino es de bien común aún cuando su custodia esté personalizada.

### Los nuevos sistemas económicos y los movimientos migratorios

La economía de subsistencia y la cosmovisión indígena son incompatibles a la economía de mercado y al espíritu capitalista. La inserción laboral en las ciudades necesita de una educación especialista y ésta es incompatible con el conocimiento general necesario para la economía de subsistencia. La producción (o extracción) intensiva que requiere el trabajo especializado, es incompatible con el respeto a la naturaleza que exige la identidad indígena. Y sobre todo, es incompatible con la conservación de un medio tan frágil como el que caracteriza los territorios indígenas.

Los procesos culturales indígenas tradicionales se fundamentan en la economía de subsistencia basada en la lógica de uso y en el valor de uso. El nivel de necesidad se ajusta a la capacidad de producción de la naturaleza y a las posibilidades de obtener recursos de ella a partir de los conocimientos. Por tanto, el desarrollo de las economías indígenas se basa en ajustar el nivel de satisfacción de las necesidades a las posibilidades de reproducción de los recursos. Sin embargo, los procesos coloniales que aún existen han extendido el falso concepto de que las comunidades indígenas son pobres y que la superación de la pobreza indígena conlleva el acceso a los beneficios de la modernidad, la integración al mercado y el camino que conduce directo al desarrollo. De esta forma, los indígenas dejan de insistir en sus tradiciones no rentables, renuncian a sus bases locales de subsistencia y se olvidan de sus capacidades de gestión autónoma, para pasar a ser fuerza de trabajo en sistema extractivos que expolían los recursos de la región.

En la medida que se sobrevalora el sistema económico capitalista, se opta por una enseñanza formal, integradora al sistema y la no enseñanza (por lo tanto, no aprendizaje) de la cosmovisión propia indígena, de lo endógeno. Este proceso tiene lugar en base a procesos de infravaloración y pérdida de utilidad de los valores y de la cultura indígena, y es un círculo que

retroalimenta ya que este tipo de educación formal, a su vez, tiende a reforzar el sistema de economía capitalista.

A lo largo de la historia la migración urbana ha sido una opción habitual en los grupos indígenas. Sin embargo, en los últimos cuarenta años este fenómeno migratorio ha alcanzado cuotas preocupantes en determinados pueblos. La emigración indígena a las ciudades supone una situación extrema de adaptación. Este tipo de desplazamiento exige la integración del individuo en la realidad mestiza e involucrarse en la economía de mercado desprotegido de la realidad familiar y de su cultura indígena.

La decisión migratoria suele tomarse sin una correcta valoración de los beneficios y de los peligros que conlleva. No suele ser fácil para las familias pasar de una economía de subsistencia propiamente familiar a una economía de mercado especializado. El impulso de las economías indígenas hacia circuitos comerciales parte de un desconocimiento de la efectividad y el valor de la economía indígena, y tiende a utilizar de manera perversa el concepto de pobreza como una nueva identidad peyorativa inherente a lo indígena, ubicando las propias formas económicas de estos pueblos como marginales y disfuncionales para el país. El resultado de esta estrategia es el abandono de prácticas de éxito milenario y el advenimiento de una pobreza real. Finalmente se produce el movimiento migratorio urbano, donde la ciudad se convierte en un marco difícil para la población indígena y donde suelen verse forzados a ejercer la mendicidad.

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

Por otro lado, el grave estado de aculturación de los pueblos también es la causa principal de la escasez de los recursos naturales suele ser, ya que se pierden los conocimientos necesarios para un aprovechamiento coherente de éstos. Tampoco podemos olvidar la presión externa por parte de organismos estatales y del sistema empresario nacional e internacional que incitan al expolio de los recursos amazónicos.

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

Ante estas realidades alienantes que están sufriendo los pueblos indígenas, es necesario que éstos encuentren mecanismos de respuesta capaces de sobreponerse a las nuevas amenazas. Es muy posible que la educación formal pueda facilitar la búsqueda de una respuesta contundente ante estas agresiones directas e indirectas originadas en el marco de una economía capitalista. Sin embargo, sigue siendo fundamental reconocer la importancia



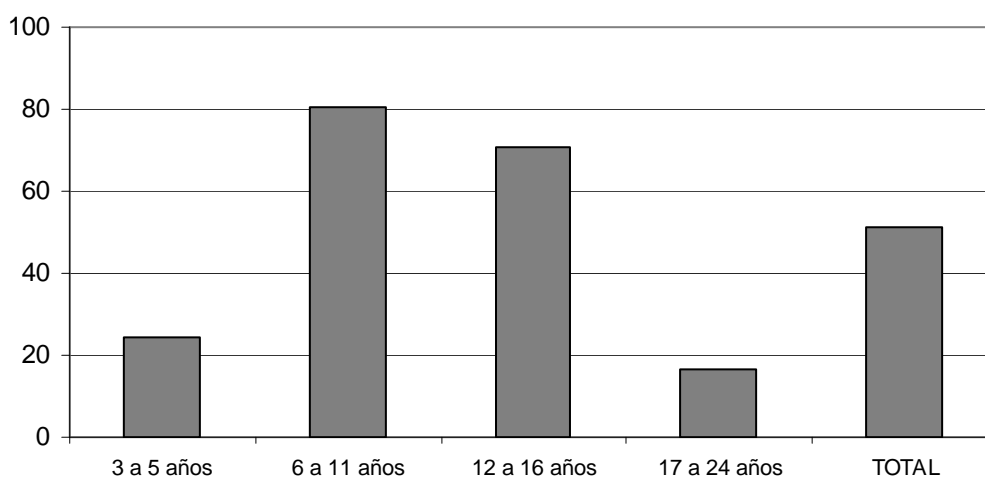
de la educación informal a la hora de mantener la propia identidad cultural.

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

### Parámetros indicadores del nivel de educación formal de los pueblos indígenas

En la actualidad, el 14,1% de las comunidades indígenas aún no tiene Centro de Educación, y sólo el 51,1% de la población indígena entre 3 y 24 años asiste a un centro de enseñanza regular (Figura 2). Según los resultados de la Encuesta Nacional de Hogares ENAHO 2002 – IV Trimestre (INEI), el último nivel de educación alcanzado por la mayoría de la población joven indígena (de 15 a 29 años) fue secundaria (59,9%) siendo más alto en el grupo de edad de 15 a 19 años (76,6%). Por género, el grupo más representativo es el masculino (64,0%), siendo más elevado en el área urbana (64,5%) que en la rural (49,8%).

**Figura 2. Porcentaje de asistencia a un centro de enseñanza regular por parte de la población indígena de entre 3 y 24 años.**



Fuente: INEI (2009)

El 20,2% de la población de 15 a 29 años logró acceder al nivel superior. En el área rural sólo el 6,7% alcanzó el nivel superior, y en mayor proporción los hombres (6,8%). Este indicador sugiere el bajo porcentaje de población indígena peruana que accede a estudios superiores. La población indígena

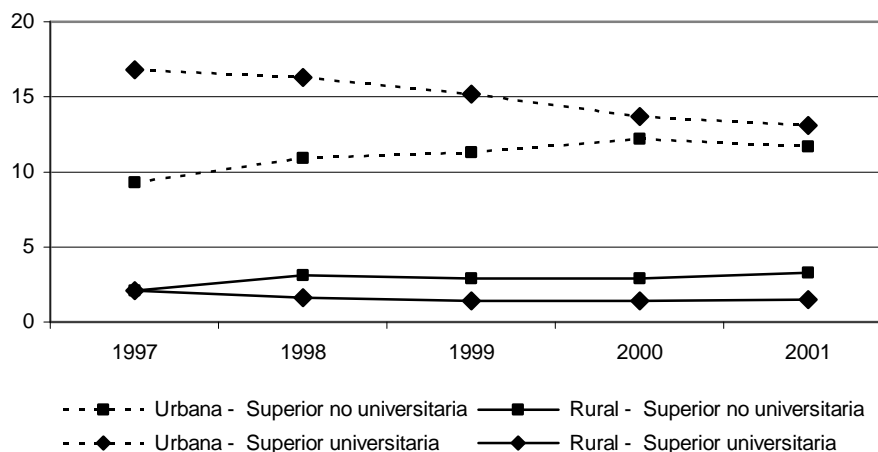
entre 15 y 29 años con estudios superiores oscilaría entre el 4,6% en los sectores más marginados (zona amazónica y andina) y un 20% en sectores de población indígena relacionados con la cultura occidental-urbana.



Imagen 19: Escuela de primaria de la comunidad de Nueva Esperanza en el río Yavari Mirim (P Mayor)

El porcentaje de la población indígena amazónica sin nivel educativo y pre-escolar es del 32% mientras que el 49% tiene algún nivel de educación primaria y sólo el 15,5% tiene algún año de secundaria y/o superior. En resumen, la población indígena presenta unos índices de educación formal muy deficientes: un tercio de la población no tiene estudios, el 60% estudió educación secundaria y sólo el 6.7% tiene estudios superiores. Estos valores son peores en contextos rurales y en las mujeres. No obstante, es importante destacar que éstos son datos muy dispares en comparación con el último censo nacional realizado en comunidades indígenas (INEI, 2009). De esta forma, es importante considerar estos datos con cautela.

**Figura 3. Nivel de educación alcanzado por la población de más de 15 años.**



Nota: La Ley de educación de 1982 creó los Institutos Superiores Tecnológicos (ISTs) como una opción de estudios post-secundarios alternativa a la universidad (IESALC-Unesco, 2002). Esta modalidad de la educación superior, destinada a ofrecer una formación técnica en carreras cortas, se ha extendido rápidamente en los últimos años. Con esta Ley se ha abierto un nuevo espacio socio-educativo a jóvenes de sectores populares y medios que se desenvuelven fuera de la universidad. De esta forma, los estudios superiores se dividen en superiores no universitarios y superiores universitarios. Fuente: Chirinos y Zegarra (2004)

Por grupos étnicos, los resultados de los Censos Nacionales de 2007 muestran que los *cashibo-cacataibo* y los *kichwa lamistas* son los que presentan el mayor porcentaje de población que alcanzó algún grado de educación primaria (62,6% y 62,2%, respectivamente). Por otro lado, los *piro* registran el mayor porcentaje (49,3%) de población con algún año de adecuación secundaria. Al contrario, el pueblo *urarina* tiene el mayor porcentaje de población indígena que no alcanzó a estudiar ningún nivel de educación (48,9%).

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

**Tabla 3. Población mayor de 15 años en las comunidades indígenas, por grupo étnico y nivel educativo alcanzado.**

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

Fuente: INEI (2009).

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

En la gran mayoría de Institutos Superiores Pedagógicos se aplican los currículos nacionales que determina la Dirección Nacional de Formación y

Capacitación Docente (DINFOCAD), perteneciente al Ministerio de Educación. No obstante, encontramos determinados Institutos que sí presentan un programa curricular diferente y enfocado al estudiante indígena. Estos institutos son los encargados de formar a los profesores que a su vez enseñarán en las escuelas de población indígena.

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

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



Imagen 20: Personas *shiwilu* o *jebero* durante el proceso de elaboración de un tambor tradicional (FORMABIAP).

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

En Perú no hay ninguna política nacional ni regional orientada a incentivar específicamente la incorporación de la población indígena a la educación superior, excepto en lo vinculado a la formación de maestros que atiendan a la población indígena a nivel de educación primaria. Sin embargo, en el marco del Acuerdo Nacional del 2002 se han dado dos políticas que pueden favorecer la educación indígena en general:

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

### **Educación Intercultural Bilingüe**

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

- En el sistema escolar muchos estudiantes pierden su identidad y otros tienden a aparentar haberla perdido.
- Lo que se aprende no siempre se puede utilizar en su cotidianeidad.
- Participan de una educación que motiva sentimientos de superioridad.
- Promueve la pérdida de respeto hacia lo propio.
- Al tener conocimientos externos se omiten los conocimientos ancestrales.
- No enseña la cultura indígena.
- Mucha indisciplina y ausencia de los maestros.
- Maestros que no tienen capacidad de trabajo con la cultura indígena.
- El material educativo sólo tiene concepciones mestizas.

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

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



Imagen 21: Personas *shiwilu* o *jebero* elaborando canastas tradicionales (FORMABIAP).

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

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

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

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



Imagen 22: Niña *awajun* aprendiendo su lengua nativa (César Ching).

La Educación Intercultural Bilingüe es una propuesta adecuada para garantizar una educación de calidad a todos los niños y niñas indígenas del Perú, y se convierte en una herramienta poderosa para contribuir a mejorar su calidad de vida, permitiéndoles una igualdad de oportunidades con el



resto de la población. En estas escuelas los docentes aplican las competencias lingüísticas, interculturales y didácticas, y las niñas y los niños aprenden a leer, escribir y hacer operaciones matemáticas en su lengua materna, usando ejemplos y materiales que corresponden a sus realidades. Se promueve así el desarrollo del conocimiento y la valoración de la propia cultura y lengua, fortaleciendo la autoestima y las capacidades intelectuales.



Imagen 23: Niños awajun en su Escuela Bilingüe (FORMABIAP).

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

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

**Tabla 4. Número de alumnos y comunidades con centros de educación en función de la lengua con la que se trabaja.**

		Total	Inicial	Primaria	Secundaria	Otros
Amazonía peruana	Alumnos	94.805	10.674	69.050	14.797	284
	Comunidades	1.534	492	1510	255	21
Sólo castellano	Alumnos	23.220	2.892	12.430	7.791	107
	Comunidades	418	144	306	114	4
Sólo lengua nativa	Alumnos	8.204	1.953	5.919	313	19
	Comunidades	207	82	144	6	1
Bilingüe	Alumnos	58.708	5.097	47.859	5.609	143
	Comunidades	1.005	217	970	107	5
No especificado	Alumnos	4.673	732	2.842	1.084	15
	Comunidades	134	49	90	28	11

Fuente: INEI (2007)

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

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

Entre los principales desafíos identificados para esta propuesta están los siguientes:

- Baja asistencia de las niñas y niños indígenas a escuelas bilingües
- Generalmente enfrentan problemas de recursos financieros limitados
- En lugar de tener un enfoque general, suelen orientarse únicamente en lo lingüístico
- La transición de la educación bilingüe hacia la educación intercultural suele ser rechazada por algunos sectores
- Prevalece la visión de cultura indígena como una perspectiva folklórica

- Difícilmente se enfatiza el fortalecimiento de las identidades y los derechos colectivos, como paso previo para asegurar la participación colectiva activa y promover los cambios estructurales.

### **Formación de Profesores Indígenas Bilingües en la Amazonía Peruana**

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



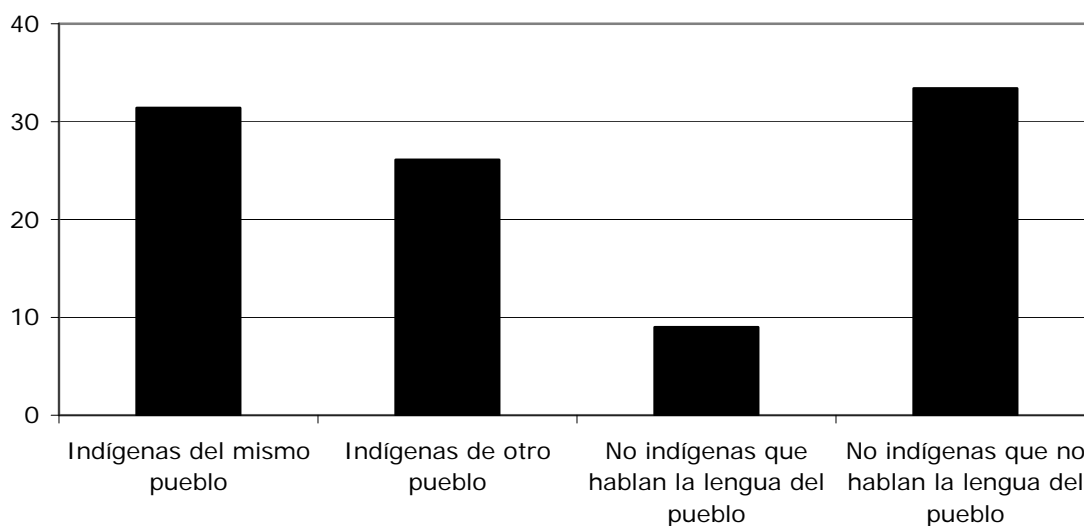
Imagen 24: Familia *yahua-cocama* preparando fariña de yuca (P Mayor)

En este sentido, el Instituto Lingüístico de Verano firmó un convenio con el Estado para hacerse cargo de esta capacitación. Al primer curso realizado en 1953 asistieron 15 participantes de seis distintos grupos étnicos y aprobaron los cursos 11 de ellos. La mayor parte de los participantes no tenían educación formal, recibían cursos de educación primaria y recibieron metodologías de enseñanza bilingüe. Como resultado, estos maestros consiguieron atender a 170 alumnos que se matricularon en las primeras escuelas bilingües oficiales en la selva peruana. En 1964 los cursos de capacitación recibieron a 154 postulantes elegidos por sus comunidades. En 1969 la capacitación ofrecía a los maestros bilingües indígenas cursos de secundaria para los que quisieran continuar su formación.

La Educación Bilingüe no era sólo un buen medio para alcanzar objetivos educativos, sino también un buen sistema para aprender el castellano como segunda lengua materna. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX estas lenguas autóctonas ha ido disminuyendo de forma drástica, hasta tal punto que una gran parte de éstas están extintas o en peligro de extinción. De allí que el Ministerio de Educación del Perú reorientó el sistema de Educación Bilingüe hacia la satisfacción de las necesidades educativas de las poblaciones indígenas amazónicas y como estrategia de conservación de las mismas. Sin embargo, la mayor parte de sector político considera la Educación Bilingüe como un dato exótico de la Amazonía, y la valoración de la riqueza multilingüe y pluricultural requiere de urgentes condiciones técnicas, administrativas y políticas.

De alguna forma, la pérdida lingüística que ha tenido lugar a lo largo del siglo XX ha motivado un cambio considerable en los objetivos de la política de la Educación Bilingüe. Mientras la pedagogía moderna se reafirma en el principio de que el idioma materno es el mejor medio para la enseñanza de los niños, la principal incógnita consiste en determinar cuál es la lengua materna actual de los diferentes pueblos indígenas, y en consecuencia establecer estrategias diversas que permitan el bilingüismo real. En la actualidad se han hecho grandes avances; el 57,5% de los docentes en las comunidades indígenas tiene origen indígena y el 59,5% habla la lengua nativa de la comunidad donde trabaja.

**Figura 4. Docentes de las comunidades indígenas censadas según su procedencia y el dominio de la lengua nativa.**



Fuente: INEI (2009)

En el año 1988 nace el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) con el fin de responder a las reales necesidades educativas de los niños y niñas indígenas de la Amazonía y formar nuevas generaciones que asuman el ejercicio de sus derechos

individuales y colectivos. Esta institución además incorpora como objetivos la defensa y manejo sostenible del territorio indígena bajo los principios de autonomía y autodeterminación.

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

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

A grandes rasgos se podría considerar que el programa FORMABIAP es un programa de éxito; no obstante, los últimos conflictos que han surgido en el año 2009 entre el estado peruano y las organizaciones indígenas han debilitado considerablemente la viabilidad del mismo.

### **Proceso de Aprendizaje en las Comunidades Rurales Amazónicas**

El desarrollo de la educación primaria y secundaria en relación a las sociedades indígenas amazónicas debería basarse en:

- Desarrollo y establecimiento de una clara identidad regional en equilibrio con otras identidades de la región, del país y del mundo. Para ello es importante entender la identidad no sólo en cómo se percibe la propia sociedad, sino también en cómo esta sociedad es percibida por los demás;
- Protección de la diversidad cultural;
- Tendencia a la satisfacción plena de las necesidades fundamentales de la persona y de los colectivos humanos; y
- Aspirar a que la comunidad nacional e internacional reconozca y respete a las poblaciones amazónicas y que, en consecuencia, asuma la propiedad intelectual que les corresponde en el registro de sus conocimientos sobre la biodiversidad amazónica.

Es imprescindible identificar las áreas en las que se puedan crear condiciones de equidad que permitan impulsar prácticas de interculturalidad, principalmente a través del diálogo cultural basado en el respeto y valoración del individuo, del colectivo, y de sus herencias y tradiciones culturales. Dentro de este mismo ámbito conceptual, es necesario diseñar y poner en práctica una nueva percepción educativa para el desarrollo regional. Los jóvenes indígenas y ribereños, los mestizos y las

generaciones urbanas deben comprender que solamente será posible el desarrollo sostenible desde sus propios recursos, desde su propia biodiversidad y a partir de su propia historia. En este sentido, es preciso contribuir a que se replantee la relación entre el sistema educativo y los procesos productivos, tal y como los pueblos indígenas amazónicos vienen haciendo desde hace miles de años.

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

- Ser pragmática,
- Promover el desarrollo endógeno: "desde nosotros, por nosotros y para nosotros", "desde abajo y desde dentro".
- Ser dirigida a la realidad rural, que enseñe hacer bien lo que los alumnos y padres de familia conocen de su realidad,
- No proponer soluciones rápidas, sino apoyar el análisis del problema y la búsqueda de soluciones, y
- Focalizarse no sólo en saber "qué hacer" sino también en "cómo hacer".

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

- Partir del conocimiento de la comunidad, respetar su visión e intentar, modestamente, aportar un punto de vista exógeno. El alumno conoce su realidad y tiene experiencias y conocimiento que puede proponer y que le permiten cuestionar la información que recibe. Es importante desarrollar al máximo las aptitudes y el potencial creativo.
- Construcción colectiva del conocimiento. No se trata enseñar de forma unidireccional (de profesor a alumno), sino fomentar que todos aporten lo que saben para que todos aprendan de todos. Se debería lograr un proceso constructivo del conocimiento.
- Seleccionar contenidos por su utilidad práctica. Los alumnos no deben salir expertos en el tema: "más valen 10 ideas claramente fijadas que un mar de informaciones olvidadas". El alumno no almacena conocimiento teórico para el futuro, sino que está más interesado en aprender cosas útiles para su realidad cotidiana. Lo demás no lo retiene porque no le resulta valioso. Es importante diferenciar lo que es "necesario saber", de lo que "puede ser útil" y "bonito". Es necesario focalizar la importancia de los conocimientos.
- Aprender haciendo y descubriendo, más que oyendo y memorizando. No hay que esperar que los alumnos hagan tarea en casa, sino que es

preferible organizar la sesión de forma práctica, para que los alumnos salgan con las ideas claras.

- Utilizar técnicas que hagan las sesiones dinámicas, participativas y divertidas. Es recomendable erradicar el concepto de que “la letra con sangre entra”. El niño pasa muchas horas sentado y quieto en el aula. En su vida cotidiana no suele leer ni escribir. Consecuentemente, es importante dinamizar las clases en base a técnicas participativas. Existe una gran variedad de técnicas apropiadas para las diversas fases del proceso de aprendizaje. Las técnicas participativas no son un fin en sí mismas, sino una herramienta para trabajar conceptos. Incluso las dinámicas de animación tienen un objetivo propio y deben usarse con criterio.
- Crear un entorno seguro y cordial en el que se pueda aportar, practicar y preguntar sin temor al ridículo. Los adultos tenemos reticencia a equivocarnos y mostrarnos torpes en una actividad que no nos resulta familiar. Si el alumno se siente cómodo para participar, se facilita el proceso de aprendizaje.
- Es necesario desterrar la idea de que hay que penalizar el error. El trabajo a partir del error puede ser la base de la construcción de un importante aprendizaje.



Imagen 25: Artilugio de pesca del grupo *kichwa del Napo* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Con estas bases no se pretende condicionar el proceso educativo, sino sugerir que es necesario redirigir la educación y modificar la currícula en función de la zona donde se imparta esta educación. Las realidades y las necesidades son cambiantes en el tiempo y en el espacio. Es urgente adaptar la currícula en función de estos parámetros. No es lógico que los programas educativos de los alumnos de la costa, de la sierra y de la selva sean los mismos, cuando las realidades de dichas regiones son tan dispares.

## **Marco Legal de la Educación Superior indígena en Perú**

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

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

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

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

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





Imagen 26: Niños *kichwa del Tigre* jugando con su profesor bilingüe (César Ching).

En cuanto a la educación de los pueblos indígenas (art. 19), se reconoce y garantiza el derecho de los pueblos indígenas a una educación en condiciones de igualdad con el resto de la comunidad nacional. Para ello establece programas especiales que garanticen igualdad de oportunidades y equidad de género en el ámbito rural y donde sea pertinente. En el artículo 20 se afirma que la Educación Bilingüe Intercultural que se ofrece en todo el sistema educativo:

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

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

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

En último término, los pueblos indígenas enfrentan una gran cantidad de amenazas que han iniciado procesos de aculturación y de pérdida de recursos naturales. A su vez, estos procesos han propiciado un cambio sustancial del mundo inmediato del indígena. Esta situación grave a la que se enfrentan estos pueblos sólo podrá ser combatida a través del desarrollo de una educación mixta en cuanto a lo formal e informal, que trascienda a los pueblos indígenas y llegue a las sociedades urbanas mestizas. Es posible que la Educación Bilingüe Intercultural no deba limitarse a los mismos pueblos indígenas, sino que deba también implicar a la sociedad mestiza.

## LA COSMOVISIÓN AMAZÓNICA

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

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

Entender el modo característico de 'objetivación de la naturaleza' permite entender cómo se percibe, clasifica, utiliza y se relaciona con los animales, y viceversa. El pensamiento cosmogónico de estas sociedades manifiesta una concepción según la cual el mundo está habitado por diferentes sujetos, humanos y no-humanos, que establecen relaciones sociales entre ellos y aprehenden la realidad como personas, desde diversos puntos de vista (Viveiros de Castro, 2002). Abundantes referencias etnográficas muestran

analogías en esta concepción, según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos. En condiciones normales, los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales. A su vez, los animales depredadores (y los espíritus) ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores. En palabras de Baer (1994), a propósito de la etnia *matsigena* (Madre de Dios, Perú): *"El ser humano se ve a sí mismo como tal. Sin embargo, la luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven como un tapir o un pecarí, a quien ellos matan"*.



Imagen 27: Cazando monos con cerbatana (en Person, 1911)

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

distintivas de cada actor (ej. presencia o ausencia de lenguaje, o de conciencia reflexiva y emociones).

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

La cosmovisión amazónica es esencialmente animista y postula que todo material, objeto o sujeto, tiene una contraparte espiritual. Además, el mundo está lleno de seres etéreos denominados divinidades, espíritus benévolos y malévolos que pueden adquirir una apariencia material y hacerse visibles, pero cuya esencia es espiritual e invisible. La realidad es una máscara que oculta la verdadera realidad. Los mundos invisibles, los seres espirituales y las esencias primordiales, son acopiadores de los conocimientos indispensables para el bienestar humano. Por eso, una de las actividades más respetadas consiste en el conocimiento de estas dimensiones invisibles a la realidad. Esto se consigue a través de los sueños, a través de la ingestión de sustancias psicotrópicas o a través de prácticas de mortificación como vigiliias o ayunos prolongados. De esta forma, el alma se desprende del cuerpo y vaga por los diferentes mundos, visibles e invisibles. Los pueblos indígenas suelen considerar que el bienestar individual y colectivo depende de que se mantenga una relación armoniosa entre el mundo visible de los humanos y los otros mundos invisibles.

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

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

Cada mundo o espacio tiene un **guardián** responsable. En el mundo de la Tierra, estos guardianes tienden a adoptar diferentes nombres (madres,

padres, dueños), y mantienen relaciones de protección sobre los seres de la naturaleza. Es posible que la no-existencia de guardianes en el mundo de la Tierra, tal y como se observa en otros mundos, sea debido a que el mundo de la Tierra deba ser protegido por el hombre.

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

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

Las comunidades necesitan establecer **reglas naturales** que permitan su vida en la selva. El cumplimiento de estas normas garantiza el uso racional de los recursos brindados. Destaca la figura de los **dueños o madres** de los animales como protectores de la naturaleza. Son numerosas sus metamorfosis y designaciones, conforme a testimonios y hechos recopilados en la historia de cada región. Este ser es símbolo de protección de árboles y plantas de la selva, pero principalmente de los animales, y bajo su tutela directa se encuentra siempre el tema de la caza. Le da permiso sólo al cazador que mata de acuerdo a sus necesidades básicas reales, moderadamente, y con previa solicitud y declaración de intenciones.

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

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

## LOS GUARDIANES DE LA SELVA

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



Imagen 28: Nativo serrando madera (P Mayor)

El bosque amazónico alberga la mayor biodiversidad del planeta, y su conservación es una responsabilidad ineludible para los gobiernos, ONG's y la sociedad en general. La implicación de los pueblos indígenas en la conservación es muy importante para el futuro del bosque húmedo tropical, y su tradicional uso de los bosques es la clave para su conservación a largo



término (Redford y Manssur, 1996). Los pueblos amazónicos han vivido y modelado la selva de forma progresiva. Ellos son parte integral del ecosistema, ellos dependen del bosque, y ellos deben y deberían continuar siendo los guardianes de la selva. El bosque amazónico no es un bosque sin personas, sino que son bosques que han sido modificados y modelados por las comunidades indígenas con una mayor o menor efectividad, a través actividades de agroforestería tradicional, de la caza y la pesca, del uso tradicional de las plantas medicinales, y de otras actividades espirituales y cotidianas (Balee, 1994). En muchas regiones altamente influenciadas por los propios pueblos indígenas, los bosques han permitido un mejor uso de plantas, las poblaciones de animales se han visto alteradas debido a la caza y la pesca, y las áreas con significado espiritual (sagradas) han sido reservadas y protegidas. Ésta es la realidad amazónica, una realidad donde los pueblos indígenas son parte integral del ecosistema, donde la biodiversidad y las comunidades humanas están integradas, no aisladas.



Indian Shooting Fish.  
Imagen 29: Indígena pescando con arco y flecha  
(en Person, 1911)

Las comunidades indígenas de la Amazonía dependen de la biodiversidad de los bosques desde que llegaron a la región hace 12,000 años o más (dependiendo de las diversas teorías de poblamiento). Hoy en día, las comunidades indígenas siguen dependiendo de los bosques para el desarrollo de su forma de vida y su economía. El uso de los bosques es de vital importancia para la mayor parte de comunidades indígenas. Las personas dependen de los ríos y lagos para la pesca, de los bosques inundables y de altura para la caza de subsistencia y para los materiales de

construcción, y de los suelos para la agroforestería y las plantas medicinales. De esta forma, los bosques y los ríos se convierten en almacenes de alimentos, herramientas y plantas medicinales. Sin estos bosques y ríos las comunidades indígenas no tendrían alimentos que dar de comer a sus familias, materia prima para construir sus casas y sus botes, o medicinas para conservar su salud. Las comunidades indígenas no quieren perder los animales de sus bosques ni los peces de sus ríos y lagos, porque si así sucediera no podrían alimentar a sus niños. Ellos no quieren perder los árboles que les proveen de material de construcción para sus casas, madera para sus botes y canoas, y frutos para su alimentación. Ellos no quieren perder los suelos para la agroforestería y las plantas medicinales. Mientras los pueblos indígenas continúen utilizando los bosques tal y como lo han estado haciendo en los últimos siglos, conservarán la selva y, con ella, su forma de vida. Ellos quieren y necesitan conservar la selva amazónica y su biodiversidad porque son conscientes de que su subsistencia diaria y la de próximas generaciones depende de un ecosistema sano y provisto de una gran diversidad de especies de plantas y animales.

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

Never Tuesta Cerrón  
Coordinador FORMABIAP / AIDSESP - Iquitos

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

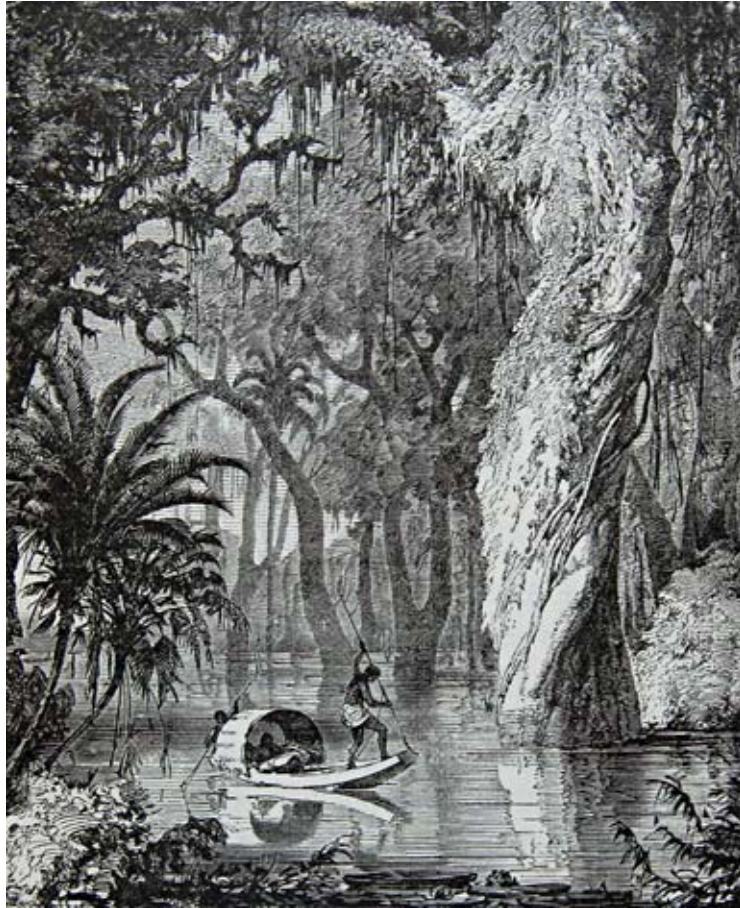


Imagen 30: Bosque inundable en el alto Amazonas (en Person, 1911)

Verdaderamente, las comunidades indígenas de la Amazonía peruana deberán actuar en el futuro, tal y como ya hicieron en el pasado, como un elemento fundamental para la conservación de estos bosques. Estas comunidades ya han empezado a adoptar responsabilidades con importantes iniciativas de conservación. Por ejemplo, el pueblo *kukama* del río Tahuayo trabajó en cooperación con el gobierno de Loreto para formar la Reserva Comunal Regional Tamshiyacu-Tahuayo, que es manejada y protegida por las comunidades indígenas que allí viven. Los *kandozi* del río Pastaza están manejando y protegiendo el lago Rimachi y su pesquería. Los *matsé* del río Yavarí están protegiendo y manejando los ríos Gálvez y Yaquerana, y están reclamando el establecimiento de una nueva reserva. Los *huitoto* y *bora* en la cabecera del río Ampiyacu están manejando y protegiendo una Reserva Comunal Regional. Los *kukama-kukamiria* de los ríos Pacaya y Samiria están trabajando con el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) para manejar y proteger 2 millones de hectáreas de la Reserva Nacional del Pacaya-Samiria. Existen otros muchos ejemplos de comunidades indígenas de la Amazonía peruana que manejan y protegen sus bosques. De esta forma, cada año más y más comunidades indígenas están aceptando la responsabilidad de ayudar a conservar la selva amazónica.

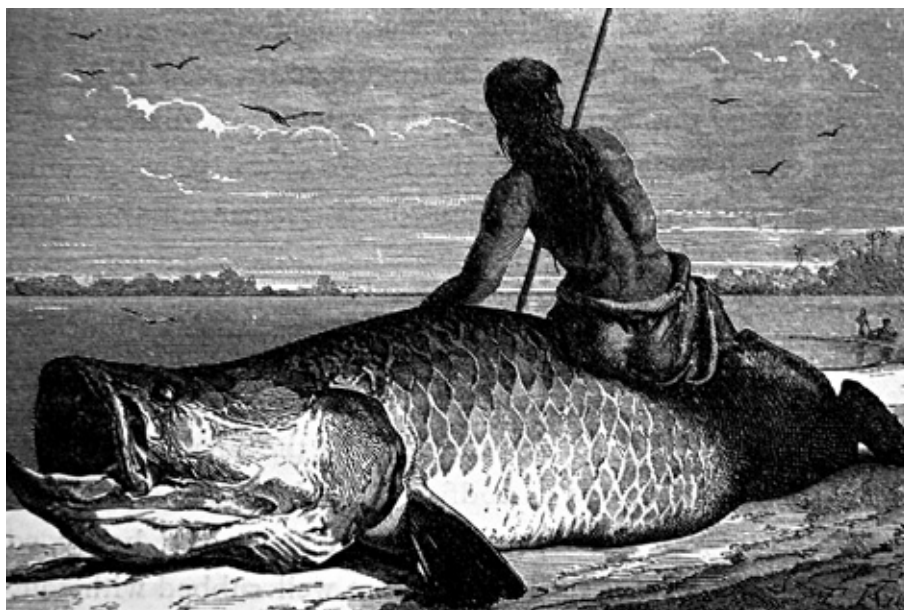


Imagen 31: Indígena y su paiche (en Person, 1911)

Las comunidades indígenas no sólo están ayudando a manejar y proteger las reservas indígenas, reservas comunales y áreas protegidas nacionales, sino que además se involucran en el manejo de los recursos naturales, principalmente de la pesca y la caza. Las comunidades indígenas dependen de la caza y de la pesca como la principal fuente de proteína, y son conscientes de que la sobre-caza y la sobre-pesca conlleva la disminución de la biodiversidad y de la capacidad de aprovechamiento de estos recursos. Las comunidades indígenas son líderes en el establecimiento de modelos sostenibles de pesca. Existen muchos ejemplos de indígenas manejando sus lagos de forma comunal y prohibiendo que botes comerciales destruyan la pesca. Las poblaciones de peces se han recuperado cuando los indígenas han manejado el ecosistema, e incluso, especies raras como el paiche (*Arapaima gigas*) han vuelto a poblar muchos lagos que anteriormente habían sido sobre-explotados por empresas comerciales. Por ejemplo, cuando la comunidad indígena *kukama-kukamiria* empezó a manejar el lago Wiuri en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria se observó un acusado incremento desde prácticamente 0 a casi 1.5 individuos de paiche por hectárea entre 1999 y 2006 (Figura 5). Existen otros muchos ejemplos del impacto positivo de las comunidades indígenas cuando ellos manejan los lagos y los ríos de la Amazonía peruana.

Igualmente, las comunidades indígenas manejan la caza de subsistencia como fuente de obtención de carne de monte y, su aporte ha permitido la recuperación de algunas especies que anteriormente habían sufrido sobre-caza por parte de auténticos cazadores profesionales en busca de carne para los mercados y de cazadores incontrolados de concesiones madereras. Por ejemplo, los *kukama-kukamiria* están colaborando con INRENA en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria para manejar la caza de subsistencia (Bodmer et al., 2008). Desde que estas comunidades indígenas han empezado a implicarse en el manejo del bosque, poblaciones de primates de gran tamaño, mamíferos terrestres y especies acuáticas han aumentado considerablemente (Figura 6).

Figura 5. Densidad del paiche entre 1999 y 2006, en el lago Cocha Wiuri manejado de forma comunal por los *kukama-kukamiria*.

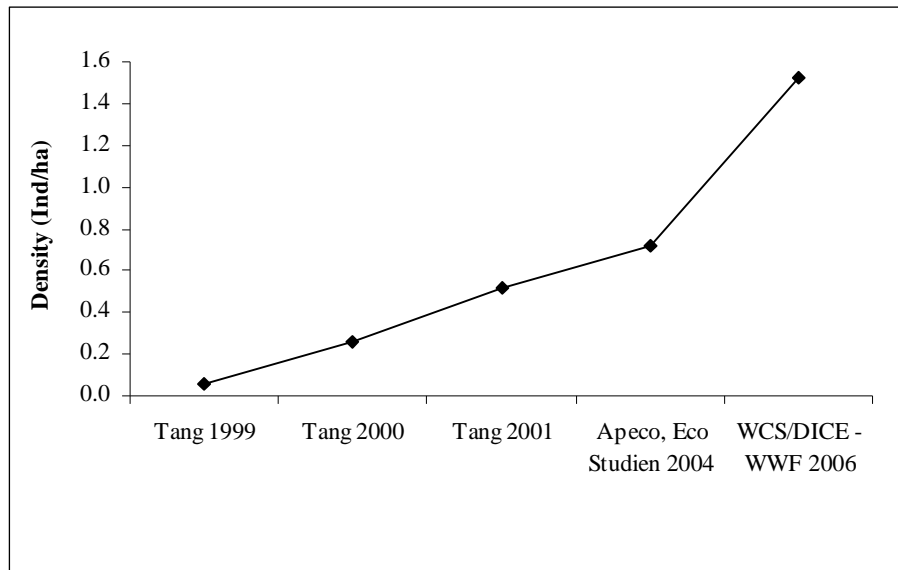
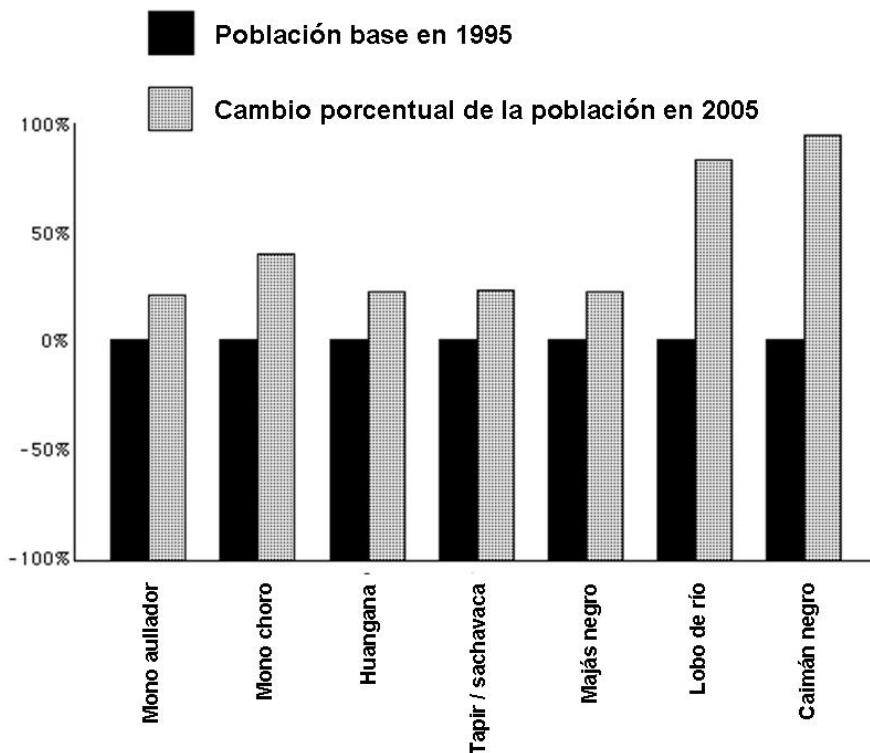


Figura 6: Cambio porcentual de las densidades de poblaciones silvestres en el río Samiria entre 1995 y 2005 como resultado del trabajo de comunidades *kukama-kukamiria* en el manejo de la Reserva Nacional Pacaya-Samiria.



Fuente: Bodmer et al. (2008)

Otro ejemplo lo tenemos en el caso de las pieles de pecaríes (sajino y huangana) que están siendo exportadas a Europa donde la industria

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



Imagen 32: Nativo *matsigenka* después de cazar un sajino (P Mayor)

La realidad de la Amazonía peruana es evidente. Los pueblos indígenas han sido, actualmente son, y seguirán siendo en futuro los más importantes guardianes de la selva. Estas comunidades son conscientes de que su futuro, tal y como ha sucedido en el pasado, depende de la salud del ecosistema. Ellos viven en el bosque y dependen del bosque. Son ellos quienes deben cuidar y conservar el bosque amazónico. Ellos son los guardianes de la selva.

## CLASIFICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS

La Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1993) sugiere que la diversidad genética de especies y de ecosistemas no es un simple fenómeno natural, sino también cultural, es decir, resultado de la acción humana. De acuerdo con estos estudios, las poblaciones humanas no solamente conviven con los bosques tropicales y conocen los seres que las habitan, sino también los manejan. Las poblaciones locales amazónicas manipulan los elementos componentes de la Amazonía desarrollando un aumento de las comunidades vegetales y animales. De este modo, aquello que los biólogos y ecólogos denominan biodiversidad, traducida en largas listas de plantas y animales, descontextualizado del dominio cultural, es diferente al concepto de biodiversidad considerado por los antropólogos.

Desde hace miles de años, con la llegada de los primeros habitantes posiblemente en oleadas sucesivas de migración, los pueblos aborígenes han evolucionado creando patrones propios de cultura. Las comunidades de las zonas bajas de los bosques tropicales amazónicos tienen ciertos patrones culturales comunes para los grupos ribereños, e igual ocurre en tierra firme interfluvial, pero divergen en cuanto a idiomas y dialectos. Estos grupos han sufrido presiones internas, conflictos y desplazamientos antes del contacto con la cultura occidental. En la parte periférica andina de la cuenca se han desarrollado culturas muy distintas, como la *aimará*, la *kichwa* y la *chibcha* que han tenido influencias sobre los grupos aborígenes de la selva inmediata. En la Tabla 5 se observa la convivencia actual de comunidades colonas e indígenas en el Estado peruano como resultado de sucesivas olas migratorias.

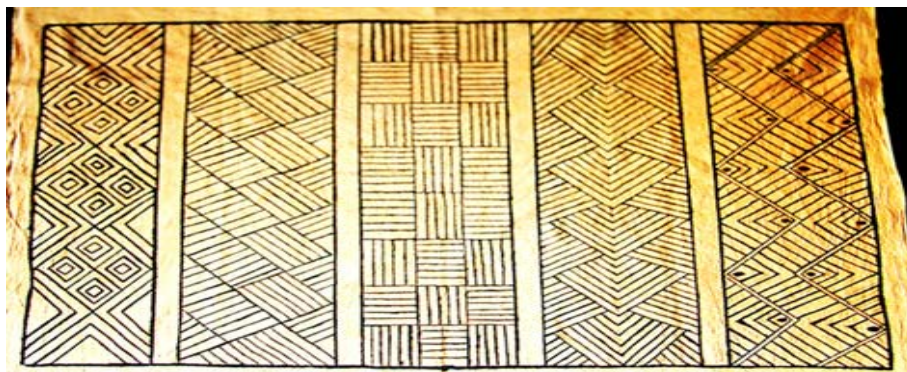


Imagen 33: Diseños del grupo yanasha (Cotton INIT SAC).

**Tabla 5. Cuadro de las comunidades colonas o campesinas e indígenas clasificadas en función de las Regiones que conforman el Estado de Perú.**

Región	Total de Comunidades	Comunidades Campesinas		Comunidades Nativas	
		Número	%	Número	%
AMAZONAS	221	52	17,0	254	83,0
ANCASH	345	345	100,0	0	0,0
APURIMAC	442	442	100,0	0	0,0
AREQUIPA	100	100	100,0	0	0,0
AYACUCHO	578	577	99,3	4	0,7
CAJAMARCA	109	107	92,2	9	7,8
CUSCO	939	886	92,9	68	7,1
HUANCAVELICA	565	565	100,0	0	0,0
HUANUCO	266	257	93,5	18	6,5
ICA	9	9	100,0	0	0,0
JUNIN	563	389	62,0	238	38,0
LA LIBERTAD	120	120	100,0	0	0,0
LAMBAYEQUE	25	25	100,0	0	0,0
LIMA	287	287	100,0	0	0,0
LORETO	612	75	9,6	705	90,4
MADRE DE DIOS	24	0	0,0	30	100,0
MOQUEGUA	75	75	100,0	0	0,0
PASCO	188	73	39,2	113	60,8
PIURA	136	136	100,0	0	0,0
PUNO	1251	1251	100,0	0	0,0
SAN MARTIN	31	1	1,1	90	98,9
TACNA	46	46	100,0	0	0,0
UCAYALI	231	0	0,0	257	100,0
TOTAL	7163	5818	76,5	1786	23,5

Fuentes: Directorio de Comunidades Campesinas. PETT 2002. Ministerio de Agricultura. Base de Datos de Comunidades Nativas. Marzo 2003. Defensoría del Pueblo. INEI 2009. II Censo de Comunidades Indígenas del Perú.

Hasta antes de la llegada de la civilización europea, cientos de grupos aborígenes habitaron las tierras que hoy conforman la Amazonía peruana. Muchos de ellos fueron registrados bajo el concepto de etnias, según el misionero o explorador que hubiera tomado contacto con ellos. Hoy algunos de esos grupos han reivindicado los términos que ellos usan para denominarse a sí mismos.

Con los años, una reclasificación más bien lingüística ha dado nuevas luces sobre sus costumbres trashumantes y, sobre todo, los parentescos y orígenes que aún comparten algunos de estos grupos. De esta forma, presentamos la clasificación actual de la configuración étnica y lingüística de los grupos nativos amazónicos de Perú (Tabla 6). Debido a las continuas invasiones de la región por parte del imperio incaico en primer lugar, los conquistadores españoles, y olas migratorias de colonos buscando riqueza en base a la extracción de recursos naturales de la Amazonía, a veces,



estos grupos étnicos pueden distribuirse de forma diseminada en la vasta región selvática peruana y también en los países vecinos.



Imagen 34: Indígenas *conibo* (en Marcocoy, 1875)

La historia conocida de los pueblos amazónicos está relacionada con la historia de la colonización y la exploración del territorio. Las misiones supusieron un centro de atracción para algunos grupos; otros, diezmados por la explotación o por la confrontación directa con los colonizadores, fueron capturados y forzados a buscar el caucho para los acopiadores. En otros casos, muchas comunidades optaron por apartarse de las zonas ocupadas por la cultura foránea o perecieron ante las enfermedades nuevas portadas por los blancos. Estos nomadismos y traslados involuntarios configuraron el mapa en el que actualmente se distribuyen los distintos grupos de comunidades indígenas.

De las miles de comunidades diferenciadas que, se supone, hubo antes del contacto con occidente, hoy quedan unos cientos que han sido agrupadas en cuatro categorías según el grado de contacto con la sociedad actual: *aislados*, que son los que tienen contactos esporádicos y conservan con mayor grado su identidad étnica y cultural; los de *contacto intermitente*, que son aquellos cuyos territorios comienzan a tomar contacto directo con la civilización occidental, pero aún conservan su identidad; los de *contacto permanente*, que son los grupos que ya han perdido su autonomía socio-cultural y sufren un proceso de absorción, lo que deviene en una pérdida de su integridad étnica, y, finalmente, están los *integrados*, grupos que ya han

perdido su identidad étnico-cultural y, aunque generalmente marginados, viven inmersos en la sociedad urbana actual.



Imagen 35: Familia *piro* rozando el bosque para hacer su chacra (P Mayor)

**Tabla 6. Familias etno-lingüísticas y grupos étnicos en la Amazonía peruana.**

FAMILIA	LENGUAS y DIALECTOS	POBLACIÓN TOTAL (%)	NÚMERO DE COMUNIDADES (%)	LOCALIZACIÓN
ARAWAK MAIPUREN	Culina	417 (0.1%)	7 (0.4%)	Ríos Purús y Santa Rosa, cerca de la frontera con Brasil.
	Asháninka	88.703 (26.6%)	462 (25.7%)	Río Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Satipo, Pichis, Bajo Urubamba, Alto Ucayali, Pachitea y Yurúa.
	Asheninka	8.774 (2.6%)		
	Caquinte	439 (0.1%)		
	Chamicuro	439 (0.1%)	1 (0.1%)	Pampa Hermosa, Bajo Ucayali. en extinción.
	Matsiguenga	11.279 (3.4%)	40 (2.2%)	Ríos Camisea, Picha, Manu, Urubamba, Mishagua.
	Nomatsiguenga	6.147 (2.31%)	22 (1.2%)	San Martín de Pangoa, en Satipo, Junín.
	Yanasha Amuesha	8.016 (2.4%)	42 (2.3%)	Junín, Pasco (cabeceras de los ríos Pachitea y Perené).
	Piro / Yine	3.261 (1.0%)	17 (0.9%)	Ríos Bajo Urubamba y Ucayali medio (Coshibiatay).
	Resígaro	37 (0.0%)	1 (0.1%)	
BORA HUITOTO	Bora	748 (0.2%)	6 (0.3%)	Ríos Putumayo, Ampiyacu.
	Huitoto	1.864 (0.6%)	22 (1.2%)	Ríos Ampiyacu, Putumayo, Napo.
	Ocaina	97 (0.0%)	2 (0.1%)	Ríos Yaguasyacu, Ampuyacu y Putumayo.
CAHUAPANAS	Chayahuita	21.776 (6.4%)	124 (6.9%)	Ríos Paranapura, Cahuapanas, Sillay y Shanusi.
	Jebero	126 (0.0%)	1 (0.1%)	Distrito de Jeberos.
HARAKMBUT	Amarakaeri	1.043 (0.3%)	5 (0.3%)	Ríos Madre de Dios y Colorado.
	Arasaeri	317 (0.1%)	2 (0.1%)	Río Arasa, Cuzco, Madre de Dios.
	Toyoeri	125 (0.1%)	NO HAY DATOS	Cuenca del Toyo, Madre de Dios.
	Wachipaeri	392 (0.1%)	3 (0.2%)	Ríos Madre de Dios y Keros.
JIBARO	Achual - Achuar	10.919 (3.3%)	57 (3.2%)	Ríos Morona, Macusari, Tigre, Huasaga, Corrientes.
	Awajun	55.366 (16.6%)	281 (15.6%)	Area del río Marañón. Ríos Potro, Mayo y Cahuapanas.
	Kandozi	3.255 (1.0%)	46 (2.6%)	Ríos Morona, Pastaza, Chitoyacu, Chapuli.
	Jíbaro	168 (0.1%)	1 (0.1%)	Ríos Tigre, Corrientes y Macusari.
	Huambisa	10.163 (3.1%)	61 (3.4%)	Ríos Morona y Santiago.
PANO	Amahuaca	301 (0.1%)	6 (0.3%)	Ríos Sepahua, Curiuja, Alto Ucayali, Inuya, Purús.
	Capanahua	384 (0.1%)	4 (0.2%)	Área de los ríos Tapiche -Buncuya.
	Cashibo - Cacataibo	1.879 (0.6%)	8 (0.4%)	Ríos Aguaytía y San Alejandro.
	Cashinahua	2.419 (0.7%)	19 (1.1%)	Ríos Curanja y Purús.
	Mayoruna - Matsés	1.724 (0.5%)	16 (0.9%)	Distrito Yaquerana, Loreto.

PANO (cont.)	Nahua - Morunahua	450 (0.17%)	NO HAY DATOS	Cabeceras del río Embin.
	Sharanahua	565 (0.18%)	13 (0.8%)	Río Alto Purús.
	Shipibo - Conibo	22.517 (6.8%)	104 (5.8%)	Río Medio Ucayali.
	Yaminahua	600 (0.2%)	5 (0.3%)	Huacapishtea y Mayupa.
PEBA YAGUA	Yagua	5.679 (1.7%)	41 (2.3%)	Noreste del río Amazonas, de Iquitos a la frontera con Brasil.
KICHWA	Kichwa, Lamas	16.929 (5.1%)	71 (3.9%)	Yanahuanca, Vilcabamba, Tapoc, Chacayán, Páucar, Goyllarisquizga.
	Kichwa, Pastaza y Tigre	116 (0.0%)	131 (7.3%)	Ríos Pastaza, Tigre, Huasaga, Urituyacu.
	Kichwa, Napo	19.118 (5.7%)		Región del río Napo.
SHIMACO	Urarina	4.854 (1.5%)	53 (2.9%)	Ríos Pucayacu, Chambira, Urituyacu y Corrientes.
TACANA	Ese' Ejja	588 (0.2%)	3 (0.2%)	Ríos Tambopata y Heath.
TIKUNA	Tikuna	6.982 (2.1%)	25 (1.4%)	Noreste del río Amazonas.
TUKANO	Orejon	190 (0.1%)	4 (0.2%)	Ríos Yanayacu, Sucusari, Algodón y Putumayo.
	Secoya	921 (0.3%)	9 (0.5)	Boca de Angusillay Santa Marta, Río Napo.
TUPÍ GUARANI	Kukama-Kukamiria	11.307 (3.4%)	59 (3.3%)	Áreas de los ríos Ucayali, Marañón y Huallaga.
ZÁPARO	Arabela	403 (0.1%)	2 (0.1%)	Río Arabela (tributario del Napo).
	Iquito	519 (0.2%)	3 (0.2%)	Río Nanay.
TOTAL		332.975	1786 (100%)	AMAZONÍA PERUANA
TOTAL		4.295.931		ESTADO PERUANO

Fuente: INEI (2009)

Nota:

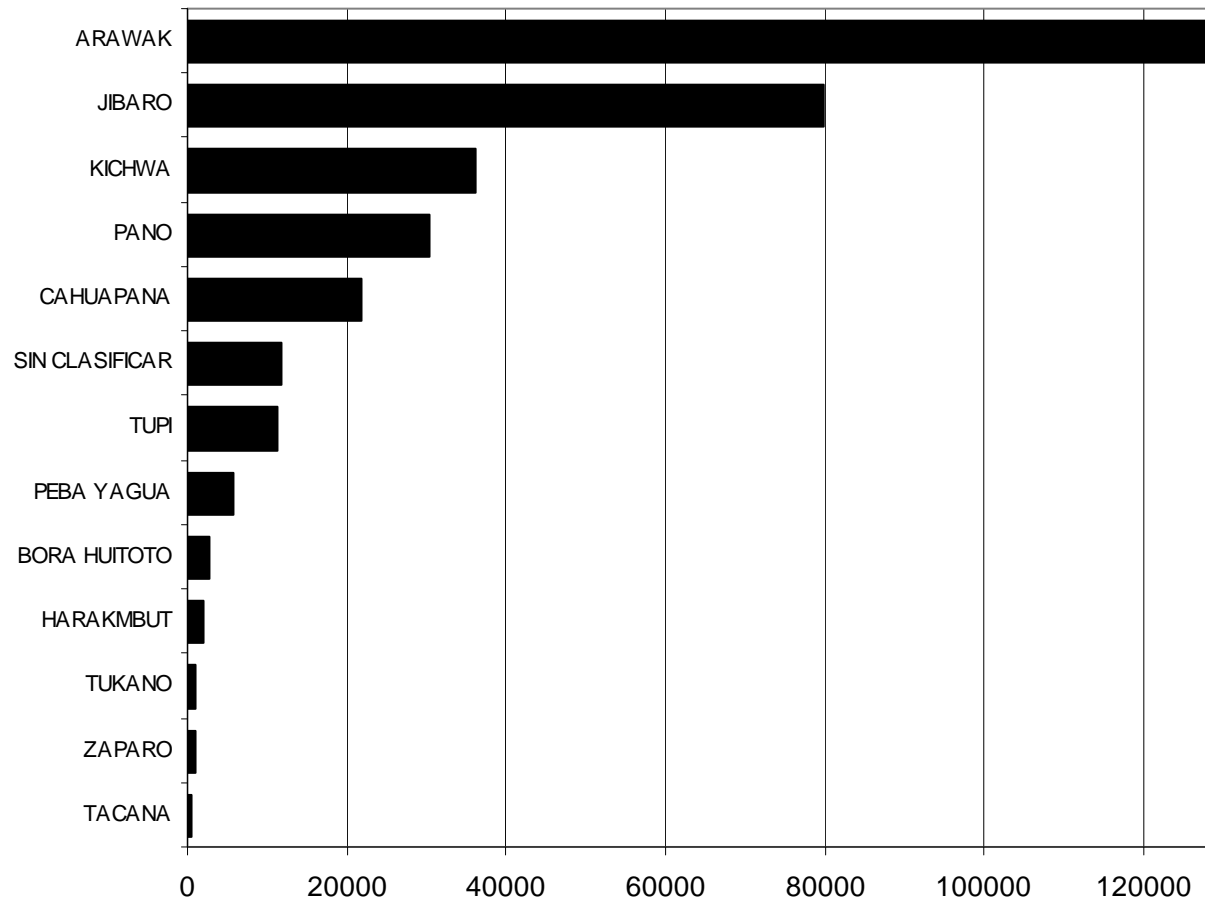
El grupo sharanahua incluye los grupos marinahua y mastanahua;

No se encuentran en la tabla pukirieri (Familia Harakmbut) con 1 comunidad (0,1%) y resígaro con 1 comunidad (0,1%);

Existen 21 comunidades donde grupos étnicos diferentes comparten el mismo territorio.

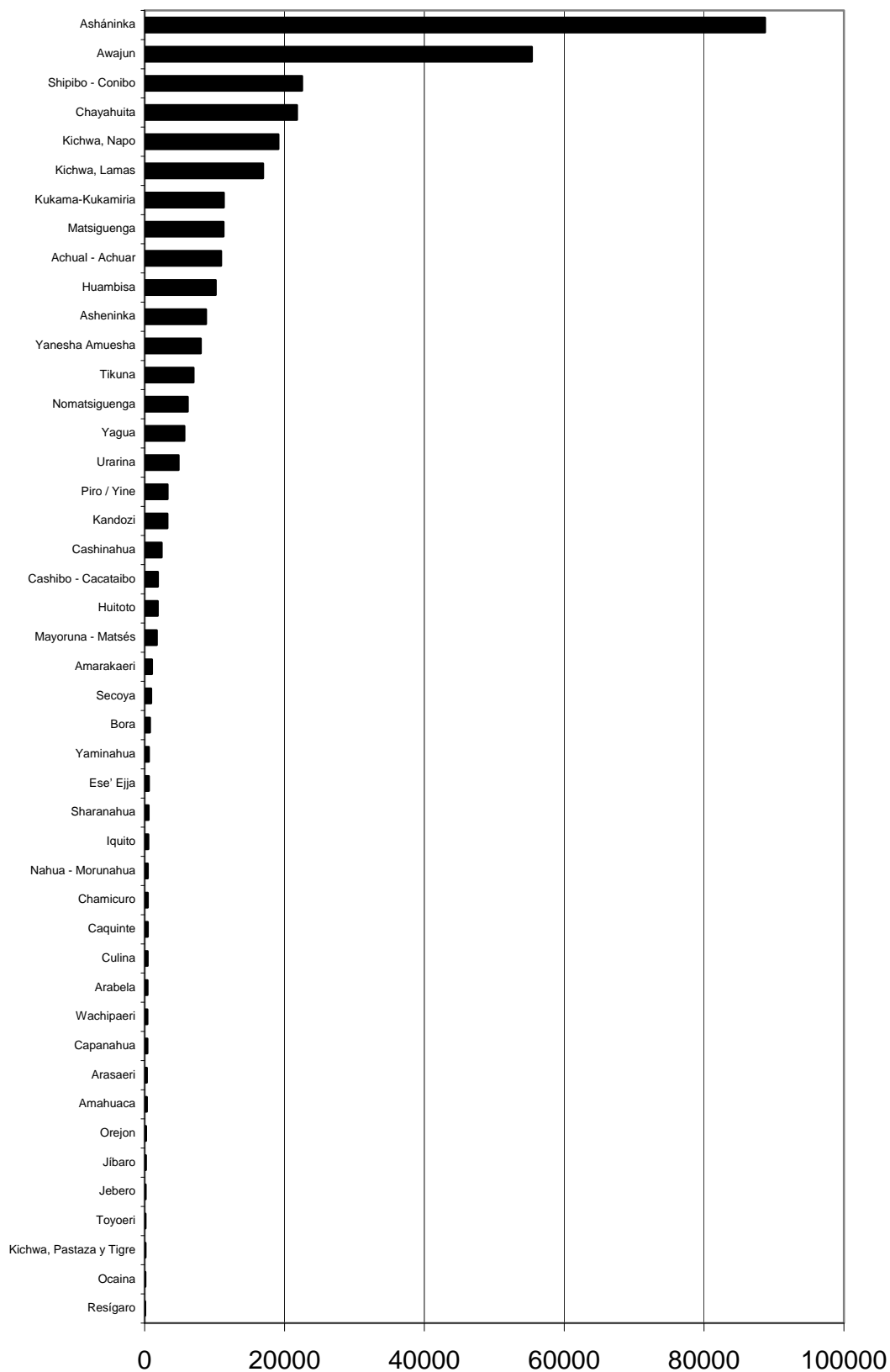
Es importante destacar que existen grandes diferencias entre los censos de 1993 y 2007. Todo ello parece indicar que los censos actuales aún no deberían considerarse definitivos. No obstante, se espera que la fiabilidad de los últimos censos sea considerablemente mayor.

Figura 7. Densidad poblacional en orden decreciente de las familias lingüísticas indígenas de la Amazonía peruana.



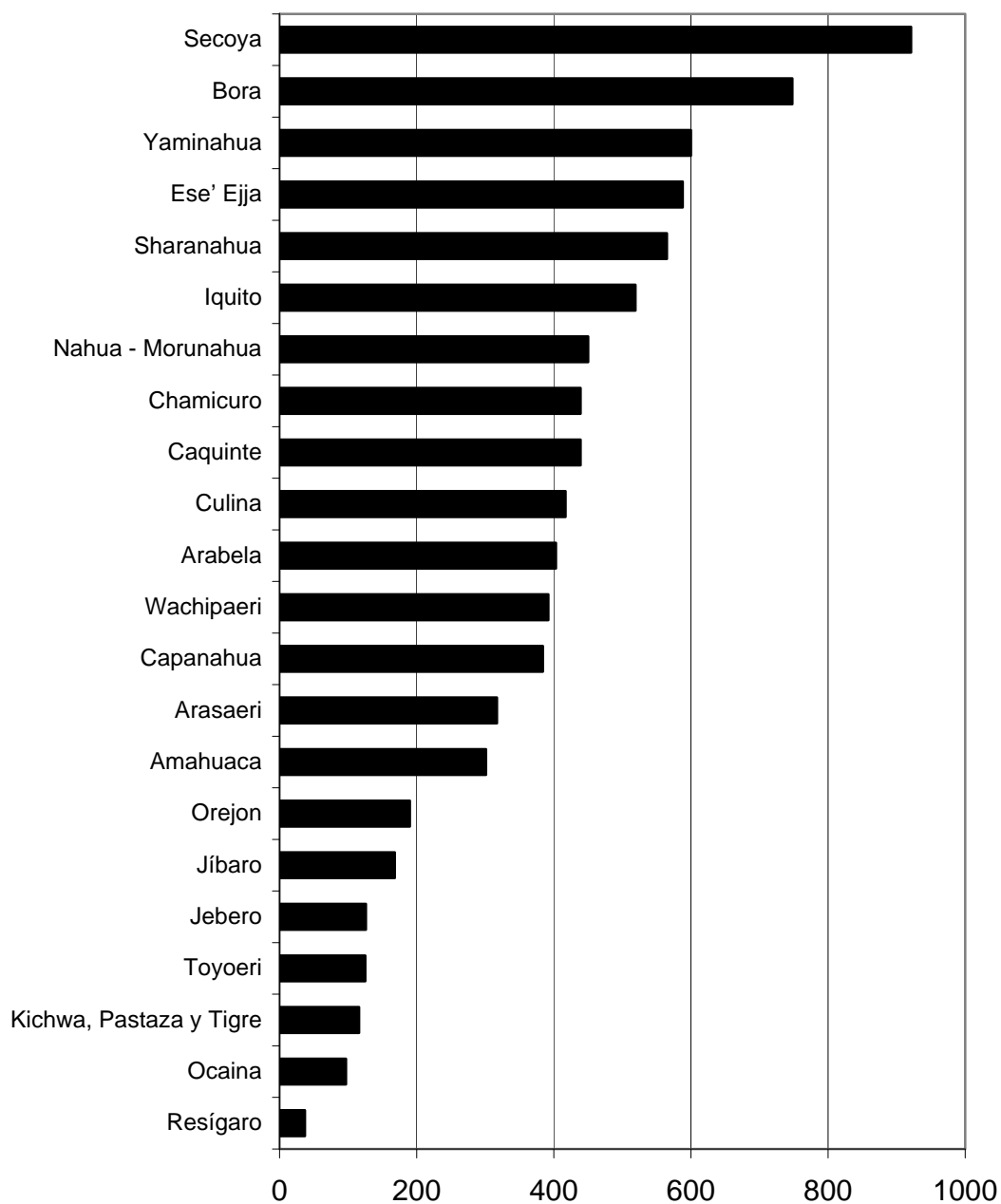
Fuente: INEI (2009)

**Figura 8. Densidad poblacional en orden decreciente de todos los grupos étnicos indígenas de la Amazonía peruana.**



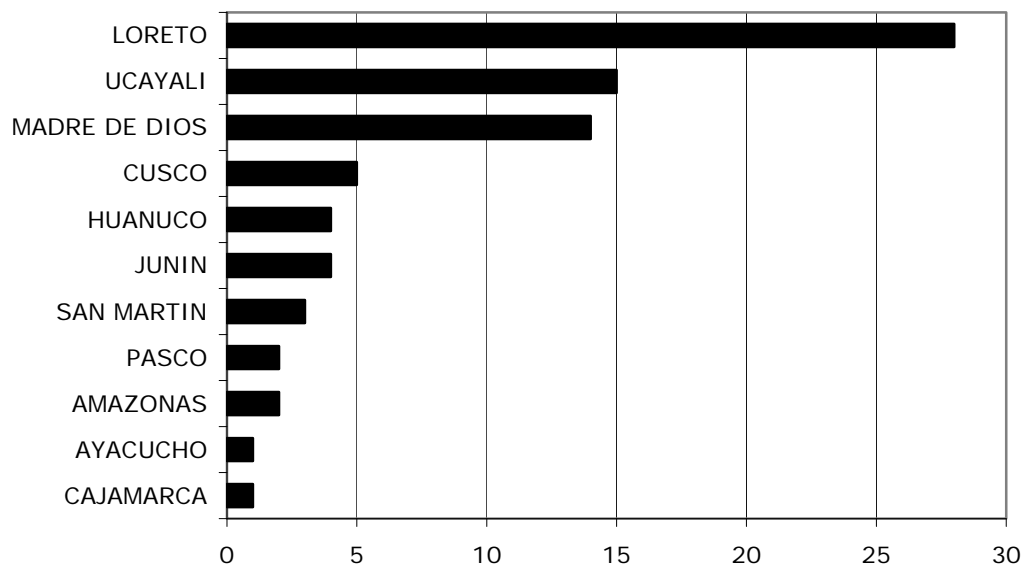
Fuente: INEI (2009)

**Figura 9. Densidad poblacional en orden decreciente de los grupos étnicos indígenas minoritarios de la Amazonía peruana (con menos de 1.000 personas).**



Fuente: INEI (2009)

**Figura 10. Diversidad de grupos étnicos presentes en los diferentes Departamentos.**



Fuente: INEI (2009)



## FAMILIA KICHWA - QUECHUA

Se asientan prácticamente en toda la Amazonía y sus concentraciones mayores en las provincias de Napo, Pastaza, Tigre y Sucumbíos. Comprende tres pueblos que comparten una misma tradición lingüística y cultural: el pueblo *kichwa de Lamas*, el pueblo *kichwa de Napo*, y el pueblo *kichwa del Pastaza y del Tigre*. Con una población aproximada de 80.000 habitantes, es la más numerosa de los pueblos indígenas de la región.



Imagen 36: Indígenas *kichwa* (en Marcoy, 1875)

Poco se sabe al respecto de su origen. Algunos investigadores sostienen como hipótesis un origen preincáico ya que los pueblos amazónicos mantenían relaciones comerciales y culturales con indígenas serranos y con los Chinchay del Perú. En estas relaciones empleaban el *kichwa* como lengua. Otros plantean que podrían tener descendencia incaica, cuando se asentaron en su actual territorio, en su proceso de expansión al este de los Andes. Finalmente hay quienes manifiestan que su origen es resultante de las migraciones y desplazamientos de poblaciones *kichwa* de la sierra en épocas coloniales, favorecido por el proceso de quichuización implementado por los misioneros jesuitas. Por lo tanto, los actuales *runa*, *kichwa* amazónicos, son el resultado de un antiguo y complejo proceso de

relaciones interétnicas con los ancestrales habitantes de la región: *záparo*, *omagua*, *tukano*, *achuar*, *achual*, *siona*, *secoya* e inclusive *kichwa* de la Sierra.

La *Runa Shimi*, "lengua de la gente", perteneciente a la familia lingüística *kichwa*, adquiere características lingüísticas propias y diferentes al *kichwa* serrano, del cual es posiblemente originario.



Imagen 37: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia *Kichwa*: *kichwa lamistas* (1), *kichwa del Pastaza y del Tigre* (2) y *kichwa del Napo* (3).

## KICHWA LAMISTA



Imagen 38: Dos hombres *kichwa lamista*  
(Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Este pueblo indígena se encuentra en la Región de San Martín. Con 16.929 personas censadas constituye el 5.1% de la población indígena (INEI, 2009; Mora, 1994).

### Antecedentes históricos

Inicialmente considerados descendientes de los *chancas*, grupo resistente a los incas, los *kichwa lamistas* son el resultado de un largo proceso de transformación al que fueron sometidos diferentes grupos indígenas amazónicos conocidos como *motilones*.

Lamas, origen de esta etnia, es una de las ciudades más antiguas del oriente peruano y data de tiempos inmemoriales empezando con los primeros pobladores primitivos que llegaron en oleadas migratorias establecidos en varios lugares de lo que hoy es San Martín. Entre los grupos étnicos que abarcaron esta parte de la selva están los *caribe*, los *tupí guaraní* y los *arawak*. Cuando los *chancas* llegaron a la región, esas etnias

abandonaron su territorio y se reubicaron en la colina donde hoy se encuentra la ciudad de Lamas.

Hacia 1538, el Corregidor de Cajamarca y Chachapoyas Riva Herrera inició la conquista armada de los territorios al este de la recién fundada ciudad de Moyabamba, llegando hasta el Medio Huallaga. Durante esta campaña fue fundado un fuerte alrededor del cual fueron reunidos seis diferentes grupos: *tabalazos*, *lamas*, *amasifuynes*, *cascabosoas*, *jaumuncos* y los *payanos*, además de miembros de otras tribus como *suchichis* y *muniches*. Estas poblaciones fueron repartidas en encomiendas. Posteriormente, bajo el régimen misional jesuita les fue impuesto el *kichwa* como *lingua franca*. En 1650 un grupo de evangelizadores españoles erigirían sobre este fuerte la ciudad de Lamas con el nombre de "La ciudad de Triunfo de la Santísima Cruz de los Motilones de Lamas". Después de la conquista española, parte de la población natural se desplazó a los espacios periféricos de la nueva ciudad donde formaron su espacio residencial de acuerdo a sus costumbres y ancestros. Hoy en día el principal grupo étnico de la zona es el *kichwa lamista*, que aún conserva el idioma *kichwa lamista*.

Durante el siglo XVII, estos indígenas pacificados se transformaron en una unidad territorial. Tras la Independencia del Perú, como resultado del Decreto Bolivariano de privatización de tierras comunales en Los Andes, se produjo una corriente migratoria hacia esta región promovida a través de diferentes leyes dadas durante el Gobierno de Castilla. Como resultado de esta migración, a fines del siglo XIX, la población indígena de Lamas devino en una minoría étnica en la región, siendo el *kichwa* y la vestimenta introducida en la etapa misional los diacríticos étnicos básicos.

A partir de 1960, como consecuencia de nuevas olas migratorias hacia la ceja de selva promovidas por el Estado -y que tiene como expresión la construcción de la Carretera Marginal de la Selva- se produjo una serie de cambios en la región que afectan a los *kichwa lamistas*: deterioro de los recursos naturales, expansión de la creciente ganadería y agricultura de corte comercial, explotación de cocales e incremento del narcotráfico.

A partir de 1996, el Estado creó territorios comunales pertenecientes a las comunidades nativas, entregando así títulos de propiedad a nombre del Estado.

### **Estructura social**

En este grupo étnico, las categorías fundamentales de la organización social son el *ayllu*, el *barrio* y la división en *mitades*.

El *ayllu* está constituido por la parentela de un individuo, es decir, por sus parientes tanto del lado paterno como materno, lo que se denomina un grupo cognático de parentesco. Éste se encuentra organizado alrededor de un individuo generalmente masculino, mayor de edad y de gran prestigio. Representa un grupo espacialmente localizado en virtud de una regla de residencia post-matrimonial patri-virilocal. Muchas veces estas unidades localizadas giran en torno a un shamán. Si bien el *ayllu* es una organización bilateral (porque se contempla al padre y a la madre), éste presenta un

cierto sesgo patrilateral debido a que los derechos del uso de la tierra y de los utensilios son transmitidos patrilinealmente, teniendo como punto de referencia la figura paterna, al igual que los apellidos. Por otro lado, las hijas reciben posesiones femeninas de su madre.



Imagen 39: Mujeres *lamistas* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Los *ayllu*, en grupos espacialmente localizados, se encuentran ubicados dentro de *barrios*. Éstos son unidades sociales y territoriales que pueden ser definidas como *ayllus* extendidos. Los *barrios* a su vez se encuentran agrupados en dos conjuntos que constituyen las *mitades endógamas* (alianzas matrimoniales entre los *ayllus* de una misma mitad), como a través del antagonismo entre los *ayllus* de una u otra mitad que tiene expresión en grandes luchas rituales en las que los miembros de un determinado *ayllu* se alían con los de la mitad a la que pertenecen contra los de la mitad opuesta.

Si bien la terminología de parentesco señala la distinción entre primos paralelos y cruzados, el matrimonio entre estos últimos está prohibido, permitiéndose el matrimonio sólo entre individuos de *ayllus* distintos. La regla de residencia es patri-virilocal, es decir, el nuevo matrimonio vivirá en el *barrio* al que pertenezca el varón.

### **Economía y Recursos naturales**

La economía de los *kichwa lamistas* depende principalmente de la horticultura de roza y quema. La caza y la pesca aún son importantes.

Actualmente ya no se practica la recolección. La crianza de aves de corral, de animales menores y de ganado vacuno ha cobrado gran importancia en la economía de este grupo. Productos agrícolas como maíz, frijol yuca, plátano, café y tabaco, además de aves de corral y ganado, son comercializados por los *lamistas* en Tarapoto. Los *kichwa* pertenecientes a estos territorios comunales acuden a la ciudad de Lamas para utilizar a la misma como su lugar de referencia de intercambio comercial y de inter-relación con la población no *kichwa*.

### **Escolaridad**

En cuanto al nivel de educación, la instrucción primaria es el nivel más elevado para el 62% de la población, en tanto que un 17% no ha asistido a la escuela. La educación secundaria representa el nivel de instrucción más elevado para el 19% de esta población, en tanto que sólo un 2% accedió a estudios superiores. Del total de personas con estudios superiores, el 66% no tienen estudios universitarios y únicamente el 20% culminó su carrera universitaria (lo cual supone un 0,6% de la población total).

Esta etnia tiene una lengua vernácula, el *kichwa lamista* que es hablada en San Martín, Sisa y Lamas, por unas 14.000 personas.

### **Vulnerabilidad**

Por su alto volumen poblacional, buen nivel de organización y baja incidencia de presiones externas significativas, se les puede considerar en una situación de *baja vulnerabilidad*.

### **Cosmovisión**

Etimológicamente *Urku* es una palabra utilizada por la etnia *kichwa lamista*, que significa "cerro", y que simboliza la Selva Alta donde se origina la gran cuenca amazónica.

La organicidad de los *kichwa lamistas* se manifiesta en la comunidad (*llakta* o pueblo), el sector, la microcuenca y las familias, sin encontrar límites que dividan una con otra, todo está entrelazado, formando el *pacha* o tejido; con caminos anchos para relacionar las comunidades, caminos angostos para relacionar las familias cercanas o las chacras, y los caminos mucho más angostos todavía para relacionarse con el monte. Es en estas *pachas* en donde se manifiesta la diversidad agrícola.

Mantienen la interdependencia entre las colectividades naturales, rotando monte-chacra, chacra-monte para la regeneración de la vida, ciclicidad que vigoriza la semilla (hombre-planta). Asocian y rotan las chacras y los chacareros, buscan la familiaridad intra e inter-específica entre los cultivos y rotan si no hay familiaridad cercana.

En la vida comunitaria de los *kichwa lamistas*, los *runa* participan uniéndose de diferentes maneras para criar la chacra, en los grupos denominados como los *chuklla-chukllas*, *maqui-maquis* o los *choba-chobas* (que en *kichwa* significa 'mano a mano' o 'pelo a pelo'). Los grupos se manifiestan

con mucha elasticidad y dinámica, con uniones pequeñas de 1 a 2 personas y/o familias, a grupos grandes de 20 a 30 personas y/o familias, variando según el tipo de cultivo o la actividad chacarera a realizar.

En esta organicidad está expresada la colectividad natural mediante la relación interdependiente entre la naturaleza, los runas y las deidades, viviendo en ciclicidad y en asociación unos con otros. La naturaleza se manifiesta mediante los *sachas* y los *llactinos* o pueblerino (de *llakta*), que son considerados como las crías de los *aukas* o antiguos y de las ánimas del monte; las deidades son los *maman* que se denominan los *mamanyados*, *machuyados* o *supayados* (de *supay* que es el espíritu); y los humanos que son los *wiwas* (o sea son los criados de los runa); estas tres comunidades se crían en la chacra y el monte.



Imagen 40: Niña *lamista* con vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

En este mundo vivo, como es el mundo de los *kichwa lamistas*, se relaciona mejor quien mejor sabe conversar. Saber conversar es saber relacionarse con los signos que nos da el entorno, es tener resaltadas todas las sensibilidades para relacionarse en forma holística: uno mismo no es uno solo, sino que se es la trama de la vida, en uno anida la colectividad natural, como puede anidar en una planta de maíz, de yuca, etc.

El *tantankuna llakta* es el espacio en el que se vinculan los *kichwa lamistas* con los montes, los pozos, las comunidades, y todo lo que en ella habita, mediante diferentes caminos.

## KICHWA DEL NAPO



Imagen 41: Familia *kichwa del río Napo* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Habitan los ríos de Napo y Tahuamanu. También se encuentran en Ecuador, en el Alto Napo y afluentes (ríos Ansuy y Jatun Yacu). Con un total de 19.118 individuos, e incluyendo a los denominados *kichwas santarrosinos*, los *kichwas del Napo* representan el 5.7% de la población indígena (INEI, 2009). En Ecuador se les conoce también como *quijos kichwa*, y tienen una población de aproximadamente 70.000 personas.

### Antecedentes históricos

Los *kichwa del Napo* son descendientes de los *quijos*, ubicados tradicionalmente en el actual territorio del Ecuador. Fueron traídos al Perú por los patrones caucheros donde se unieron a poblaciones que habían perdido su identidad étnica originaria; pero se cree que estos grupos pertenecían a grupos como *omagua*, *archidona*, *sonus*, *vacacocha*, *záparo*, *aushiris*, *semingayés* y algunas familias *jibaro*.

A lo largo de su historia han sufrido constantes episodios de abuso y explotación. De esta forma, desencadenaron grandes rebeliones como la de Ávila y Archidona en 1578 y la de los *quijos* en la escasez de mano de obra en la producción de la shiringa (caucho). Intentando evitar estos abusos, un grupo se desplazó a la Región de Madre de Dios, dando lugar a los llamados *kichwa santarrosinos*.

Tanto los colonos como los misioneros jesuitas implantaron la lengua *kichwa* entre estos grupos para facilitar el trabajo evangelizador. Como



resultado de esta actividad misionera se conserva muy poco de su cultura nativa originaria, aunque aún emplean el *kichwa* como lengua franca.

En 1972, dos individuos *kichwa del Napo* asistieron al congreso de líderes shipibo de ese año y pocos meses después promovieron la organización de un congreso similar entre sus paisanos. En dicha asamblea decidieron elegir a sus propios líderes y liberarse de los patrones que aún les sometían. Desde entonces han desarrollado actividades como la extracción de la madera, la ganadería, la agricultura y el comercio de pieles de una forma cada vez más independiente.

### **Estructura social**

En el sistema de parentesco de los *kichwa del Napo*, la unidad fundamental es el grupo de consanguíneos bilateral denominado *ayllu*. Si bien no existe una regla prescriptiva de matrimonio, el tabú del incesto se extiende a los consanguíneos bilaterales de primer grado y a los individuos con los que se establece un parentesco simbólico (compadres). Este compadrazgo se establece mediante el apadrinamiento del matrimonio, el bautismo y la primera comunión. El patrón de residencia post-matrimonial es uxori-local.



Imagen 42: Comunidad *kichwa del Napo* (Carlos Mora)

### **Economía y Recursos naturales**

La horticultura de roza y quema constituye una de sus principales actividades económicas. En los huertos siembran yuca, plátano, maní, maíz, camote, caña de azúcar y frutales. La caza, la pesca y la recolección representan asimismo actividades importantes para su subsistencia. La crianza de animales menores servirá para complementar la dieta en la medida en que los recursos de la caza y la pesca se tornan cada vez más escasos.

Los *kichwa del Napo* suelen comercializar arroz, yute, maíz y frutas

diversas, así como también pieles y maderas finas. Esta última actividad en gran medida se realiza bajo el sistema de habilitación por parte de los patrones.

### **Escolaridad**

Entre los *kichwa del Napo* los analfabetos representan el 36% de la población. Se observa también un bajo nivel educativo, ya que el 30% de dicho grupo poblacional no ha asistido nunca a la escuela. La instrucción primaria resulta ser el mayor nivel de instrucción alcanzado para el 57% de esta población. En tanto que un reducido porcentaje (4,6%) accedió a cursar estudios superiores.

A pesar de disponer escasa información referente a la infraestructura educativa, número y origen de los docentes, se tiene conocimiento que en las comunidades *kichwa runa* existe un programa de educación bilingüe dirigido por maestros indígenas.

### **Vulnerabilidad**

Por su alto volumen poblacional, buen nivel de organización y baja incidencia de presiones externas significativas, se les puede considerar en una situación de *baja vulnerabilidad*.

### **Cosmovisión**

La teoría social de su parentesco (Uzendoski, 2006) representa una filosofía que define el cuerpo y su relación con el cosmos. El parentesco se basa en el problema de que ninguna experiencia humana se da por construida; la realidad humana tiene, por tanto, que ser constantemente re-creada.

Ninguna relación de sangre existe sin una relación de afinidad. Por lo tanto, la afinidad justifica la consanguinidad. Una relación de afinidad es una relación que se forma con el "otro", ya sea un ser humano o un espíritu de la selva; y este tipo de relación debe producirse y crearse por la acción humana, pero nunca llega a representar perfectamente la consanguinidad.

Las relaciones de sangre compartida forman la base de la familia, o el *ayllu*. Sin embargo, la circulación de sustancia material (*yahuar*) no se puede separar de la circulación de la sustancia del alma (*sama*) que circula entre todos los seres vivos, la naturaleza y cualquier objeto shamánico, especialmente las piedras. La persona se forma de su sustancia física y del alma, y estos dos aspectos son igualmente importantes en las formas del parentesco. Por ejemplo, después del nacimiento de un hijo los padres tienen que ayunar y seguir las prácticas del *couvade* (en caso contrario el niño va a crecer torcido y puede enfermarse o morir por falta de energía vital que se transmite desde los padres al niño). Los padres contribuyen con la "sustancia de alma". También los shamanes manipulan este modelo de parentesco para formar alianzas y conexiones de consanguinidad.

Por otro lado, el amor o *llakina* produce no sólo relaciones sociales sino también circula como la presencia afectiva del poder. Ellos ven la génesis de

la vida misma formada por actos de amor. El amor, como sustancia de vida y parentesco, circula como poder entre todos los seres vivos y divinos. Dar amor o pensar bien de una persona es transferirle un poco de fuerza, poder o energía.

Todo el mundo manipula este modelo de parentesco espiritual a través de rituales, afectividad social, lugar de residencia, memorias, sueños y pensamientos. Por ejemplo, aunque el *ayllu* se basa en la idea de consanguinidad, tiene que ser producido a través de prácticas y símbolos de la afinidad. La boda tradicional también sigue esta lógica donde los participantes dicen que el fin es transformar dos familias (*ayllu*) en una. Lo ideal es transformar la afinidad en consanguinidad.

Además, el *samai* puede transferirse a otra persona o mejorar a un enfermo, como en los rituales de curación shamánica. Las personas más fuertes o los shamanes han acumulado mucho *samai* (alma). Una persona recibe su *samai* inicial de sus padres y de la línea familiar que está conectada a los tiempos míticos. A través de sus vidas, el *samai* va creciendo y una persona puede recibir más *samai* de cualquier otra persona que se pone de acuerdo para dárselo. Por ejemplo, un joven le pide a un anciano soplarle en la corona para recibir su poder. Los shamanes son las personas que tienen más *samai*.



Imagen 43: Mujer e hija *kichwa del Napo* en la cocina (Cristina López Wong)

## KICHWA DEL PASTAZA Y EL TIGRE



Imagen 44: Mujer *kichwa del Pastaza* (Claudia Ríos)

### Localización y censo

Están ubicados en las Regiones de Loreto y San Martín, en los ríos Tigre, Pastaza, Marañón, Huallaga y Corrientes. Con 2.175 individuos, representan sólo el 0,90% de la población indígena censada (INEI, 1993). El censo de INEI 2009, establece una población de 116 personas. Existe de esta forma una gran diferencia entre censos. Datos estimados de su población en los años 1970s señalan que fluctuaba entre 4.000 y 8.000 personas (Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). En la reconstrucción de la información censal de 1981 efectuada por Mora (1994), se registró un total de nueve asentamientos de este grupo con un volumen poblacional de 1.395 personas.

En Ecuador se les conoce como *canelos kichwa*. Su población suma alrededor de 10.000 personas distribuidas en la región comprendida entre Puyo y las cabeceras del Bobonaza, así como en el área comprendida entre los ríos Bobonaza y Curaray.

### Antecedentes históricos

De manera similar al caso de los *kichwa del Napo*, los *kichwa del Pastaza* constituyen una población compuesta por familias que perdieron su identidad étnica. Proviene de los grupos *canelo*, *coronado*, *urarina*, *romayna*, *shimiagés*, *arabela*, *murato* y *achual*, a los que durante el período misionero les fue impuesto el idioma *kichwa*.

Las crónicas misioneras del siglo XVIII no reportan la existencia de grupos de habla kichwa. Es muy posible que estos pueblos recibieran la influencia kichwa debido a presiones de los misioneros. La enseñanza del *kichwa* era utilizada por los jesuitas para eliminar la enorme diversidad de lenguas que hablaba la gente de esa región. No obstante, se cree que ese proceso fue iniciado por los propios *inkas* en tiempos pre-colombinos.

En los siglos XVII y XVIII, los dominicos emprendieron la tarea de formar misiones constituyendo entre otras la de los *canelo* (así denominada por la abundancia de canela en sus tierras) sobre el río Bobonaza y la de Andoas en el río Pastaza. Estas agrupaciones, debido a las guerras y epidemias, fueron reubicadas en repetidas ocasiones. Los dominicos fueron más efectivos que los jesuitas a la hora de mantener sus misiones, tal vez gracias a que el área donde se establecieron sirvió como zona de refugio para pueblos afectados por las correrías y los traficantes de esclavos. Posteriormente, estos pueblos serían absorbidos por la población pre-existente mediante un proceso de transculturación (Revee, 1988). De esta forma, las misiones dominicas parecen haber contribuido al proceso de etno-génesis *kichwa* debido a los matrimonios entre *canelo*, *achual*, *kichwa del Napo* y *záparo*.

Durante el período colonial se desarrollaron importantes intercambios comerciales, que permitieron que tanto los *canelo-kichwa* como los *kichwa del Napo* se trasladaran a los ríos Huallaga y Marañón en busca de sal y curare.

En el transcurso del siglo XVIII se observó de forma simultánea una importante caída poblacional y el desarrollo de grandes movimientos migratorios, producto del traslado masivo de pueblos provenientes de otras áreas amazónicas. Sin embargo, en el siglo XIX se evidenció una recuperación demográfica en el área del Bobonaza-Curaray por el hecho de ser una zona de refugio.

La explosión del caucho a finales del siglo XIX afectó severamente a la población establecida en dicha área, al ser trasladados importantes contingentes poblacionales desde los ríos Pastaza y Bobonaza a las cuencas de los ríos Tigre y Ucayali. Con la caída del "boom" del caucho, estas comunidades participaron en la explotación de la leche caspi y otras resinas.

La guerra con Ecuador en 1941 produjo la ruptura de importantes relaciones interétnicas en el área de los ríos Napo, Curaray y Pastaza, sobre todo en el ámbito de los circuitos comerciales para la adquisición de sal y curare, así como para el desarrollo de los intercambios matrimoniales.

En los últimos años, la actividad maderera en la zona del Pastaza y, posteriormente, la explotación petrolera en las cuencas del Tigre y del Pastaza impactaron la estructura socio-económica de este grupo. La organización de federaciones kichwa en la década pasada constituyó un importante avance en la tarea de reivindicación de los derechos de esta población.

## Estructura social

El sistema de parentesco está caracterizado por relaciones de tipo bilateral. Existe una marcada diferencia entre parientes cruzados y paralelos. De esta forma, los primos paralelos son clasificados como hermanos y los cruzados como parientes lejanos, e incluso no son denominados con términos kichwa.

El *ayllu* es el universo social básico de todo individuo, es su familia extensa; mientras que la *llakta* es la unidad residencial del *ayllu*. Esta situación difiere a la existente en la región andina, donde el *ayllu* constituye también la unidad territorial (Reeve, 1988).

Los matrimonios son arreglados por los padres de los cónyuges, existiendo por parte del novio el servicio a la familia de la esposa. El compadrazgo se presenta como una forma de extender el *ayllu* y se mantiene mediante continuos y mutuos obsequios de bienes y servicios, siendo considerado como un lazo de consanguinidad.



Imagen 45: Hombre *kichwas del Pastaza* en una minga (Claudia Ríos)

## Economía y Recursos naturales

La economía de los *kichwa del Pastaza y del Tigre* se basa en la horticultura de roza, la caza y la pesca. Los principales productos cultivados en los huertos son la yuca, plátano, maíz, arroz y algodón. La caza y la pesca son actividades desarrolladas tanto de manera individual como colectiva. La recolección representa una actividad cada vez menos importante.

La principal actividad económica orientada hacia el mercado es actualmente la extracción de madera, realizada individualmente dentro del sistema de habilitación de los patrones.

## Escolaridad

Este grupo presenta un alto porcentaje de analfabetos (47%) entre la población. Esta situación está estrechamente relacionada al bajo nivel educativo de la misma, ya que un 32% no ha asistido a la escuela. El 56% de la población sólo ha estudiado educación primaria, incompleta en muchos casos. Las personas con educación secundaria representan el 34% y las que cursaron estudios superiores supone el 1,8% de la población. Carecemos de la información sistemática relativa a la infraestructura escolar y al personal docente.

## Vulnerabilidad

Este grupo relativamente pequeño se encuentra en una zona de intensa explotación petrolera, pudiendo considerarse en una situación de *alta vulnerabilidad*.

## Cosmovisión

El mundo fue creado por *Yaya* (Dios), flotando encima del agua. Está sostenido por él, por eso se teme que en cualquier momento pueda hundirse. *Yaya* puede hablar para que no pase nada y las cosas obedecen y se calman. Dios puede soltar el mundo para que se hunda cuando hay mucha maldad de la gente.



Imagen 46: Reunión de *kichwas del Pastaza* en la casa comunal (César Ching).

Los *kichwa del Pastaza* creen que el mundo está dividido en cinco partes: *Yakuruna Wasin* o lugar del agua; *Runapa Kawsana Allpa*, donde vive la gente; *Wayyra Kawsana*, donde está la tierra sin vegetación, las nubes, el aire y la lluvia; *Wañushkakunala Runankunawan Llaktan*, lugar de los muertos; y *Yayanchikpa Runankunawan Llaktan*, lugar de *Yaya* (Dios), el sol, la luna y las estrellas.

En *Yakuruna Wasin* o lugar del agua, formada por cochas y ríos, vive el *Yakuruna*, 'gente del agua' o dueño del agua, sobre el lagarto que es su canoa. Él cuida toda clase de peces y animales. Las rayas le sirven de sombrero, las carachamas son sus zapatos y los peces macanas son su machete.

La gente vive en *Runapa Kawsana Allpa*, junto con los animales y los seres de la naturaleza. Para entrar en el monte desconocido, primero debemos pedir permiso al dueño del monte que es *Sacharuna* (hombre de monte, gente de la selva). Sólo así se podrá andar sin miedo, porque si no se hace así se puede enfermar o se puede perder siguiendo el sonido de cualquier animal. De esta forma les roba y les lleva hasta su casa (las aletas de la lupuna).

No hay muchos brujos, con lo que para curarse el *kichwa* llama a las madres de las plantas. Ellas curarán a través de los sueños. En ocasiones para aprender se toma toé. En las purmas (chacras abandonadas) viven las almas de los muertos malos. Ellos hacen daño y asustan a la gente. Se presentan como personas y parecen amigueras, pero pueden enfermar y matar a las personas. El mes de la creciente del agua es el mes de los muertos. Entonces se recuerda a los muertos. Se cocina lo que le gustaba al difunto, se toca tambor y flauta, se ríe y se come.



Imagen 47: Niña *kichwa* del Pastaza (Claudia Ríos)

En la *Wayyra Kawsana* sólo hay tierra, pero sin plantas. En este espacio vive el aire, su madre es *Wayra mama*. Cuando sopla fuerte es porque anda con muchos malos espíritus. Los brujos entonces aprovechan para hacer daño a la gente. En este espacio también se encuentra la madre del rayo (*Illapa mama*). Ella era una mala persona. La gente empezó a perseguirle y él escapó al lugar donde termina la tierra y empieza el cielo, al lugar libre de plantas, animales y personas. Allí se escondió detrás de las nubes.



Cuando llueve, esa agua son las lágrimas que caen de sus ojos al darse cuenta de que hace daño a las personas.

En *Wañushkakunala Runankunawan Llaktan* habitan las almas buenas. Es un lugar maravilloso con cosas bonitas, caza y pesca en abundancia. En este espacio hay un camino que lleva a un lugar oscuro donde se dirigen las almas malas. Allí lloran sin parar.

En *Yayanchikpa Runankunawan Llaktan* vive Yayá junto con el sol, la luna y las estrellas. El sol y la luna son varones y las estrellas son mujeres. Antes, Yaya vivía trabajando la chacra. Cuando su papá cazaba alguna presa pequeña, él la convertía en gran presa. Como la gente le tenía envidia, él quería salir del lugar. Para eso plantó un pijuayo. Cuando creció ese pijuayo subió y desde la altura convirtió a esa gente en largartos, boas y anguilas. El pijuayo creció hasta llegar hasta el cielo y allí quedó. Yaya, desde arriba, protege para que no pase nada malo con los animales.

## FAMILIA ARAWAK MAIPUREN

Esta familia comprende alrededor de 80 lenguas y dialectos que actualmente se hablan en las Guayanas, Venezuela, Colombia, Brasil y hasta las estribaciones de los Andes peruanos. La mayoría de sus hablantes forman parte de pequeños grupos tribales.

Antes del período de conquista española, las lenguas arawakanas se hablaban en regiones muy dispersas y discontinuas entre sí, abarcando desde el Caribe hasta el Gran Chaco y las fuentes del río Xingú y desde la desembocadura del Amazonas hasta las laderas de los Andes.

El origen de la familia probablemente sea el bajo Amazonas, entre la desembocadura del río Negro y la isla de Marajó, desde donde se habría dispersado siguiendo los afluentes del Amazonas. Como dato que infiere la antigüedad de esta familia podríamos decir que el grado de divergencia interna de las lenguas de este tronco se calcula en 45 siglos.

Dentro de las lenguas arawakanas se incluyen diversos grupos étnicos, como los *culina*, *asháninka*, *chamicuro*, *matsiguenga*, *nomatsiguenga*, *yanesha amuesha* y, finalmente, *piro/yine*.



Imagen 48: Cushma o túnica con diseños *yine* (Cotton INIT SAC).



Imagen 49: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia *Arahuaana-Arawak*: *amueshas-yanasha* (1), *asháninka* (2), *culina* (3), *chamicuro* (4), *matsiguenga* (5), *nomatsiguenga* (6), *piro-yine* (7), y otros grupos menores –*inapari, resigalo*- (8).

## AMUESHA



Imagen 50: Representante *amuesha* en una reunión federativa indígena (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

También denominados *yanesha*, se ubican en los ríos Palcazú, Pichis, Pachitea, Huancabamba, Cacazú, Chorobamba, Yurinaqui, en la Región de Huanuco (Distrito de Yuyapichis), Región de Junín (Distrito Perené) y Región de Pasco (Distritos de Oxapampa, Palcazú y Villa Rica). Sus comunidades están situadas en un rango de altitud que va de los 200 a los 1.600 metros sobre el nivel del mar.

Se tiene información demográfica sobre este grupo desde inicios del siglo XVIII gracias a los registros llevados a cabo por los misioneros franciscanos. Diversos autores coinciden en señalar que a fines de los 1970s, el volumen de población amuesha se ubicaba entre 4.000 y 5.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). En 1994 se censaron 25 asentamientos amuesha con un total de 6.097 personas. En la actualidad cuentan con una población de 7.523 individuos (1.146 familias), pertenecientes a 42 comunidades. Es un grupo relativamente pequeño pues constituyen apenas el 2,3% de los habitantes indígenas censados en la Amazonía del Perú.

## Antecedentes históricos

Los *amuesha* fueron contactados inmediatamente después de la Conquista entre 1553 y 1576. El primer contacto fue realizado por el fraile Diego de Torres de la Orden Religiosa Militar de La Merced. Tras esta primera expedición, dominicos y franciscanos intentaron sin éxito establecer misiones en la región. Pero no fue hasta principios del siglo XVIII cuando la administración colonial decidió apoyar con dinero y hombres armados los esfuerzos misionales. Es cuando los franciscanos lograron un control más regular de los *amuesha* bajo la dirección de un experimentado misionero, el Padre Francisco de San Joseph. En 1707 este misionero ingresó en el territorio amuesha desde la ciudad de Huánuco. Entre ese año y 1715, funda cinco misiones en dicha zona: Cristo Crucificado del Cerro de la Sal, Nuestra Señora de Quimiri, San Antonio de Eneo, San Joaquín de Nijandaría y Purísima Concepción de Metraro.

Asegurado el control del área entre la ciudad de Huánuco y estas misiones, los franciscanos buscaron extender su dominio sobre el cercano Cerro de la Sal y las rutas de acceso a este lugar, al que acudían todos los años los *campa asháninka*, *piro*, *shipibo* y *conibo*, vecinos de los *amuesha*, pretendiendo así extender el control colonial sobre el resto de las sociedades indígenas de la Montaña Central.

Numerosas epidemias diezmaron la población en las mencionadas misiones, dando origen a revueltas que condujeron finalmente a la gran rebelión de 1742, liderada por Juan Santos Atahualpa. A partir de dicho levantamiento la Montaña Central se mantuvo cerrada. Este hecho coincidió con la demanda nacional e internacional de productos tropicales como la zarzaparrilla, quinina, tabaco, aguardiente, café y coca. A partir de ese año, diversos gobiernos estimularon la colonización de la región como un medio para asegurar el control e integración del territorio del naciente estado peruano. Con este fin, se fundó la Sociedad de Inmigración y Colonización bajo cuyo auspicio fueron asentados en el extremo norte del territorio amuesha, área del Pozuzo, campesinos alemanes procedentes del Tirol.

Hacia 1880, el precio internacional del café se incrementó atrayendo a gran número de colonos a los valles de Paucartambo y Chanchamayo. A pesar de haber sido diezmadados por nuevas epidemias entre 1879 y 1880, los *amuesha* se enfrentaron a los colonos. Sin embargo, las epidemias recurrentes fueron interpretadas como una venganza de los colonizadores y depusieron las armas.

Pocos años después, ante el "boom" del caucho, el Estado financió la apertura de la llamada Vía Central, un camino de herradura que conectaba la ciudad de Tarma en los Andes con las orillas del río Pichis, medio de comunicación entre Lima e Iquitos, en aquel entonces el centro económico de esta industria. Paralelamente, los *amuesha* fueron reunidos en las misiones de Quillazú, San Luís de Achualo y Sogormo.

En este contexto, la Peruvian Corporation, una empresa británica conformada por acreedores del Estado peruano, recibió una concesión de 500.000 hectáreas para la producción de café en territorio de los *amuesha* y

los *asháninka*. No obstante, los *amuesha* no sufrieron los abusos impuestos a otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana durante el auge del caucho a fines del siglo XIX. A partir de 1860 la afluencia de colonos andinos y europeos al área que ocupaban empujó lentamente a muchos de ellos hacia las cuencas de los ríos Palcazo y Pachitea.

Durante la primera mitad del siglo XX continuó la apropiación gradual y la fragmentación del territorio amuesha por parte de los colonos. La llegada del hombre occidental representó para los *amuesha* la pérdida de territorios y el cambio de hábitos de vida, pues fueron agrupados en pueblos y, extensos territorios suyos pasaron a propiedad de los colonos. En 1974, con la Ley de Comunidades Nativas, fragmentos del territorio tradicional fueron entregados en propiedad a las comunidades existentes que para ese entonces habían constituido la primera expresión representativa de carácter étnico en la Amazonía peruana, el Congreso Amuesha. De esta forma, la Ley de Comunidades Indígenas reparó en parte la situación de desposesión al conceder en propiedad a los grupos amuesha algunos territorios. Pocos años más tarde, ésta sería reemplazada por la Federación Yanasha.

Durante los años 1980, los *amuesha* recibieron el impacto del fenómeno de la violencia política, aunque en menor medida que los *asháninka*. Asimismo, de manera más reciente, se han visto afectados por el narcotráfico que se ha extendido en la región.

### **Estructura social**

Esta población está dividida en al menos 42 pequeños grupos, cuyo tamaño varía entre dos y más de cien familias. Veintiocho de estos grupos son comunidades reconocidas y tituladas por el Estado peruano en los últimos 30 años. Los *amuesha* comparten algunas comunidades tituladas con el pueblo asháninka.

Los *amuesha* están constituidos por familias extensas basadas en la co-residencia de un grupo de hermanos. La regla de descendencia es bilateral. La terminología de parentesco es de tipo Dravidio, donde se define como matrimonio preferencial aquel con el primo cruzado del sexo opuesto. Presentan la regla de servir a los padres de la novia. Sin embargo, no existe una verdadera regla de residencia post-matrimonial uxorilocal, tendiendo a la residencia en el territorio de la familia más prestigiosa, sea la del hombre o de la mujer. Los hombres prestigiosos o poderosos buscarán retener a sus hijos con ellos dando lugar así los hermanos co-residentes al surgimiento del núcleo de un asentamiento.

### **Economía y Recursos naturales**

La agricultura constituye la actividad económica más importante entre los *amuesha*, siendo los principales cultivos: yuca, plátano, pituca, sachapapa, camote, maíz, arroz y frutales. La agricultura comercial ha logrado un gran desarrollo en este grupo especialmente en las comunidades de Oxapampa y Villa Rica dedicadas al cultivo del café y el achiote. Asimismo venden frutas, maíz y arroz. En los últimos años, ante la demanda nacional e internacional

de uña de gato, algunas comunidades amueshas han optado por la extracción y comercialización de este producto.

La caza se practica cada vez menos debido a la creciente escasez de animales en su territorio como producto de la colonización. La pesca es poco frecuente y escasea por estas mismas razones. En algunas zonas del territorio tradicional, la caza, la pesca y la recolección ya no se realizan al haberse agotado los recursos. En 1988, sobre un territorio de 34.774 hectáreas se estableció, en el Distrito de Palcazu, la Reserva Comunal Yanasha con la finalidad de proteger la fauna que sirve de sustento a las comunidades amuesha de la zona.



Imagen 51: Representante *amuesha* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

Como fuente alternativa de proteína animal, muchas familias crían gallinas y animales menores. La ganadería ha logrado un cierto desarrollo, principalmente en las comunidades del Palcazu. Una modalidad bastante

extendida de esta actividad es el sistema de tenencia al partir introducido por los colonos ganaderos. La explotación maderera con fines comerciales es también una actividad importante.

Durante la década de los 1980s, los *amuesha-yanesha* constituyeron una cooperativa forestal para la extracción, transformación y comercialización de la madera. Otro proyecto importante de este grupo ha sido el Comité de Artesanos de la comunidad de Tsachopén para la elaboración de piezas de cerámica.

### **Escolaridad**

Las comunidades amuesha tienen uno de los más elevados niveles de alfabetismo (78%) entre la población. Se observa un alto grado de escolaridad entre esta población, al menos el 49% de la misma ha cursado estudios primarios. La educación superior sigue siendo una meta difícil de alcanzar, sólo el 7% de la población ha accedido a ella.

La actividad docente es ejercida mayoritariamente por maestros mestizos que representan el 60% del total. En secundaria, el porcentaje de profesores mestizos alcanza el 80% del cuerpo docente. En las comunidades amuesha existen 10 centros de educación inicial, 45 escuelas primarias y 9 colegios secundarios. Las escuelas de educación primaria presentan un importante déficit de personal docente, existiendo como promedio menos de dos profesores por escuela.

### **Vulnerabilidad**

Las diversas presiones circundantes, particularmente referidas a los procesos de colonización, narcotráfico y violencia política, hacen que este grupo se encuentre en una situación de *vulnerabilidad media*.



## ASHÁNINKA



Imagen 52: Niños *asháninka* en la escuela (Jaime Razuri)

### Localización y censo

Están ubicados en las Regiones de Ayacucho, Cusco, Huánuco, Junín, Pasco y Ucayali; en los ríos Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Satipo, Pichis, Bajo Urubamba, Alto Ucayali, Pachitea y Yurúa, así como en sus principales afluentes.

Los datos de los centros poblados censados en 1981 indican un total de 33.279 *asháninka* censados en 208 asentamientos. En 1986, la población *asháninka* fue estimada en 20.000 individuos, aunque su cálculo incluía la población indígena de otros grupos. Otros estudios muestran una dispersión muy grande de los datos con estimaciones de población entre 10.000 y 55.000 personas (Varese, 1973; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978). De acuerdo con la información en el censo de 1993, los *asháninka* constituyen el grupo indígena más importante de la Amazonía peruana con 88.703 personas que representan el 26% del total de la población indígena censada.

Conocidos como *kampas* en Brasil, en el Estado de Acre se encuentran distribuidos en pequeñas localidades a lo largo de los ríos Breu, Amônia y Arara, afluentes de los ríos Envira y Yurúa. Su población brasileña se estima en 689 personas. Es muy probable que la presencia *asháninka* en Brasil se deba a la acción de los patrones caucheros quienes los trasladaron desde el Gran Pajonal. Sin embargo, algunas fuentes refieren la presencia de *asháninkas* en territorio brasileño desde finales del siglo XVII e inicios del XVIII, en un territorio ampliamente dominado por los grupos *pano* (Kitaka, 1991).

## Antecedentes históricos

En épocas anteriores fueron denominados como *andes*, *atis*, *chunchos*, *chascosos*, *kampas*, *cambas*, *tampas*, *thampas*, *komparia*, *kuruparia* y *campitis*; los *asháninka* han sido tradicionalmente más conocidos como *campas*. Este grupo estaba organizado en pequeños grupos residenciales compuestos por alrededor de cinco familias nucleares bajo la dirección de un jefe local. Las migraciones, ya sea por violencia política como por interés en la extracción de recursos forestales, han provocado que se movilicen y compartan territorios con otras etnias. Hasta hace poco todos estos grupos eran considerados como grupos diferentes debido a variables dialectales.

Los primeros testimonios de la presencia asháninka en la Amazonía que nos han llegado hasta el presente son armas de bronce, como por ejemplo hachas encontradas en el territorio que ocupan desde antes quizás del surgimiento del Imperio Inca. Algunos contactos con dicha cultura son evidentes, a juzgar por el desarrollo de técnicas textiles y musicales. Estas rutas de intercambio continuaron siendo empleadas por los comerciantes de la zona de Tarma tras el contacto europeo con la finalidad de obtener herramientas de metal.

A partir de 1635, los *asháninka* comenzaron a ser evangelizados por dominicos y franciscanos, siendo estos últimos quienes constituyeron efectivamente la presencia del Estado colonial español en dicho territorio a través del Convento de Ocopa en el valle de Mantaro. Los franciscanos fundaron inicialmente una misión para los *kampas* y *amuesha* cerca del actual pueblo de La Merced, trazándose como objetivo el control del Cerro de la Sal y, en último término, el dominio del intercambio de bienes entre las etnias de la Selva Central. Hacia 1640, los franciscanos controlaban siete centros en dicha zona. Sin embargo, fueron destruidos por una rebelión provocada en gran medida por la llegada de mineros españoles a la zona. En 1671, los franciscanos restablecieron las misiones cerca del Cerro de la Sal y fundaron otras a lo largo del río Perené. En 1674 se produjo un levantamiento dirigido por Fernando Torote, jefe asháninka instigado al parecer por los *piro*, quienes temían la interferencia de los franciscanos en el intercambio de sal entre ellos y los *asháninka*.

En 1709, un nuevo intento de evangelización dirigido por el Padre Francisco de San Joseph logró avances sustantivos que llevaron al establecimiento en 1739 de 38 misiones que agrupaban a 8.500 nativos. Sin embargo, las epidemias que asolaron los pueblos, así como la rebelión de Juan Santos Atahualpa, forzaron el término de la actividad misionera, cerrándose la región a colonos y misioneros durante cien años.

En 1869 la resistencia armada de los *asháninka* se vio quebrada en el valle de Chanchamayo y se fundó la ciudad de La Merced cerca de la antigua misión franciscana de Quillazú. Las hostilidades continuaron hasta el establecimiento en 1889 de la Peruvian Corporation, empresa de capitales ingleses a la que se le concedieron 500.000 hectáreas en los márgenes de los ríos Perené y Ene en el territorio asháninka. Con esta concesión se inició

en la Selva Central la moderna penetración colonizadora que continúa hasta nuestros días.

Con el inicio del "boom" del caucho, en los valles adyacentes al Perené, se instauró el comercio de esclavos *campas*, especialmente de mujeres y niños, que continuó hasta los años 1950s. Hacia 1920, los misioneros adventistas iniciaron un trabajo misional en la zona que fue continuado en 1950 por el Instituto Lingüístico de Verano. En 1965, los *asháninka* se vieron envueltos en la violencia generada por los enfrentamientos entre las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el ejército peruano.

En 1974 el Estado peruano creó la Ley de Comunidades Nativas que otorgó a los grupos indígenas garantías sobre sectores del territorio tradicional. Las aldeas que habían aparecido como resultado de las etapas de contacto anteriores se acogieron a esta legislación y, bajo la presión de la colonización del territorio por los campesinos andinos, fueron reconociéndose otros asentamientos. Entre 1986 y 1996, los *asháninka* se vieron involucrados en la violencia desatada tanto por los grupos de Sendero Luminoso como por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, así como en las acciones desarrolladas por las fuerzas antisubversivas para controlar estos movimientos. Se calcula que cerca de 10 mil *asháninka* fueron desplazados forzosamente, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por los diferentes grupos agresores. También se estima que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades asháninka

En los últimos años, las acciones de explotación de hidrocarburos en las cuencas de los ríos Ene, Tambo, Perené y Pichis representan nuevos riesgos para la sociedad asháninka.

Hoy en día sus costumbres han cambiado en varios aspectos debido a la introducción de usos occidentales. No obstante, han conservado su idioma y, en muchas comunidades, su vestimenta, sus creencias religiosas y prácticas culturales, así como el uso de plantas medicinales y la consulta al líder espiritual, el *sheripiari* o 'tabaquero'.

El surgimiento de organizaciones federativas *asháninka* ha ayudado a recuperar la libertad de este grupo. Existe en la actualidad once federaciones asháninka en comunidades del Pichis, Perené, Satipo, Tambo, Ene, Gran Patojal, Atalaya, Apurímac, Pangoa y Pachitea.

### **Estructura social**

El promedio de habitantes por comunidad es de 171 personas, con un amplio rango entre 10 y 600 personas por comunidad, con 1.284 personas censadas la más poblada de todas.

La tasa bruta de mortalidad asciende a 31,39‰. Este grupo ha soportado casos masivos de fallecimientos debido al grave impacto de las acciones terroristas sobre la población asháninka.

Los *asháninka* presentan una regla de descendencia de tipo bilateral según la cual reconocen como cualitativamente iguales las relaciones del lado del padre y de la madre. Así, el grupo está constituido por todas las personas con las que un individuo establece un vínculo genealógico, parentela cognática egocentrada que está constituida por la combinación de las redes de parientes del padre y de la madre del individuo.

La terminología de parentesco *asháninka* corresponde a la prescriptiva de tipo Dravidio, que se caracteriza principalmente por separar a los parientes en dos grandes categorías: consanguíneos y afines en las generaciones de ego -o individuo de referencia-, los padres de éste y sus hijos, para luego unir el conjunto en las generaciones de abuelos y nietos -asimilación por bifurcación. Según esta terminología se señala como matrimonio preferencial aquel con la prima cruzada, hija del hermano de la madre/hija de la hermana del padre. Sin embargo, en la vida real la esposa es la prima cruzada verdadera sólo en un porcentaje mínimo de los casos registrados.

Si bien se dan casos de intercambio de hermanas entre dos individuos, éstas constituyen situaciones estadísticamente marginales. En este sistema, al lado de la regla matrimonial señalada, existe también otra por la cual el individuo debe "casarse lejos", es decir debe contraer matrimonio fuera del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. Existe, asimismo, la regla del 'servicio de la novia' según la cual un hombre debe quedarse a vivir en el asentamiento de su suegro por un tiempo variable que generalmente termina poco después de nacer el primer hijo. La definición posterior de la residencia, virilocal o uxorial, se encuentra fuertemente influida por la variable del poder. Así, un padre poderoso y de gran prestigio como el jefe *pinkatsari*, o como el shamán *sheripiari*, o como hasta en un pasado reciente, el guerrero *ovayeri*, retendrá a sus hijos en su grupo residencial. El grupo de hermanos constituirá a menudo el núcleo de un asentamiento.

## **Economía y Recursos naturales**

La agricultura es la principal actividad económica de los *campa asháninka*, siendo los principales cultivos la yuca, plátano, maíz, maní, sachapapa, pituca, camote, arroz, frijón, cítricos, caña de azúcar, piñas y frutales. La agricultura comercial ha logrado un gran desarrollo en este grupo, especialmente en las comunidades localizadas en los valles de los ríos Perené y Satipo, dedicadas al cultivo del café y el achiote.

La caza es también una actividad económica importante. La pesca se realiza con frecuencia tanto en su modalidad individual como colectiva. A fin de complementar la cantidad de proteína obtenida en estas dos últimas actividades, los *asháninka* crían hoy en día aves de corral. La ganadería, impulsada por misioneros evangélicos y el Instituto Lingüístico de Verano, es una actividad que ha tenido un elevado grado de aceptación por algunas familias. Una modalidad bastante extendida de esta actividad entre los *asháninka* es el sistema de tenencia al partir, introducido por colonos ganaderos.

La extracción maderera con fines comerciales es también una actividad

importante para este grupo, en especial en la zona del río Tambo y Alto Ucayali. Ésta se realiza dentro de la esfera de habilitación de los patrones. En esta zona, además, muchos *asháninka* participan estacionalmente como obreros en la extracción de madera.

Los *asháninka* han sufrido en los últimos años, por parte del grupo terrorista Sendero Luminoso, uno de los más bárbaros y repudiados genocidios en la historia de América Latina. Gran parte de su territorio, además, ha sido usado en las últimas décadas para plantaciones de coca por narcotraficantes y por colonos inmigrantes de la sierra en busca de nuevas tierras para la agricultura. La supervivencia de los grupos *asháninka* y su medio ambiente, así como su altamente desarrollado conocimiento del bosque amazónico, que les permitió vivir de manera compatible con la naturaleza, están en serio peligro debido principalmente a la presencia de colonos foráneos y de grupos narcoterroristas en la zona. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación de todos los pueblos del Perú, los *asháninka* fueron los más golpeados por el conflicto armado de las décadas de 1980 y 1990. Los masivos desplazamientos territoriales y la reubicación de cientos de familias *asháninka*, como consecuencia de dicho fenómeno, han tenido un impacto importante en la dinámica demográfica de esta sociedad.

Por otra parte, el hecho de que el medio ambiente donde viven haya cambiado como consecuencia de la incursión de los colonos les impide continuar como antes. La caza, la pesca y la recolección ya no se pueden realizar como antaño y la sedentarización acarrea otras necesidades. Ahora deben sembrar, comerciar y elaborar artesanías para su venta. También deben instruirse, para conservar su cultura ancestral. Por eso han formado organizaciones que defienden sus derechos y buscan acceder a los conocimientos occidentales. Por ejemplo, la comunidad de Marankiari Bajo o Marankiaroni ("territorio de la serpiente" en lengua *asháninka*) situado en el Distrito de Perené, tiene una emisora de radio, un centro cultural con computadoras y un programa de tele-educación satelital.

## **Escolaridad**

El nivel educativo alcanzado por esta población es bajo. El 32% no posee nivel alguno de instrucción y el 51% tiene como máximo nivel alcanzado la educación primaria. Sólo el 9% de la población accede a estudios secundarios y el 1% al nivel de educación superior, del cual únicamente el 23% culminó sus estudios universitarios (68 personas).

De los 332 centros educativos que funcionan en las comunidades *asháninka*, el 73% son de nivel primario y sólo en el 7% se imparte educación secundaria. En total hay 575 maestros y, de ellos, sólo 232 son indígenas.

Esta etnia presenta una lengua vernácula llamada *asháninka* perteneciente a la familia lingüística arawak. En Perú es hablada por aproximadamente 41.000 *asháninkas*.

## Vulnerabilidad

Debido a su numerosa población, así como a su gran distribución territorial, este grupo se encuentra afectado por una enorme diversidad de factores circundantes: colonización, narcotráfico, violencia política y reciente explotación petrolera, pudiendo ser considerados en situación de *vulnerabilidad media*.

## Cosmovisión

Los *asháninka* creen que el dios Sol vivo estaba siempre arriba antes de que existiera este mundo. Como tiene poder, desprendió una partícula de su corona que se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo. De ahí crecieron las plantas y todas las cosas que hemos visto. Luego salieron los *asháninka*. Hasta hoy en día esa partícula es finita, como una chispa. Existen chispas pequeñas que se apagan y otras capaces de convertirse en fuego. Por eso, hay niños que mueren antes de su edad y ancianos que viven muchos años.

El agua es aliento del Sol vivo que ha hecho rodear su planeta para que vivieran todas las aves, animales y toda la gente. El espíritu del agua es el aire, de esta forma el aire vuelve a ser agua.

El mundo está sostenido por dos ejes. Uno de ellos fue puesto por el dios Sol para que no se vuele la tierra, para que toda la gente esté tranquila. Por eso él puso los cerros Intatoni y Antamaraka, rocas sólidas por donde sale al agua para regar toda la faz de la tierra. En el otro eje, por donde se hunde el sol, están los cerros Omoro y Otsiriko. Los que sostienen estos ejes por debajo para que la tierra no se vuele son seres invisibles que se llaman *Nabieri* (debajo del cerro Omoro) y *Pachakama* (debajo del cerro Otsiriko). Sosteniendo el otro eje están otros dos seres poderosos que se llaman *Inkari* (debajo del cerro Intatoni) e *Inkami* (debajo del cerro Antamaraka). Estos seres cuidan la entrada y salida del agua. Si ellos descansan, la tierra se ahogaría en pleno caos.

En las puntas altas del cerro Antamaraka está el cóndor real mirando hacia abajo. ¿Por qué mira? Porque también hay un gallinazo negro que mira al cóndor para saber si hay un muerto abajo. Se comunican para comer junto al muerto y compartir. Por eso, el *asháninka*, viéndoles, los imita. Así, cuando ve cualquier paisano, aunque sea de otro pueblo indígena, lo invita, lo hace dormir en su casa y calienta fuego.

Anteriormente las plantas también eran personas. Posiblemente porque *Nabieri* y *Pachakama* se han descuidado, se inundó el mundo arrasando lo que había encima de la tierra. Desde entonces se empezó a perder comunicación con las plantas. Por eso las plantas ya no se comunican y por eso ahora las personas mueren tristes

Cuando uno muere, su alma debe ser primero probada antes de ser transportada a otra tierra encima de este mundo, *Janabeni*. Allí corre el agua que los *asháninka* llaman *Jananeria*. Cuando uno la toma, nunca

jamás volverá aquí a la tierra, sino que vivirá por siempre. Cuando el alma del muerto sale del cuerpo debe purificarse saltando y brincando en medio del fuego ardiente. Luego sigue su camino hasta llegar al espacio donde están las nubes (*Menkoreenka*). Más allá está *Janabeni*. Allí las almas viven tranquilas, con seres buenos y tratables. Cuando muere una persona mala, su alma se queda donde están sepultados y se transforma en cualquier forma: ave, añuje, venado,...

*Tsomiri* es quien domina a todos los seres vivos del agua. Su cabeza parece hacha, tiene ojos negros y su cuerpo es negro y medio amarillento. Para que los seres vivos de la naturaleza no nos molesten debemos darles alguna cosa. Luego, los espíritus nos dan en función de lo que antes le entregamos.



Imagen 53: A la izquierda indígena *asháninka*, a la derecha indígena *caquinte*. En ocasiones el grupo caquinte ha sido incluido dentro del grupo asháninka (Cristina López Wong)

## CULINA



Imagen 54: Mujer *culina* en su maloca (ILV)

### Localización y censo

Están ubicados en los ríos Alto Purús y Santa Rosa en la Región de Madre de Dios. Los *culinas* viven también en Brasil, en el Estado de Amazonas (cuenca de los ríos Alto Purús, Chandless, Acarauá, Tarauacá y Envira, y en el Estado de Acre (Municipio de Feijó). Se les conoce como *kulina*, *kurina* o *medihá* y su población en Brasil se estima en 865 personas. En la Región de Ucayali con únicamente 417 personas, los *culina* representan el 0,1% del total de la población indígena censada.

### Antecedentes históricos

Este grupo también fue severamente afectado por el auge del caucho, sufriendo un fuerte proceso de reducción demográfica. Adicionalmente, a mediados del siglo XX, una fuerte epidemia de sarampión causó una elevada mortalidad entre la población *culina* (Wise y Ribeiro, 1978).

Las primeras informaciones (s. XIX) sobre los *culina* los describen como una sociedad guerrera de agricultores y cazadores que habitaban los ríos Yurúa y Purús, y que atacaban frecuentemente a sus vecinos. En 1869, el explorador inglés Chandless hizo una breve reseña de este grupo. Posteriormente, el sacerdote francés Constantin Tastevin, quien exploró la región entre 1908 y 1914 con fines misionales, los encontró en la zona de los ríos Xirúa y Tarauacá, afluentes del Yurúa en Brasil. Es sólo a partir del inicio de la explotación intensiva de los recursos de esta zona con el "boom"



del caucho, cuando se establecieron relaciones permanentes entre los *culina* y los patrones caucheros.

Después de este período, los *culina* se aislaron nuevamente en el bosque llevando una vida seminómada y evitando contacto con los blancos. En 1940 se instalaron en la zona del Alto Purús adoptando elementos de la cultura material de las poblaciones ribereñas, tales como la canoa y la red de pesca.

En 1954, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano se establecieron en un lugar denominado Shamboyacu en las cercanías del río Purús, y después de un tiempo se trasladaron con la población *culina* a un lugar llamado San Bernardo.

### **Estructura social**

Constituidas en pequeños núcleos poblacionales, las comunidades *culinas* tienen en promedio 75 personas. De acuerdo a los trabajos de Adams y Woods (1972), los *culina* practican el matrimonio bilateral de primos cruzados. Sin embargo, en ocasiones se observa el intercambio matrimonial múltiple ya sea en forma de poliginia, sororato o levirato.

La sociedad *culina* está dividida en unidades sociales que reciben nombres de animales o plantas. Estas divisiones constituyeron en el pasado los grupos político-territoriales.

### **Economía y Recursos naturales**

Los *culina* practican la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Los principales productos cultivados en los huertos son el plátano, yuca, maíz, maní, papaya, zapallo, arroz y caña de azúcar. La caza tiene una importancia considerable en la subsistencia de este grupo. La pesca se realiza tanto de manera individual como colectiva.

De manera creciente vienen criando aves de corral para su venta y consumo. Asimismo venden a los regatones arroz, maní, plátano, papaya y harina de yuca en forma de fariña (harina de yuca). En ocasiones venden también carne de monte. Producen madera bajo habilitación de ciertos patrones. Muchas de estas transacciones son realizadas con comerciantes brasileños aunque también comercian con peruanos asentados en Puerto Esperanza.

### **Escolaridad**

La población se caracteriza por tener un 42% de analfabetismo e índices muy bajos de escolaridad entre la población. Además, el 37% no posee ningún nivel educativo y el 26% tiene como máximo nivel la educación primaria. Por otro lado, el 29% ha efectuado estudios secundarios y menos del 6% de la población ha accedido a los estudios superiores no universitarios. De siete docentes que imparten instrucción inicial y primaria, sólo tres son indígenas. No se imparte instrucción secundaria en las comunidades *culina*.

## Vulnerabilidad

Por su reducido volumen demográfico, este grupo puede ser considerado de *muy alta vulnerabilidad*.



Imagen 55: Hombres y mujeres *culina* (ILV)

## CHAMICURO

### Localización y censo

Están ubicados en la zona de Lagunas por el río Huallaga (Región de Loreto). Sólo existe una comunidad reconocida de este grupo y tiene 63 personas censadas (comunidad donde convive con el grupo *kukama-kukamiria*). Esta comunidad parece disminuir porque en 1981 albergaba 123 personas (Mora, 1994).

### Antecedentes históricos

En el período del primer contacto europeo, los *chamicuro* habitaban en la cabecera del río Samiria. Eran enemigos acérrimos de los hoy desaparecidos *aguano* y muy temidos por los españoles. Se tiene muy pocas constancias escritas sobre su historia. En 1784 se dijo que los *chamicuro* eran por lo regular de hermoso aspecto, pero que los excedían los *aguano* por lo blanco de los rostros y lo rubio de su pelo.

En el siglo XIX fueron las naciones *pano*, *kukama-kukamiria* y *chamicuro* quienes denunciaron el comportamiento de los misioneros de la zona. Según ellos, el control que ejercieron los misioneros sobre las comunidades locales les permitió conseguir productos naturales sin ninguna inversión. A cambio, los misioneros pagaron este trabajo en productos obteniendo beneficios siempre a costa de los indígenas. Por otro lado, el misionero presionaba a los curacas, mandones o capitanes de las naciones nativas a efecto de que le diesen "indios bogas" y canoas para su trabajo evangelizador o comercial, mientras que el gobernador responsabilizaba a las autoridades nativas para que nadie navegase por los ríos sin su conocimiento o autorización.

Durante el período del caucho, muchos *chamicuro* fueron llevados por los patrones al río Yavarí y al río Napo. Hacia 1920, un gran número de familias se trasladaron a Iquitos y a otros caseríos de la población ribereña.

En 1968, fueron diezmados por una epidemia de viruela y únicamente sobrevivieron 500 nativos. Éstos se trasladarían junto con los *aguano* a Santiago de la Laguna en el río Huallaga, donde permanecen hasta la fecha. En la actualidad también se encuentran establecidos en la comunidad de Pampa Hermosa, un ex-fundo en el que trabajan bajo el mando de un patrón. Reciben una fuerte influencia de los *kukama-kukamiria*, de quienes son vecinos y han perdido también el uso de su propia lengua.

### Estructura social

Se observa un claro predominio de población masculina (58%). A pesar de su reducida población, se aprecia un patrón de distribución por edad similar al de otros grupos indígenas, con el 52% de la misma con menos de 15 años, en tanto que sólo el 6,3% es mayor de 64 años. La tasa bruta de mortalidad es del 7,94‰.

No se tienen datos sobre su organización social.

### **Economía y Recursos naturales**

La principal actividad para la subsistencia de los *chamicuro* es la horticultura de roza y quema, y los principales productos son la yuca, plátano, maíz, maní, camote, haba, taro, calabaza y tabaco.

La caza y la pesca son también importantes para la subsistencia, y se ha extendido entre las familias de este grupo la crianza de aves y animales menores como fuente complementaria de proteínas.

El arroz, yute, maní, maíz, plátano y yuca son comercializados en el poblado de Lagunas o vendidos a los regatones que transitan por la comunidad. Extraen madera de manera individual con fines comerciales y entregan la producción a los patrones.

### **Escolaridad**

El nivel de escolaridad alcanzado para el 47% de la población es de instrucción primaria, el 40% nunca asistió a la escuela y apenas un 3% recibió estudios superiores. Dos profesores, un indígena y otro mestizo imparten la educación inicial. No se imparte educación bilingüe.

Este grupo presenta una lengua nativa (*chamicuro*) que se encuentra en peligro crítico ya que se estima que sólo 10-20 personas la están utilizando. Se ha elaborado un diccionario *chamicuro*, sin embargo los niños ya no hablan el idioma puesto que únicamente utilizan español. Existen controversias en cuanto a si la lengua *aguano* es el mismo idioma.

### **Vulnerabilidad**

Por su reducido volumen demográfico y su eventual asimilación a la sociedad kukamiria, este grupo se encuentra en una situación de *vulnerabilidad muy alta*.

## MATSIGUENGA



Imagen 56: Indígenas *matsigenka* en una reunión comunal (Cristina López Wong)

### Localización y censo

Se encuentran en las zonas de los ríos Urubamba y afluentes, Picha, Camisea, Timpía y Manu, en las Regiones de Cusco y Madre de Dios. Con un total de 11.279 individuos censados, los *matsigenka* constituyen el 3,4% de la población indígena censada. Este total lógicamente no incluye la población aislada cuyo volumen no es posible determinar.

Es importante señalar la existencia de pequeños grupos de los llamados *kugapakori*, que viven en situación de aislamiento en las partes altas de los tributarios del margen derecho del Bajo Urubamba. Los censos anteriores no incluyen a los *kugapakori*, aunque se cree que cuentan con una población aproximada de 240 individuos.

En 1924, el misionero Navarro estimó su población en tan sólo 3.000 ó 4.000 individuos. Sin embargo, a finales de los años 1970, las estimaciones consideraron un censo poblacional entre 7.000 y 12.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Wise y Ribeiro, 1978).

### Antecedentes históricos

Las primeras tentativas del Imperio Inca de avanzar hacia el territorio de los *matsigenka* se atribuyen al Inca Cápac Yupanqui. Éstos, sin embargo, sólo llegaron a conquistar aldeas de población andina en aquellos lugares de altura que les permitía dominar geográficamente los bosques al norte del Cusco, desde donde desarrollaron relaciones de intercambio con los *matsigenka*. No existen indicios de que se haya producido una relación de subordinación ni que los *matsigenka* hayan alguna vez entregado un tributo al Inca. Se sabe por tradición que los *incas* y *matsigenka* iniciaron

pactos donde intercambiaban productos como coca de los *matsiguenga* y oro de los *incas*. Por eso el lenguaje de ambos grupos comparten palabras.

El Imperio Inca avanzó hasta la zona de Paucartambo-Tono-Marcapata durante los gobiernos de Viracocha y Pachacútec. Se construyó en esta zona una red de caminos que en época de la Conquista europea fueron empleados por Manco Inca en la resistencia armada de Vilcabamba.

Los primeros contactos con los colonizadores europeos se realizarían a partir de 1650, cuando los jesuitas fundaron en la zona norte del Cusco algunas haciendas que les permitían financiar las escuelas que tenían establecidas en la sierra. De esa época datan dos expediciones: en 1572 al mando de Martín García Loyola, y en 1715 dirigida por el jesuita Cristóbal de Quevedo: pero no se hicieron grandes esfuerzos por evangelizar a estas poblaciones.

Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, los franciscanos condujeron a 44 *matsiguenga* a su nueva misión de Cocabambilla pero algunos años después este centro desapareció por dificultades administrativas. Dos misiones fundadas por los mismos franciscanos al norte del Pongo de Mainique corrieron la misma suerte.

A fines del siglo XIX, al cobrar valor en el mercado mundial la quinina y el caucho, el interés de los andinos por la región del Urubamba aumentó considerablemente. Los caucheros esclavizaron a los *matsiguenga* obligándolos a recolectar y procesar este producto. De esta forma se desbastaron muchos establecimientos nativos a lo largo del Urubamba. Paralelamente, se intensificó una mayor presencia de colonos y regatones en el valle, quienes por su posición de control del transporte y poder económico impusieron un intercambio de productos con los indígenas en un contexto de clara desigualdad. La búsqueda de estos productos trajo como resultado una alta tasa de mortalidad entre los *matsiguenga* debido a la cacería de esclavos que obligó a muchos de ellos a refugiarse en zonas aisladas. Muchos *matsiguenga* murieron a causa de las epidemias de malaria y viruela que se desataron en esos años.

En 1900, el papado designó a los dominicos el deber de la evangelización de esta región y, en 1902, se fundó la primera misión en Chirumbia, territorio matsiguenga. En 1918, se establecieron otras misiones cerca del Urubamba, como las de Koribeni y Timpia. A partir de 1940, fecha en que la malaria fue temporalmente erradicada, campesinos andinos empezaron a dirigirse hacia las tierras bajas, migración que se aceleró en 1955 como resultado de las grandes hambrunas en la sierra. En 1958, se abrió una carretera a Koribeni y, en 1962 se construyó un puente que dio mayor impulso a este movimiento migratorio.

A partir de 1980, el territorio matsiguenga, ubicado en el Bajo Urubamba, ha sido objeto del desarrollo de actividades de explotación de hidrocarburos. En la actualidad, esta etnia se desarrolla sobre uno de los más importantes yacimientos de producción de gas y condensados de la Amazonía peruana.

Finalmente, en 2003 se estableció la Reserva Comunal Matsiguenga en la parte media del lado oriental de la Cordillera de Vilcabamba, en la Región de Cusco, con una superficie de 218,905.63 has. Esta reserva fue creada con la finalidad de conservar la diversidad biológica de esta zona en favor de las comunidades nativas *matsiguenga* de esta región del país. La parte media y alta de la Cordillera de Vilcabamba son muy importantes para las comunidades nativas ya que representan una fuente de recursos que son utilizados como alimento, medicina y para la construcción de viviendas, además de poseer un importante significado mágico-religioso.



Imagen 57: Niños *matsiguenga* (Carlos Mora)

### **Estructura social**

En los asentamientos matsiguenga hay un promedio de 271 personas, aunque los establecidos en la zona del Manu son más pequeños con unas 100 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 11,3‰.

La organización social matsiguenga se encuentra constituida por parentelas cognáticas, cuyos miembros se encuentran dispersos en diferentes asentamientos. Los *matsiguenga* dividen los espacios sociales en dos mitades, consanguíneos y afines de acuerdo a una terminología de parentesco de tipo Dravidio.

Un individuo debe casarse según una regla de exogamia, fuera del ámbito social de los consanguíneos e incluso fuera de donde un pariente haya ya contraído matrimonio. Esto implica casarse lejos del propio asentamiento y de aquellos donde se hayan casado sus hermanos y parientes.

Los padres de la joven elegida, siguiendo estas reglas, son inmediatamente asimilados a las categorías de esposos de la hermana del padre/hermano de la madre y esposa del hermano de la madre/hermana del padre y ésta a la categoría de prima cruzada bilateral, de acuerdo a un uso flexible de la terminología de parentesco. Todo ello conlleva una red de alianzas muy extendida. La regla de residencia post-matrimonial es uxorilocal y provoca

una gran dispersión de los miembros de la parentela cognática y una máxima extensión del espacio social.

### **Economía y Recursos naturales**

Los *matsiguenga* basan su economía en la agricultura, complementándola con la pesca, caza, recolección y con la fabricación de artesanías (en pequeña escala). Mantienen una economía de subsistencia, orientada principalmente a satisfacer sus necesidades familiares. Los principales cultivos son la yuca, sachapapa, pituca, camote, maní, maíz y plátano. La cría de aves de corral y animales menores, como cuyes, se ha extendido entre las familias.



Imagen 58: Cazador *matsiguenga* (P Mayor)

Actualmente los *matsiguenga* producen cacao, café y achiote para el mercado y algunos, debido a la influencia de los padres dominicos, han iniciado experiencias en la ganadería. También producen madera de forma individual dentro del sistema de habilitación de los patrones. Asimismo, se encuentran trabajando temporalmente para las empresas petroleras.

### **Escolaridad**

El analfabetismo es del 20%, con diferencias significativas entre la población femenina y masculina (27% frente a 17%, respectivamente). El



41% de la población tiene sólo primaria como más alto nivel educativo, en tanto que el 20% no posee ningún nivel educativo. A la instrucción secundaria sólo ha accedido el 32% y a la superior apenas el 6% de la población, sin que la mayoría de estas personas haya concluido sus estudios superiores. Sólo 15 personas cuentan con estudios universitarios completos.

Hay un total de 80 maestros que imparten enseñanza en las escuelas de las comunidades matsiguenga, 58 de ellos son indígenas, pero sólo 6 enseñan en las escuelas secundarias. El 81% de los maestros de nivel primario son indígenas. De un total de 32 comunidades censadas, 25 tienen escuelas primarias y sólo en 4 funcionan además los colegios secundarios.

Tienen una lengua vernácula (*matsiguenga* o *machiguenga*) que es utilizada de forma habitual por 12.000 personas. La mayor concentración de parlantes se encuentra en la cuenca del río Urubamba, en la Región del Cusco, y una pequeña cantidad, en la cuenca del Manu, en la Región Madre de Dios. Los *matsiguenga* presentan muchos lazos con los *asháninka* que en lengua nativa significa "hermanos"; mientras que la palabra *matsiguenga* significa "gente".

### **Vulnerabilidad**

Este numeroso grupo se encuentra en un área de actividades extractivas de largo término (madera) y otra de más reciente aparición, la explotación de hidrocarburos, por lo que se le puede considerar en una situación de *vulnerabilidad media*.

## NOMATSI GUENGA



Imagen 59: Hombre *nomatsiguenga* con vestimenta tradicional (Carlos Mora)

### Localización y censo

Están ubicados en los ríos Alto Pangoa, Sanibeni, Anapati, Kiatari, en la Región de Junín. Se encuentran en los Distritos de Mazamari, Pangoa y Satipo. Cuentan con una población de 8.016 individuos comprendidos en 22 comunidades, y constituyen el 2,4% de la población indígena censada.

Se cree que aproximadamente la mitad del grupo falleció en 1956 debido a una severa epidemia de sarampión que afectó la cuenca del Pangoa (Wise y Ribeiro, 1978). A fines de los años 1970s, los datos estimados de esta población fluctuaban entre las 2.500 y las 6.000 personas (Uriarte, 1976; Wise y Ribeiro, 1978). Poco después, en 1981, se describieron 18 asentamientos nomatsiguenga con un total de 6.147 personas.

### Antecedentes históricos

La historia de los *nomatsiguenga* se encuentra estrechamente ligada a la de los *asháninka*. Hacia 1635, los franciscanos dieron inicio a la actividad misionera en la zona del llamado Cerro de la Sal en la selva central, fundando la misión de Quimiri a orillas del río Chanchamayo. A fines de 1637, Gerónimo Jiménez y Cristóbal Larios exploraron el río Perené y fueron muertos por los nativos.

En 1641, Illescas realizó una expedición y murieron a manos de los *shipibo* del río Ucayali. En 1673, retornaron los franciscanos y reconstruyeron la misión de Quimiri. En un nuevo intento de avanzar en este territorio crearon la misión de Santa Cruz de Sonomoro desde la cual llevaron a cabo la evangelización de las poblaciones ubicadas en el actual territorio de los *nomatsiguenga* (Pangoa, Miniaro y Anapati).

Hacia 1742 se produjo el levantamiento encabezado por Juan Santos Atahualpa, que determinó la salida de los misioneros y provocó que esa parte de la selva central se cerrara a nuevas entradas por espacio de un siglo. Así, en 1868, después de quebrarse la resistencia asháninka en la zona de Chachamayo, se fundó la ciudad de La Merced, dándose reinicio al proceso de colonización. Mucho más tarde, en 1914, se produjeron nuevos levantamientos ante los abusos cometidos por colonos y caucheros.

A fines de los 1960s, los *nomatsiguenga* se vieron involucrados en la violencia desatada en la zona por los enfrentamientos entre el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el ejército peruano. Esta situación cambió en los 1980s, con la incursión en la zona de los movimientos subversivos Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y Sendero Luminoso, y de las fuerzas armadas que los combatían. Hasta los primeros años de la década de 1990 se registraron en la zona dolorosas masacres.

La temprana colonización de la Selva Central y la construcción de la carretera Huancayo-Satipo determinó el cambio en las comunidades cercana a la vía. Sin embargo, las que se encontraban en la cordillera del Ene quedaron libres de estas influencias. La red de vías que se fue construyendo en la zona los ha ido incorporando de manera creciente al mercado. El principal producto comercial de este grupo es el café. El comercio tradicional descrito para el caso de los *asháninka* tuvo la misma importancia para la gente de este pueblo. Ambos pueblos, por su proximidad lingüística y cultural, se convirtieron en *ayumparis* (socios) privilegiados.

Para defender sus derechos como pueblo han formado la Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga "Kanjuja" del valle de Pangoa. En la actualidad, viven en contacto con los colonos quechua y mestizos que se han apropiado de gran parte del territorio tradicional.

### **Estructura social**

Los asentamientos nomatsiguenga suelen estar compuestos por 500 personas, mostrando una concentración poblacional bastante más elevada que sus parientes *asháninka*.

La tasa bruta de mortalidad es alta (31,8‰), muy similar a la de los *asháninka*. En los últimos años se ha observado entre los *nomatsiguenga* una alta mortalidad debido en su mayoría a la violencia política.

Los *nomatsiguenga* presentan un tipo de descendencia de tipo bilateral. El matrimonio preferencial se realiza entre primos cruzados dándose también entre miembros de generaciones alternas, esto es la generación de los

abuelos y/o la de los nietos. El matrimonio endógamo se da por regla general pero no de manera exclusiva.

Los lazos de parentesco se extienden también a individuos con quienes una persona no tiene ninguna relación consanguínea o de afinidad. Las relaciones de compadrazgo y las establecidas con los compañeros de trueque son importantes en la sociedad *nomatsiguenga*.

### **Economía y Recursos naturales**

Los *nomatsiguenga* dependen para su subsistencia de la horticultura de roza y quema. Los principales cultivos son yuca, plátano, pituca, sachapapa, camote, maní, maíz, arroz y frutales. La agricultura comercial ha pasado a ser una actividad importante para este grupo, especialmente la producción del café. También extraen madera, aunque esta actividad no resulta de gran importancia debido a la escasez del recurso en su territorio.

La caza se practica cada vez con menor frecuencia debido a la caída de las poblaciones de animales en su territorio. La pesca registra un comportamiento similar. Muchas familias recurren a la crianza de gallinas y animales menores como cuyes, conejos y cerdos como fuentes alternativas de proteína animal.



Imagen 60: Hombres *nomatsiguenga* (Carlos Mora)

### **Escolaridad**

La población presenta una tasa de analfabetismo del 41%, siendo del 50% para la población femenina. Se evidencia un bajo nivel de instrucción con un 48% de la población con educación primaria como mayor nivel educativo, en tanto que el 27% no posee instrucción escolar alguna.

La educación secundaria impartida, exclusivamente en una comunidad, ha

permitido que el 22% de la población acceda a ese nivel de estudios. Las barreras económicas y culturales no facilitan el acceso a los centros educativos secundarios ubicados en las ciudades cercanas. La educación superior representa una opción sólo para el 2% de la población.

La instrucción escolar es impartida en las escuelas, ocho de las cuales son de educación primaria. De los 27 profesores que enseñan en las escuelas nomatsiguenga, 20 son mestizos, incluidos la totalidad de quienes enseñan en los centros de educación inicial.

## **Vulnerabilidad**

Este grupo es relativamente numeroso y se encuentra ubicado en una región de gran presión colonizadora y de marcada presencia de actividades vinculadas al narcotráfico y violencia política, por lo que su situación se considera de *alta vulnerabilidad*.

## **Cosmovisión**

La cosmovisión nomatsiguenga tiene cinco etapas:

En *Sharinkabeni*, en el centro de la tierra, en el subsuelo, donde está la candela, hay personajes que se llaman *kibinti* y cuidan este hogar.

En la tierra y sus ríos, en el mundo acuático, está la *Itimaiti Jokataguetachari* que significa "la ciudadela de los muertos que han sido naufragados", donde hay seres como el *Kiatsi* y el *Kimosito* que tienen largas barbas como las culebras que les permiten atrapar a alguna persona que pasa por ahí. *Kiatsi* vive en las profundidades de los ríos y de los lagos. Según la creencia su pelo es largo, sus barbas son largas como las culebras y eso le permite atrapar a su presa, a alguna persona cuando pasa por ahí. Pero *Kiatsi* no ataca por atacar, sino porque tiene bastantes hijas. Cuando quieren casarse con un *nomatsiguenga*, *Kiatsi* provoca un remolino y toda la tripulación naufraga. Los hombres que desaparecen son los que se quedan para casarse con las hijas del *Kiatsi*.

En los cerros viven las aves sagradas, por ejemplo, la golondrina, el pajarito de siete colores y muchas que no se pueden nombrar en castellano, solamente en el idioma nomatsiguenga.

En el aire o sea en todo el espacio donde están las nubes, también hay una ciudad donde viven las aves carroñeras como el gallinazo y los buitres.

En el cielo vive el ser supremo *Tosorintsi*. Según la creencia nomatsiguenga no se sabe cuantas etapas hay más arriba del cielo.

Cuando un hombre nomatsiguenga muere, al resto se le prohíbe llorar. Si lloran el difunto se va a vivir a los cerros, donde su alma se encuentra con una laguna inmensa que no puede cruzar. Ahí deambula perdido en la selva por culpa de nuestro llanto. Si no lloran se va de frente donde las aves sagradas le dan de comer de todo. En las profundidades de los ríos hay una ciudadela donde viven todas las almas de los naufragados y ellos no van al

cielo porque sus almas están pedidas por los seres que viven en las profundidades de los ríos.

Si salimos a contemplar el firmamento, vemos estrellas grandes y estrellas muy pequeñas. Las pequeñas son estrellas de la tierra que están al final, detrás del cielo, y las más grandes son las que están en el cielo más cercano a nosotros.

## PIRO



Imagen 61: Familia *piro-yine* frente a su casa comunal (P Mayor)

### Localización y censo

Están ubicados en los ríos Urubamba, Cushabatay, Madre de Dios y Las Piedras pertenecientes a las Regiones de Cusco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali. Conocidos en Brasil como *manetireni*, se ubican en el río Purús, entre la boca del río Iaco y del Curinaha y en los ríos Maloca y Caspa. La población en Brasil es de unas 3.261 personas y existe un pequeño grupo en Bolivia de 155 indígenas.

Las estimaciones poblacionales efectuadas en las últimas décadas, indican una población entre 1.700 y 5.200 personas (Varese, 1972; Wise y Ribeiro, 1978). Posteriormente, en 1981 existían 14 asentamientos empadronados con una población total de 1.767 personas (Mora, 1994). En la actualidad hay un total de 2.553 personas censadas que representan el 1,07% de la población indígena censada. De la información censal disponible se observan omisiones importantes en los registros poblacionales de varias comunidades, por lo que este grupo podría acercarse a una cifra real de 3.000 personas.

Otros nombres utilizados para nombrar esta etnia son *chontakiro*, *manchineri*, *manitenéri*, *maxinéri* y *shimirinchi*. No obstante, ellos se auto-denominan como *yineru* ("verdaderos hombres") o *yine*; y su lengua recibe el nombre de *yineru-tokanu* ("lengua de la gente").

### Antecedentes históricos

Tradicionalmente, los pueblos indígenas *matsiguenga*, *yine/piro*, *amahuaca*, *ashaninka*, *caquinte*, *nahua*, y *kugapakori* han ocupado la cuenca del río Urubamba ubicado entre la región central y sur del Perú.

Los *piro* tuvieron sus primeros contactos con los españoles a mediados del siglo XVII, cuando los misioneros franciscanos y jesuitas llegaron a las zonas del río Tambo y el Alto Ucayali. En los últimos años del siglo XX, el jesuita Richter visitó este grupo y redactó un catecismo en su idioma nativo.

Desde el siglo XVIII se registran las primeras entradas de los misioneros, pero con pocos resultados por la resistencia de los pueblos indígenas asentados en la cuenca del río Urubamba. Por ello, esta región se ha mantenido en aislamiento e incomunicación con la sociedad nacional. A fines del siglo XVIII, los *piro* extendieron su territorio hacia los ríos Tambo, Ucayali y Cujar. En 1795 se fundó la primera misión *piro* y, en 1809, la segunda. Tras las guerras de la Independencia del Perú y el cierre de la sede misional de Santa Rosa de Ocopa, a inicios del siglo XIX, los misioneros sufrieron un acusado retroceso. No obstante, la actividad misional con los *piro* continuó a cargo del Padre Plaza desde la misión de Sarayacu.

A fines del siglo XIX tienen lugar las incursiones de los caucheros quienes organizaron campamentos multiétnicos que afectaron los patrones tradicionales de organización y convivencia de cada pueblo y generaron su dispersión territorial al ser trasladados hacia lugares donde se encontraban los árboles de shiringa. Los *piro* se vieron envueltos en la violencia desatada por los patrones caucheros, siendo reclutados como mano de obra para la extracción de gomas y como cazadores de esclavos. Una proporción importante de este grupo fue llevada fuera de su territorio tradicional por los patrones provocando su dispersión. Paralelamente, se intensificó la presencia de colonos, quienes por su posición de control del transporte y poder económico impusieron un intercambio de productos con los indígenas en un contexto de clara desigualdad.

A partir de 1950, empezaron a ser evangelizados por el Instituto Lingüístico de Verano y las misiones dominicas, bajo cuya asesoría se constituyó una serie de asentamientos que, en 1975, se acogieron a la Ley de Comunidades Nativas.

Las actividades exploratorias de la petrolera Shell en Camisea durante los años 1981 a 1987, se desarrollaron dentro de un contexto regional de fuerte dinamismo de la economía, asentamiento de nueva población colona, presencia de empresas madereras y pequeños extractores, y entrada de comerciantes. Esta situación causó graves impactos negativos sobre la vida de los pueblos indígenas de la zona. Los factores regionales y la ausencia de mecanismos de diálogo y negociación entre el estado, las empresas y los pueblos indígenas fueron las causas de una constante vulneración de los derechos de los indígenas en la cuenca del Urubamba.

En los años 2003, 2004 y 2005 hubo enfrentamientos con los madereros, con algunos muertos de estos madereros, pero no se sabe cuántos muertos indígenas hubo. Son luchas desiguales de armas de fuego contra arcos y flechas. Los indígenas no se declaran violentos, pero tuvieron que enfrentar una situación de injusticia social y de explotación inapropiada de sus propios recursos.



## Estructura social

El 46% de las personas tienen menos de 15 años de edad, sugiriendo que es un grupo étnico en crecimiento. Apenas el 2% de las personas tienen más de 65 años. La tasa bruta de mortalidad es bastante elevada (29‰).

Los *piro* están organizados en seis clases matrilineales. La terminología de parentesco es de tipo Iroquesa subrayando la diferencia entre primos paralelos y cruzados. Se atribuye a los *piro* un modelo de matrimonio referencial con la prima cruzada. Por su parte, Gow (1991) encuentra que un criterio importante en la elección de la pareja es la lejanía social entre los individuos. Es posible que el parentesco pudiera ser un criterio válido en el pasado, pero hoy en día rechazado al ser considerado como incesto.

Con respecto a la residencia post-matrimonial, en la mayoría de los casos es matrilocal, aunque no existe una verdadera regla. La pareja, después de un tiempo, puede construir su propia casa, si bien no lejos de la del suegro. No existe formalmente el servicio por la novia, no existe la idea de deuda del yerno con los suegros por la entrega de una mujer como esposa, pero se espera que el yerno ayude a sus suegros. Más bien se da una relación de asistencia mutua, el suegro ayuda a la nueva pareja hasta que ésta tenga su propia chacra, pero el yerno deberá compartir el dinero que obtiene del trabajo de la madera con el suegro y sus cuñados.

La relación del yerno con los suegros suele ser de respeto, sobretodo entre el yerno y la suegra. Está prohibido bromear con la suegra o conversar entre risas con ella. Hasta cierto punto se trata de una actitud de reverencia hacia la suegra. Por el contrario, la relación entre cuñados y cuñadas es muy jovial. El hermano de la madre (relación avuncular) es quien hace las veces de padre en este sistema.

Los *piro*, asimismo, han desarrollado formas de parentesco espiritual del tipo compadrazgo. Esta relación se establece a través del corte del cordón umbilical del recién nacido por el compadre.

## Economía y Recursos naturales

La actividad más importante para la subsistencia de las familias de los *piro* es la horticultura de roza y quema. Los productos más importantes son yuca, plátano, arroz, maíz, camote, sachapapa, taro, calabaza, algodón y frijol. La recolección está dirigida principalmente a la obtención de frutos como aguaje, ungurahui y pijuayo. Los *piro* venden a los revendedores o directamente en los centros poblados de Atalaya y Sepahua: maíz duro, frijol, arroz y harina de yuca o "farinha".

La caza y la pesca son igualmente consideradas esenciales para la subsistencia. La crianza de animales menores y de ganado vacuno se aprecia con frecuencia en las comunidades de este grupo.

La extracción de la madera es realizada también con fines comerciales. Se

entrega la producción a los patrones, y en ocasiones se vende directamente en los centros poblados.

### **Escolaridad**

La población *piro* presenta un índice de analfabetismo del 25%. Para la población femenina este índice es del 30%. El porcentaje de población que no ha cursado estudios es relativamente bajo (7%) y el 35% de la población tiene educación primaria como el nivel más alto de instrucción. El 49% de esta población ha cursado estudios secundarios y un 8% alcanza estudios superiores.

De las 15 escuelas primarias (6 colegios secundarios y 9 centros de educación inicial) hay un total de 87 maestros, 56 de ellos indígenas y desarrollan sus actividades docentes en las 15 comunidades censadas. Se evidencia entre los *piro* una alta calificación entre los docentes indígenas; 14 de ellos imparten instrucción en colegios secundarios.

Presentan una lengua vernácula (*yine-tokanu*) que ha sido poco estudiada.

### **Vulnerabilidad**

Por encontrarse en un área de actividades extractivas, principalmente de extracción de madera y explotación de hidrocarburos, se les puede considerar en una situación de *vulnerabilidad media*.



Imagen 62: Hombre *piro-yine* trabajando en su chacra (P Mayor)

## FAMILIA JÍBARO

Se asientan prácticamente en el norte de la Amazonía peruana, en el territorio fronterizo con Ecuador. Comprende cinco pueblos principales que comparten una misma tradición lingüística y cultural: el pueblo *achual*, *awajun*, *kandozi*, *huambisa* y *jíbaro-shiwiar*.



Imagen 63: Indígena jíbaro (en Marcoy, 1875)

Poco se sabe al respecto de su origen. Esta tribu derrotó a los conquistadores españoles. Los *untsuru chuara*, tal como se denominan los *jíbaro* en su lengua autóctona, es la única nación indígena de América que conserva casi intacta sus costumbres y su libertad. Sus dominios siguen siendo inaccesibles para los blancos lo que acrecienta el mito de este

pueblo. El mito de los feroces reducidos de cabezas, indomables, que no aceptan la autoridad de un cacique y que hacían cosas en común sólo por interés, comenzó a principios de siglo XX, cuando exploradores europeos volvieron de sus viajes por la selva con *tsantas* (cabezas humanas reducidas). No obstante, es importante destacar que estas reducciones de cabeza no eran simples torturas de ganadores, sino que tenían un sentido religioso y de respeto hacia los guerreros vencidos.

Fueron los españoles quienes les dieron el nombre de *jíbaro* o *xivaro* como sinónimo de salvajes, horrorizados porque después de matar a sus enemigos los *achual* practicaban el ritual del *tsantsa*. Esta práctica se realizaba, y probablemente aún se realice entre los *jíbaro* más aislados, decapitando el cadáver. A continuación se curtía la piel con hierbas, taninos y chamizos. De ese modo, se reducía de tamaño, se colocaba una piedra pequeña como nuevo esqueleto, y se conservaba el cabello de la víctima. Finalmente, se cosían los ojos y la boca.

La tradición se encuentra ligada estrechamente a su religión y se asentaba en la creencia de que había tres almas: *neka*, la *arutam* y la *muisak*. El alma *neka* es la innata, mientras que la *arutam* es la que se debe adquirir en un proceso muy largo. La última es la más relacionada con la ceremonia *tsantsa*, ya que se desarrolla en la cabeza. Para ellos, el alma *muisak* reside en la cabeza de los enemigos y permite que, una vez muertos, puedan volver para vengarse. Por ello hacen el proceso de reducción de cabezas. Estas cabezas son un trofeo (en las celebraciones se las colocaban como collares porque así expresaban que eran grandes guerreros) y además con su reducción, encerraban el espíritu del enemigo en ellas.



Imagen 64: Cabeza reducida por los *jíbaro* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

El gran guerrero es aquel que mata a más enemigos. De cada victoria se conserva un testimonio: una cabeza cortada y luego reducida. Por lo tanto, esta costumbre no tiene por único objeto hacer alarde de trofeos de guerra durante las fiestas tradicionales. Pretende, además, que el espíritu del muerto, el *muisak*, no vuelva para vengarse del asesino. Por ello, el

guerrero que mataba a un enemigo debía llevar a cabo un complejo ritual, destinado a encerrar el alma del muerto en su propia cabeza, cuidadosamente reducida.



Imagen 65: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Jíbaro: *achual* (1), *awajun* (2), *kandozi* (3), *huambisa* (4) y *jíbaro-shiwiar* (5).

## ACHUAL



Imagen 66: Hombres *achual* en la maloca en una conferencia indigenista (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Conocidos como *achual* o *achuar*, son un pueblo amazónico asentado a ambos lados de la frontera peruano-ecuatoriana. Se calcula que el 80% de su población habita en territorio peruano. En Perú están ubicados en los ríos Huasaga, Morona y Pastaza en la Región de Loreto. Con un total de 10.919 personas censadas, constituyen el 3,3% del total de la población indígena censada. Los estimados poblacionales para los *achual*, anteriores a la fecha censal, consignaban una población entre 2.000 y 5.000 personas. De este total el 63% se localizaba en la cuenca del Pastaza (Uriarte, 1976; Wise, 1978). También se encuentran en Ecuador donde se estima una población de 700 personas.

Los *achual* comparten lenguaje, cosmovisión, rasgos culturales y pasado histórico con los *awajun* y *wampis*. Se caracterizan por su enorme cohesión debido a sus matrimonios de primos cruzados e intercambio de hermanas. Tradicionalmente vivían en enormes casas ovaladas, multifamiliares, amplias y con cerco de guerra. Sin embargo, hoy en día predomina la casa unifamiliar.

## Antecedentes históricos

El territorio tradicional no está bien delimitado, se supone que se encuentra por las estribaciones de la Cordillera hacia el oeste y se extiende hasta las cuencas del río Pastaza, Upano, Zamora y en los ríos tributarios del Morona que se encuentran en Ecuador.

El proceso vivido por los *achual* se vincula estrechamente a la historia del conjunto de los grupos jíbaro, junto a quienes resistieron los intentos de dominación. A finales del siglo XV, con anterioridad al contacto europeo y bajo el gobierno del Inca Túpac Yupanqui, se realizaron dos expediciones a la región de las sociedades jíbara. Una tercera se efectuó bajo el gobierno de Atahualpa tras haber vencido a su hermano Huáscar.

Las primeras expediciones españolas hacia esa región datan de inicios de la década de 1540. En 1549, fundaron las ciudades de Logroño y Sevilla de Oro. En 1557, Juan Salinas de Loyola entró en la zona jíbara fundando Santiago de las Montañas. En 1559, se produjo la reacción jíbara a estos avances; los *tsumunu achuala* y los *achual* reunieron a 20.000 guerreros que destruyeron estos asentamientos.

En 1682, el Padre Lucero realizó una expedición sin armas ni soldados a la región ocupada por los grupos jíbaro, fundando la misión de Naranjo de Jíbaros en el río Santiago. Esta misión se trasladó posteriormente al lugar donde cien años antes se localizaba Logroño.

En 1767, el Padre Camacho realizó una nueva entrada sin armas a la región acompañados de algunos *murato-kandoshi*. Este misionero logró el traslado de 130 *jíbaro* a la reducción de Nuestra Señora de los Dolores de Muratos en el río Pastaza. En 1767, asimismo, se había dado inicio a la reducción del Sagrado Corazón de Jesús de los Jíbaros.

Después de la expulsión de los jesuitas los *achual* quedaron en relativo aislamiento, hasta que en 1868 el Estado peruano proclamó, al igual que el Estado brasileño, la libre navegación en los ríos del territorio nacional. En el contexto del "boom" del caucho, a fines del siglo XIX, esas disposiciones permitieron el establecimiento de una cadena de extracción, entre los puertos de Londres y Nueva Cork, y la región ocupada por los *jíbaro*. Sin embargo, en el caso de los *achual*, ante la fuerte resistencia de este grupo los patrones caucheros no se resolvían a llevar a cabo correrías en su territorio, por lo que optaron por llegar a un arreglo, mediante el cual en las fronteras de éste se llevaban a cabo intercambios de caucho por escopetas, herramientas de acero y telas, si bien en términos siempre ventajosos para los patrones.

Con el fin del período del caucho, los *achual* se dedicaron hasta 1950 al comercio de balata y lechecaspi, en condiciones similares a aquellas descritas para la producción del caucho. De esta forma se entablaron transacciones comerciales basadas en un proceso de habilitación-trueque-enganche donde se entregaban herramientas, armas y vestidos a cambio de lechecaspi. A partir de los 1950s algunos patrones ya se habían instalado

entre los *achual*, controlando la extracción de madera, pieles, barbasco, carne de monte y pescado.

Posteriormente, se dedicaron con mayor intensidad a la comercialización de la madera siempre bajo el dominio de los patrones locales, que desarrollaron mecanismos de habilitación y enganche. En 1964, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano iniciaron trabajos con los *achual* y su actividad llevó a la concentración de esta población en grandes asentamientos. En ese mismo año, en Ecuador, crearon la Federación de Centros Achual, primera organización autónoma de este tipo en América Latina. Después de dieciocho años, éstos se disolvieron produciéndose nuevamente la dispersión de los *achual*.

Durante los 1970s se construyó un ramal del oleoducto nor-peruano que atraviesa el territorio achual y se realizaron importantes actividades de prospección y exploración petrolera que tuvieron fuerte impacto sobre su sociedad. A inicios de los 1980s, los madereros recibieron concesiones forestales en el territorio tradicional achual, siendo algunos de ellos expulsados por la fuerza. Durante esos años, se reinició asimismo la actividad petrolera aunque por un corto período.

A mediados de los 1980s, veinte comunidades nativas se asentaron en los alrededores de los ríos Pastaza, Huasaga, Huitoyacu, Manchari, Situche y Anasu, produciéndose un proceso de nucleación que les permitió acceder servicios de educación, salud, mecanismos legales de titulación de tierras, concesiones forestales, registro civil, entre otros.

En la actualidad, varias empresas han retomado el interés por explorar el área tradicional de los *achual*, encontrando fuerte resistencia de parte de la población, en la que desempeñan un papel importante las organizaciones achual (federaciones) creadas en los 1990s.

La principal asociación federativa es la ORACH (Organización Achuar Chayat) interesada en incorporar un mayor número de profesores bilingües, e incrementar los colegios de secundaria y las postas médicas en las comunidades achual.

### **Estructura social**

Los asentamientos achual cuentan en promedio con 152 personas, variando los rangos desde asentamientos de una sola familia (8 personas) hasta un total de 320 habitantes.

Si bien comparten lenguaje, rasgos culturales, cosmovisión y acontecimientos históricos con los *awajun* y *wampis*, también se caracteriza por su particular cohesión proveniente de vínculos de consanguinidad y afinidad que entrelazan a los diversos grupos locales achual. Los términos de referencia de parentesco siguen una terminología bilateral. Los matrimonios corresponden al modelo clásico de la alianza bilateral entre primos cruzados, con un ideal marcado de proximidad geográfica y genealógica. Sin embargo, se ha observado también un ideal opuesto de matrimonio distante.



Las aldeas locales son unidades agnadas, unidas entre sí por matrimonios poligínicos sororales, siendo el patrón de residencia patrilocal. La poliginia no es exclusividad de los jefes.

En este sistema son las mujeres las que circulan entre las unidades locales y son absorbidas por los grupos agnados. El levirato es una institución de importancia en esta sociedad y, a menudo, es fuente de conflictos. Existen otras formas de matrimonio exógamo considerados de naturaleza política.

### **Economía y Recursos naturales**

La horticultura de roza y quema es fundamental en el sistema de subsistencia achual, siendo los principales productos la yuca, la papaya, la piña, el frijol, el arroz, el achiote y el maíz. Actualmente, los *achual* dedican un 80% de sus chacras a cultivos de subsistencia y un 20% a cultivos comerciales.

La caza y la pesca constituyen igualmente actividades de importancia para su subsistencia. Efectúan individualmente la extracción de la madera con fines comerciales, aunque son los patrones quienes controlan los precios. Son famosos por su habilidad para fabricar cerbatanas (antiguamente arma privilegiada en la cacería), y por ser especialistas en la elaboración del *tseas* (veneno para las flechas)

Con la presencia de empresas petroleras en áreas adyacentes, empiezan a vender productos agrícolas a comerciantes de la zona. En la década de los 1970s, participaron como trabajadores en la explotación petrolera. Como resultado de la activa presencia de patrones madereros y de empresas petroleras se operó una importante transformación en la economía de los *achual*.



Imagen 68: Hombres *achual* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## Escolaridad

Este grupo registra un 57% de analfabetos, incrementándose entre la población femenina hasta un 69%. Este elevado índice de analfabetismo se relaciona con el alto porcentaje de población que no registra asistencia a centros educativos (16%). Únicamente el 30% tiene educación primaria y apenas el 37% ha culminado los estudios secundarios.

De los 38 maestros que imparten instrucción escolar, 19 son indígenas. Las escuelas en funcionamiento (25) sólo brindan instrucción inicial y primaria. En estas comunidades no se imparte instrucción secundaria.

Desarrollan una educación bilingüe y bicultural para aprender el castellano para poder reivindicar la igualdad de trato como ciudadanos y para hacer del actual una lengua moderna y vigorosa, símbolo de su identidad.

## Vulnerabilidad

Por su ubicación geográfica, la población actual recibe el impacto de las actividades de explotación petrolera. No obstante, este grupo se considera que se encuentra a un nivel de *vulnerabilidad baja*.

## Cosmovisión

El mundo se sostiene sobre una inmensa cantidad de agua. Los ríos que existen van a parar al agua que sostiene el mundo. Antes de la formación del mundo existía *Yus*. Con su voz hizo prender los shungos eternos sobre el agua. Poco después sopló y formó la tierra sobre los shungos. Finalmente, con su voz fuerte hizo aparecer a los hombres. Luego *Yus* envió a su hijo *Etsa*, el Sol, para que convierta a algunas personas en animales, aves y plantas.

El mundo está dividido en cinco espacios: Agua, donde no hay vida y que sirve para sostener la tierra; Debajo del agua, donde viven los *Tsungki*; Tierra, lugar donde vivimos nosotros; lugar donde habitan las Nubes y estrellas; y lugar de los hombres *Karakam*. El lugar donde está el sol no se cuenta porque nadie ha llegado allí.

La mitología actual está estrechamente vinculada a la naturaleza y a las leyes de Universo, y se manifiesta en una amplia gama de seres superiores relacionados con fenómenos tales como la creación del mundo, la vida, la muerte, y las enfermedades. Los principales son: *Etsa* que personifica el bien en lucha contra el mal *Iwia*, que siempre están en continua pelea para vencer el uno sobre el otro; *Shakaim* de la fuerza y habilidad para el trabajo masculino; *Tsungki*, dueños de los animales acuáticos, trae la salud.

En el cultivo de la huerta, daban el poder del crecimiento de las plantas a *Nunkui*, espíritu de la fertilidad de la chacra y de la mujer, encargado de enseñar a la mujer actual a sembrar. Pero se necesita concretar el poder de *Nunkui* a través de ritos, trayendo al presente las fuerzas creadoras para que la chacra rinda sus frutos. Creen que la selva está llena de espíritus que habitan en las cascadas o las orillas de los ríos.

El gran mundo espiritual de los *achual* es repetitivo. No creen en que el ser humano tenga un final. Creen que luego de nacer y cumplir su vida, no llegan a un estado permanente con la muerte sino que su espíritu, *Arútam*, es recibido por otro ser humano que puede ser su hijo o su nieto, quien cumple nuevamente otro ciclo vital, y así de forma indefinida.

El *Arútam* es considerado como un espíritu clave para los varones, porque creen que les da más potencia y fuerza. Piensan que quien posee un *Arútam*, no puede morir sino de enfermedades contagiosas. Los niños comienzan a buscar este espíritu en la selva desde los seis años de edad. En la cultura de la selva los elementos de la Naturaleza guían la vida de sus habitantes.

Para entender la cosmovisión *achual* hay que conocer uno de los mitos más guardados por su cultura: '*el mundo en el que estamos no es real, es sólo un paso previo hacia el verdadero*', y el *natem* (ayahuashca) o el *maikiua* (floripondio), ambas plantas alucinógenas, son la puerta para llegar a él. El shamán, llamado *wishín*, es una especie de sacerdote mediador con el mundo sobrenatural y a la vez es un líder político.

Al mundo real también se le distingue como el mundo oculto o de lo sobrenatural, y sólo el *Wishin* o shamán lo conoce bien, pues lo ha visitado muchas veces. Él es un sabio que puede interpretar lo que ve en el más allá. Así logra descubrir los orígenes de las enfermedades y curarlas. Es un hombre de gran fuerza en la comunidad, que la ha alcanzado con la acumulación de los *Arútams*, los espíritus o almas poderosas de los *achual*.

En la naturaleza hay seres visibles e invisibles. Su asiento es una boa enroscada, los carachamas son su calzado, la raya es su sombrero y el cangrejo su reloj. Solamente el *wishín*, brujo ayahuasquero, se relaciona con estos seres mediante el ayahuasca. Para cazar se comunican mediante los discursos con *Mana*, el dueño de los animales, para pedirle que el majás, montete, trompetero, perdiz y mono vayan hacia la trampa. Así el hombre puede alimentarse.

Más arriba de las nubes y las estrellas habitan los *karakam*, seres semejantes a los *achual*. Tienen cabellos largos, beben masato y sus casas son como las *achual*, ovaladas y rodeadas por lindos árboles. Sus ancestros los visitaban por medio de una sogá o bejuco como inmensa escalera. Pero *Nantu*, el hombre luna, lo cortó. A partir de entonces fue disminuyendo el poder para transformar una cosa en otra.

Antiguamente, cuando moría un familiar, los *achual* debían purificarse yendo a la quebrada a tomar baño, echar el mal sueño y para no seguir soñando con el muerto. Mientras hacen eso, el alma del muerto va caminando por un camino amarillo que lo lleva hasta arriba, al lugar del dueño de la llama de fuego, *Tungkurua*. En medio de ese camino hay una quebrada llamada Agua Cambio de Vida, donde el alma debe tomar baño para renovarse de su vejez. El dueño del fuego le preguntará si ha hecho alguna maldad. Si el alma ha cometido muchas maldades el alma arderá en

el fuego, y volverá a vivir en el bosque pudiéndose convertir en venado, mariposa, lechuza y otros animales.



Imagen 67: Soga de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), planta utilizada en muchos ritos chamánicos (P Mayor)

El que muere antes de envejecer es porque no tiene el poder de la visión. Entonces, el *achual* tiene que ir al monte para tomar toé (*maikua*) o tabaco (*tsaáng*) en ayunas. En la tarde se mete en la catarata y, embocando tabaco empieza a nadar hasta chocar con el dueño de la caída de agua, ya sea boa, caimán o algo como ser humano. Al despertar se siente fuerte y poderoso como un tigre que domina a todos.

## AWAJUN – AGUARUNA



Imagen 69: Joven *awajun* con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

La denominación de *aguaruna* significa “hombre de agua”. Sin embargo, los *awajun* históricamente se han asentado en zonas interfluviales. La hipótesis alternativa que explica la denominación de *aguaruna* consiste en que proviene de una combinación quechua que significa “hombre tejedor” (*awajruna*), actividad que efectivamente realiza este grupo.

Se encuentran entre los ríos Marañón, Cenepa, Chinchipe, Nieva, Mayo, Apaga, Potro y Bajo Santiago, en las Regiones de Amazonas, Loreto, Cajamarca y San Martín. Con una población de 55.366 personas, los *awajun* constituyen el 16,6% de la población indígena censada. Es el grupo con el mayor volumen poblacional después de los *asháninka*. Sin embargo, la información censal ha permitido determinar que los estimados poblacionales para este grupo han estado muy por debajo del volumen real alcanzado.

### Antecedentes históricos

Descienden de los *jíbaro*, guerreros formidables que defendieron incansablemente su libertad y que, por lo mismo, se mantuvieron durante

mucho tiempo fuera del alcance y conocimiento del hombre occidental. El paso del tiempo ha determinado que, en gran medida, *awajun* y *wampis* (*huambisas*) se mezclen y conformen un solo pueblo. Aunque por tradición son nómadas, un gran contingente se asentó en lo que hoy es el Valle del Alto Mayo, en la Región de San Martín.

La referencia histórica más temprana sobre esta sociedad jibaroana se refiere a los intentos de los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac de extender su dominio sobre la región de las sociedades jíbaras, de las que los *awajun* forman parte. Los conquistadores españoles tuvieron sus primeros contactos con los *jibaro* cuando fundaron Jaén de Bracamoros en 1549, y poco después Santa María de Nieva. Sin embargo, el objetivo de estos colonizadores era la explotación de los depósitos de oro de la región, para lo cual comenzaron a esclavizar a la población indígena. Como resultado, se produjo la gran rebelión jíbara en 1599, perdiendo los españoles el control de la región por muchos años.

Hacia 1600 se efectuaron varios intentos por conquistar a los *jibaro*. Ante una sucesión de fracasos, en 1704 se prohibió a los jesuitas continuar con su labor misionera entre estas poblaciones. Posteriormente, al ser expulsados por la Corona, se perdió el avance logrado. La Guerra de la Independencia en el siglo XIX, interrumpió la acción misionera en la selva, y los *jibaro* quedaron fuera de contacto hasta mediados del siglo XX.

En 1865, el Gobierno peruano estableció una colonia agrícola en Borja, que fue destruida en un ataque de los *awajun huambisa* un año después. El período del caucho golpeó en menor grado a los grupos jíbaro que al resto de los grupos nativos amazónicos. Si bien empezaron entonces a tener mayor acceso a bienes manufacturados, incluyendo armas de fuego.

A inicios del siglo XX, las relaciones entre los grupos jíbaro y los colonizadores blancos y mestizos eran aún de gran hostilidad. A pesar de ello, en 1925, una misión protestante nazarena se estableció entre los *awajun*, y en 1947, el Instituto Lingüístico de Verano envió a un grupo de lingüistas al territorio *awajun*. En 1949, la Orden Jesuita, estableció su misión en Chiriaco. Desde entonces, la población *awajun* ha venido recibiendo educación escolarizada. Durante la década de los 1970s, muchos *awajun* trabajaron para compañías extranjeras en la construcción del oleoducto transandino.

A fines de los 1960s la cuenca del Alto Marañón se abrió para permitir la colonización proveniente de otras zonas. Este proceso colonizador fue un fracaso y los *awajun* sufrieron grandes injusticias, hasta verse desposeídos parcial o totalmente de sus tierras. A fines de esa década tomó impulso la creación de organizaciones regionales *awajun* como parte del proceso de fortalecimiento de su propia identidad, consolidación de sus espacios territoriales y formulación de programas de desarrollo comunal. El modelo de federaciones indígenas iría cobrando importantes dimensiones para servir como referencia para otros grupos indígenas. De esta forma se constituyó el Consejo Aguruna y Huambisa, que logró frenar la colonización y asegurar gran parte de los terrenos comunales. La dimensión política de estas organizaciones en el contexto regional posibilitó que los *awajun*

accedieran en el Alto Marañón a controlar políticamente las alcaldías distritales más importantes, así como la alcaldía provincial de Condorcanqui.

En los 1980s, los conflictos fronterizos con Ecuador han afectado también la vida de un importante número de comunidades.

En la actualidad viven en la provincia de Condorcanqui y forman un consejo awajun con alcaldes en Distritos como el Cenepa, Santa María de Nieva y Río Santiago. Sin embargo, el aislamiento territorial en el que viven es el principal problema que afrontan. Sufren elevados índices de desnutrición crónica y enfermedades asociadas.

Su carácter libertario les obligó siempre a vivir marginados de la civilización occidental cultivando una riquísima vida espiritual incomprensible para la mayoría de peruanos. La llegada de los colonos y la reducción de sus territorios han llevado a los *awajun* a los extremos de miseria en que hoy viven.

### Estructura social

Los asentamientos awajun poseen como promedio un total de 264 personas, con diferencias significativas entre el asentamiento más poblado (982 personas) y el de menor volumen (7 individuos). La tasa bruta de mortalidad es del 11,3‰. Entre los *awajun* se han registrado nueve comunidades con un alto número de fallecimientos, resultado de epidemias de rabia.



Imagen 70: Niños *awajun* con su vestimenta tradicional (César Ching).

Los *awajun* presentan una regla de descendencia bilateral, en que reconocen como cualitativamente iguales las relaciones del lado del padre como las del lado de la madre. Así, el grupo está constituido por todas las personas con las que un individuo establece un vínculo genealógico,

parentela cognática egocentrada, constituida por la combinación de redes de parientes del padre y de la madre del individuo.

La relación entre parientes patrilineales desempeña un papel fundamental en la definición de los asentamientos. Muchas comunidades awajun se forman alrededor de un núcleo patrilineal, por ejemplo, un grupo de hermanos o un hombre y sus hijos adultos.

Los *awajun* establecen la distinción entre parientes cercanos y parientes lejanos, y se considera adecuado el matrimonio entre parientes lejanos. La regla matrimonial preferencial es entre parientes lejanos, primos cruzados bilaterales reales o clasificatorios -hija del hermano de la madre/hija de la hermana del padre. Existe la regla de Levirato, según la cual, cuando muere un hombre, su hermano mayor tiene el derecho de casarse con la viuda después de un tiempo de luto.

### **Economía y Recursos naturales**

En las áreas más retiradas, la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca son fundamentales. Actualmente, gran parte de los *awajun* practican la agricultura comercial vendiendo arroz y otros productos. La elaboración de tejidos es una actividad importante para el hombre, mientras que las mujeres se dedican más a la alfarería.

En la zona del Alto Mayo cultivan arroz en terrenos irrigados por pequeños canales, habiéndose abandonado las técnicas agrícolas tradicionales, lo que ha llevado en esta zona a la apropiación individual de la tierra y a una nueva organización del trabajo. Además de la producción de arroz, se vende el cacao y el plátano en la ciudad de Chiclayo utilizando la carretera marginal que ya ha llegado a su territorio.

En los últimos años, se ha extraído oro mediante técnicas artesanales aprendidas de los exploradores y aventureros independientes. Desde la década de los 1970s, los *awajun* participan como trabajadores en las actividades de explotación petrolera y, actualmente, brindan servicio de mantenimiento al oleoducto nor-peruano mediante un convenio suscrito con el Estado.

Recientemente, varias organizaciones awajun han suscrito un convenio con universidades de Washington (EE.UU.) para la identificación y comercialización de plantas medicinales.

### **Escolaridad**

Presenta un 39% de población analfabeta, observándose un claro desequilibrio entre la población masculina y femenina. Apenas 4% de las personas han accedido a educación superior, de las cuales el 66% no poseen estudios universitarios. La educación primaria es el grado más alto de calificación escolar para casi el 51% de la población.

De los 468 docentes que imparten enseñanza en las escuelas de las comunidades awajun, 377 son indígenas. El mayor número se concentra en



la enseñanza primaria (317 docentes), con 71 docentes de educación secundaria, de los cuales 48 son mestizos.

Existen 11 colegios secundarios y se han registrado 152 comunidades donde funcionan escuelas primarias. En 32 comunidades existen también centros de educación inicial atendidos en el 92% de los casos por maestros awajun.

La lengua *jíbaro* (*jívaro o hívaro, shuara, achuara o achual, maina*) consiste de 2 lenguas emergentes, la *jíbaro* propiamente dicha, hablada en Loreto y Ecuador por algo menos de 50.000 personas. La otra lengua es la *awaruna* (*awajun*), autónimo *awahun*, hablada en el Departamento de Amazonas, Perú, por unas 25.000 personas. La lengua *jíbaro* es una de las lenguas más populosas de las tierras bajas de Sudamérica. El nombre *jíbaro* es el mismo que *shuara* y se trata de una españolización de una antigua pronunciación indígena de algo que sonaba parecido. Algunos lingüistas sostienen que sólo hay una lengua jíbara aunque reconocen que la *awaruna* es el dialecto más diverso.

Se autodenominan los *aents* que significa "hombres verdaderos" y cobraron fama en el pasado como reducidos de cabezas humanas en los ritos de la *tsantsa*. Rebeldes e indómitos resistieron a pie firme a invasores de todo tipo: incas, españoles, caucheros y colonos de los tiempos actuales. Recién en las últimas décadas han empezado a aceptar en su territorio ancestral a los *apach*, "los de afuera". Los quechua-hablantes los llaman los *awajruna* ("hombre que teje").

## **Vulnerabilidad**

Diversos factores coinciden en la situación de vulnerabilidad de este numeroso grupo étnico: la exploración petrolera, la minería aurífera, los procesos de colonización, las actividades del narcotráfico y el conflicto fronterizo. Sin embargo, tanto su volumen demográfico, como su nivel organizativo son factores que contrarrestan las presiones circundantes, pudiendo ser considerados como de *baja vulnerabilidad*.

## **Cosmovisión**

En su mundo interior, el *awajun* cree en cinco dioses: *Etsa*, o el padre Sol, destructor de un demonio de la génesis del mundo, llamado *Ajaim*; *Nuglui*, o madre Tierra, que le da el cultivo y la arcilla para la ceremonia; *Tsugki*, o madre del agua o del río, que vive en los ríos; *Ajutap*, o padre guerrero, un alma de los combatientes antiguos que transmigra continuamente; y, *Bikut*, o gran filósofo awajun, un legendario ser que se transforma en el toé (planta alucinógena que mezclada con el ayahuasca les hace conectarse con otros mundos superiores).

Para ellos, la selva está llena de almas, de hombres transformados en árboles o en animales. Curiosamente, para ellos, el *chullachaqui*, conocido como temido diablillo en otras zonas amazónicas, es una entidad protectora de la ecología, un amigo de las plantas que sólo asusta a los depredadores de la naturaleza.

Antes todos eran personas pero *Etsa*, el Sol que ha creado el mundo, transformó a algunos guerreros en huanganas y otros en aves como el tucán, el paujil, el trompetero y el gallito de las rocas. Los *awajun* creen que el mundo está formado por Agua, Tierra y Espacio:

- *Yumi*, el Agua, es una de las partes del mundo donde viven seres como la boa *Pagki* y *Wagkaanim*, el tigre de agua. Estos seres daban poder a los humanos. Los seres que cuidan el agua se llaman *apaji*, 'madres' o dueños, son los *Tsugki*. Tienen una tremenda casa donde sus bancas son cocodrilos y taricayas. Ellos son los seres más importantes del agua. Se presentan en una canoa, en balsa o bañándose en el agua. Cuando los estás mirando te comezona el ojo y cuando parpadeas, ya desaparecieron.
- *Nunca* es la Tierra donde viven los *aents* (los seres humanos que vivimos en la superficie de la tierra) y también los *iwanch*, diablos de varias clases: los *tijae*, que pueden llevarse a las personas; el *shaam*, que tiene cabello bien largo hasta la nalga y los *nugkui*, que viven dentro de las cuevas del guachuro y son igualitos a un ser humano.
- *Nayaim* es el Espacio donde hay tierras, árboles y casas donde llegan las almas de los muertos y también todas las almas de los animales. Cuando se va a morir a las almas de allá se les comparte para que esperen con la comida lista. Los recién muertos averiguan los que están a punto de morir, y el hombre común, a través del ayahuasca, pide poder a las almas para su vida. Las estrellas también son personas que no viven en el espacio donde llegan las almas, sino más allá.

Para conseguir los recursos de la naturaleza es necesario relacionarse con todos estos seres para obtener la 'visión'. Para conseguir el poder del *ajutap* toman toé, tabaco y ayahuasca. Sus ceremoniales místicos con toé y ayahuasca les permiten coloridas visiones de la selva, pues guardan un respeto sagrado a la Madre Naturaleza. A través de estos ritos el *awajun* adquiría poder para su día a día, también para vengarse de sus enemigos, adivinaba el futuro y, de esta forma, podía tener muchos hijos. Estas tradiciones se realizaban en el pasado, sin embargo, cuando el Instituto Lingüístico de Verano llegó en 1953 se empezó a prohibir la toma de estas plantas.

Los *ajutap* son los seres que transmiten poder para ser guerreros, buenos cazadores, para ser jefes y tener larga vida. Viven en las cataratas, en el río, en el monte o en las rocas. Ellos son el *ikaniñawa* (tigre de tierra), el *ukukui* (águila), el *payaq* (bastón de fuego) y el *bukea* (cabeza que flota en el aire). Antiguamente el hombre *awajun* tomaba ayahuasca y vivía largo tiempo porque tenía una relación muy cercana con ellos.

Todos los hombres tienen dos almas: la *iwaji*, que sube al cielo, y la *iwakni*, que se queda en la tierra como pequeño demonio.



Imagen 71: Integrantes del grupo *awajun* en una reunión federativa indígena (CETA)

## KANDOZI – CANDOSHI



Imagen 72: Hombre *kandozi* con su vestimenta tradicional (CETA)

### Localización y censo

Se localizan en la Región de Loreto entre los ríos Huitoyacu, Chapuli, Morona, Pastaza y Alto Nucuray, y en el Lago Rimachi (Musa Karusha). Con un total de 3.255 personas y agrupados en 46 comunidades, los *kandozi* representan el 1,0% de la población indígena censada. Las estimaciones poblacionales anteriores, que incluyen en alguna oportunidad a los *shapra* como un sub-grupo *kandozi*, les asignaron un intervalo entre 2.000 y 5.200 personas (Varese, 1972; Wise y Ribeiro, 1978). No obstante, esta población descendió a lo largo del siglo XX como consecuencia de las epidemias, el avance de la "civilización" y los constantes enfrentamientos sostenidos con los *achual*.

### Antecedentes históricos

En épocas anteriores los *kandozi* eran conocidos también como los *murato*. Fueron por primera vez contactados en 1744 por los *andoa*, tal y como informan a los jesuitas. Los *murato* rechazaron las expediciones jesuitas de 1748 y de 1754. Finalmente, estos misioneros atraparon a un *murato* a quien tiempo más tarde enviaron con regalos. Como resultado de esta estrategia, los *murato* aceptaron el establecimiento de una misión que fue

fundada en el río Huallaga con 158 nativos. En 1762, otros *jibaro* se unieron a los *murato* en esa misión. La proximidad entre ellos pudo haber facilitado numerosos intercambios culturales y lingüísticos, que justificara su inclusión dentro de la misma familia lingüística.

Como resultado del retiro de los jesuitas y la ineficaz actividad misional llevada a cabo durante los siglos XVIII y XIX, los *kandozi* vivieron muchos años aislados y hostiles a toda presencia extraña. A principios del siglo XIX reiniciaron sus ataques a los *andoa*, y alrededor del año 1848 se dedicaron a atacar a comerciantes y exploradores a lo largo del río Pastaza.

Durante el período del caucho, los *kandozi* no permitieron el ingreso de los patrones en su territorio, realizando ellos mismos la extracción de esta resina e intercambiándola en la frontera con los patrones caucheros por herramientas de metal. En 1940, a pesar de mantenerse relativamente aislados de los colonos, surgió una epidemia en la que murieron cientos de *kandozi*.

En 1950, se inició el trabajo misional del Instituto Lingüístico de Verano con este grupo. En este período se intensificaron las relaciones con patrones y comerciantes. Hacia fines de los 1970s, los *kandozi* contaban con cinco escuelas bilingües.

Fue también en esta época cuando se constituyeron las comunidades actuales que reciben tempranamente el impacto de las acciones de explotación de hidrocarburos, realizadas de manera muy intensa en las cuencas de los ríos Morona y Pastaza. Hoy en día, la presión de la actividad petrolera constituye un importante factor de cambio socio-cultural sobre esta población.

En los últimos años este grupo étnico cuenta con la participación activa de una importante federación indígena local (FECONAKADIP - Federación de Comunidades Nativas Kandozi del Pastaza) para defender los derechos de los mismos.

### **Estructura social**

Las comunidades kandozi tienen una baja concentración poblacional con 91 personas como promedio. El mayor de los asentamientos no llega a tener más de 250 individuos y existen otros 9 asentamientos con menos de 10 personas cada uno.

Los *kandozi* tienen una regla de descendencia de tipo bilateral, siendo reconocidas como cualitativamente iguales las relaciones del lado paterno como materno. Las alianzas tienen en cuenta un principio exogámico que no permite el matrimonio entre consanguíneos estrechos (categoría que incluye a los primos tanto paralelos como cruzados). De esta forma, sólo se admite las uniones entre personas con las cuales no existe ningún lazo de consanguinidad.

Esta regla de exogamia del grupo de parentesco se encuentra unida a un modelo de unión matrimonial de intercambio de hermanas -reales o

clasificadoras- entre hombres de distintos grupos de parentesco. Este intercambio simétrico entre grupos de parentesco envuelve generalmente a más de dos, pudiendo un mismo grupo intercambiar mujeres con otros grupos. La regla de residencia post-matrimonial es uxoriocal, los hombres tienen que residir en el territorio de los parientes de la esposa.

### **Economía y Recursos naturales**

Los *kandozi* practican la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Las principales especies cultivadas son la yuca, el plátano, el maíz, el maní, el camote, la sachapapa, el frijol, el zapallo, el tabaco y la caña de azúcar. Parte de la producción de yuca, plátano, maíz, frijol y maní se vende a los regatones. Asimismo realizan de forma individual la extracción de madera, actividad controlada por patrones y habilitadores.

El principal peligro al que se enfrenta este grupo es debido a la explotación petrolera. Las transnacionales petroleras han obtenido contratos para la prospección y extracción de hidrocarburos en el Pastaza, en territorio kandozi.

### **Escolaridad**

La población kandozi presenta un alto nivel de analfabetismo (55%), siendo más alto aún entre las mujeres (68%). Se presenta también un bajo nivel educativo. El 32% no ha cursado estudios y el 48% sólo estudió educación primaria. La educación inicial o pre-escolar es de reciente introducción y únicamente el 2% de la población asiste a centros educativos iniciales, en tanto que el 6% accedió a estudios secundarios.

De las 16 escuelas existentes en 1993, 13 imparten sólo instrucción primaria. Del total de maestros existentes (29), 19 son indígenas y suelen dedicarse a la educación primaria.

Este grupo conserva una lengua vernácula (*kandozi* o *candoshi*) en fuerte grado de aislamiento respecto a las otras lenguas jíbaras.

### **Vulnerabilidad**

Se considera para este grupo una situación de *vulnerabilidad media* y es la explotación petrolera el factor de presión más importante. El nivel organizativo de esta sociedad y su fuerte identidad étnica contrarrestan los efectos de las presiones circundantes.

### **Cosmovisión**

Antiguamente, todo estaba oscuro y no había agua. Los seres humanos, los animales y las plantas eran diferentes de como son ahora. Entonces *Yayusa*, ser que es poderoso y todo lo sabe, mandó a *Tupís*, la luna. Como todo estaba oscuro, puso una escalera para que bajara *Zari*, el sol.

Cuando llegó *Zari*, cambió este mundo. Algunos animales se convirtieron en personas y otros animales se convirtieron en plantas. De ahí el Sol

mandaba que apareciera el agua, los ríos, las quebradas y también aparecieron todos los *kanizi* (espíritus). Unos *kanizi* entraron en los hombres, en las plantas y en los animales. Otros se quedaron solos, flotando sin cuerpo. Todo apareció entonces ahí. A los que convirtió en personas hizo actuar como ahora son los seres humanos, dio su voz y los hizo hablar como hablamos nosotros. Los animales empezaron a cantar y a hablar.

Para que todos los seres no estén mezclados y puedan convivir, *Yayusa* le dio poder a *Zari* y él dividió el mundo en tres: *Tsap wantsshuci*, tierra que está debajo de donde hay agua, debajo del espacio donde vivimos nosotros; *Tsap iwazchi*, tierra que está en el centro, donde viven y están los *kandozi* y donde están las nubes, el gavián, el trueno, el rayo y el arco iris; y *Tsap iwarpichi*, tierra que está muy arriba, donde viven los espíritus de los muertos.

La gente no puede ver el mundo de abajo ni el de arriba. Sólo el brujo puede relacionarse con los seres que están dentro del pozo o del agua, que se llaman *tsungi* y son la *madre* (dueños) de todos los animales del agua que se transforman en personas o animales para relacionarse con las gentes.

*Kawishu* es el guardián del lugar donde viven los *tsungi*. Él vive ahí adentro, cuando sale al agua se convierte en bufeo, y va a vigilar y mirar cómo están los ríos y las quebradas. Cuando regresa donde están los otros *tsungi* se transforma en ser humano. También allí viven *Isariya Kiraptampani*, la boa negra, y *Shangari*, el tigre de agua. Cada animal de agua tiene su madre, pero los *tsungi* son la madre de todos. Cuando un hombre quiere "anzuelear", les pide permiso a los *tsungi* y ellos le dan sus pescados.

En el mundo de *Tsap Iwazchi*, tierra que está en el centro, se encuentran las plantas, los animales y las personas. Cada uno tiene su espíritu. *Llichi* es la madre de los animales, *mangin waniri* es la madre de los árboles altos, *kach waniri* es la madre del aguaje y *masin waniri* es la madre de las colpas. Ellos protegen la selva. Así, cuando un hombre sale a cazar debe pedir permiso a *Llichi*.

Los seres humanos tenemos un espíritu que cuando la persona muere, sale. Cuando se muere una persona, los familiares o amigos ordenan que se mate un perro o un gallo para que acompañe a su espíritu en el camino. A medio camino se le aparece al alma *Kunukunu*, un espíritu búho transformado en ser humano. Si el muerto es hombre se le aparece en forma de mujer y si el muerto es mujer se le aparece en forma de hombre para tratar de tener relación sexual. Si el alma se deja seducir, cuando llega al mundo de arriba no es bien recibida por el *kuraka* (jefe); la queman y la regresan a la tierra. Por eso el alma va con el gallo y con el perro, para que ellos espanten al *Kunukunu*. Entonces el alma pasa tranquila y es bien recibida por sus familiares muertos. Cuando el alma llega al mundo de los muertos, ellos le ordenan que baile hasta cansarse. Es para que los que están en la tierra no mueran pronto.

Si el muerto fue bueno, siempre va a vivir allá arriba. Pero si el muerto, cuando estaba vivo engañaba, envidiaba, si se casaba con alguien de su misma familia o mataba sin razón, entonces al llegar arriba lo queman y lo regresan. Botan su espíritu al monte, por donde está el árbol más grueso llamado *simbuna* (lupuna); en ese lugar siempre va a estar ese espíritu, allí vivirá. Este espíritu es malo y por eso fastidia a los que están en este mundo. Se llama *Yashingu*, como un demonio, al espíritu quemado de un muerto que no siguió las reglas de conducta.

Cuando alguien muere, los familiares están con pena y no pueden dormir, por eso deben llamar a una señora vieja que les cure, soplándoles en los ojos con tabaco chapeado (picado y disuelto en agua) para botar sus malos sueños. También deben bañarse; si no se bañan puede morir alguien de la misma familia, por eso se bañan para acabar con su mala suerte.

En el mundo de los muertos buenos, *Tsap Iwarpichi*, todos son felices, no trabajan, sus chacras crecen solas, hablando no más. Crían sus animales, sus aves y se los comen cuando quieren. Si el muerto dice que quiere cazar este animal, el animal aparece ahí mismo. Allí también van todos los animales que crió la persona: perros, gallinas y chanchos. Las almas no sienten igual que en nuestro mundo donde hay mucho sufrimiento; allí, por el contrario, hay tranquilidad y descanso.

También viven allí *Zari*, el sol; *Tsupi*, la luna y los *Irunlli*, las estrellas. Todos ellos son iguales al ser humano. El sol es fuerte porque antes era cazador. El hombre sol fue el que convirtió a los animales en personas y luego subió hasta donde se encuentra ahora.



Imagen 73: Familia *kandozi* en su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)



## HUAMBISA - WAMPIS



Imagen 74: Familia *huambisa* en su casa (CETA)

### Localización y censo

Según su posición geográfica reciben diferentes denominaciones: *yakínia-shuar* (shuar de río arriba) o *tsumú shuar* (shuar de río abajo). Aunque están agrupados dentro del mismo grupo, existen cuatro variedades de lengua: morona shuar, morónmaña shuar, shir wampis y wampis awarán.

Están ubicados entre las Regiones de Loreto y Amazonas, entre los ríos Morona y Santiago. Se presume que también se encuentran en Ecuador, donde se les denomina *wampus* o *tsumu achual*, es decir '*achual* de aguas abajo'.

Los 10.163 *huambisa*, también llamados *wampis*, censados representan el 3,1% del total de la población indígena.

### Antecedentes históricos

Este pueblo de guerreros hizo frente a las invasiones de los *iwa* (*mochicas*), las incursiones de Manco Cápac, y las expediciones españolas. El explorador español Juan de Salinas logró llegar al Kanús, el gran río wampis, que bautizó con el nombre de Santiago. Allí funda la ciudad de Santiago de las Montañas. Este pueblo perduró hasta el descubrimiento de las minas de oro de Ayambis y Zarum. Entonces los españoles intentaron esclavizar a los indígenas. Como resultado los indígenas destruyeron los establecimientos coloniales de Santiago.

Durante la época de auge del caucho diversos patrones entablan relaciones comerciales con *awajun* y *huambisa*, intercambiando de forma desventajosa para los indígenas, caucho por herramientas. El proceso histórico de los

*huambisa* es, en líneas generales, el mismo de los *awajun*, si bien el mayor aislamiento en que se encuentra la zona del río Santiago, donde ellos habitan, ha permitido que sufran menos el impacto de la colonización. En los últimos treinta años, la mayor riqueza de las tierras y los bosques en el territorio de este grupo ha atraído la instalación de algunos aserraderos y fundos ganaderos.

### **Estructura social**

El promedio de población de las 37 comunidades empadronadas es de 150 personas. La tasa bruta de mortalidad es bastante alta (18,0‰), por encima de la registrada por sus vecinos los *awajun*, quizás debido a una menor cobertura de los programas de salud.

### **Economía y Recursos naturales**

Practican la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la cría de aves de corral. Además comercializan la yuca, el plátano y el arroz. En la zona del río Santiago producen oro, utilizando técnicas artesanales. También en muchas comunidades se extrae madera para los patrones. Al igual que los *awajun*, brindan servicio de mantenimiento y vigilancia del oleoducto nor-peruano.

### **Escolaridad**

El índice de analfabetismo entre la población *huambisa* es del 40%, observándose gran diferencia entre la población masculina y femenina (29% vs. 51%, respectivamente). El 18% de la población *huambisa* no registra ningún nivel educativo y el 46% sólo tiene educación primaria.

Únicamente el 31% de la población puede acceder a estudios secundarios. La educación superior sólo constituye una alternativa para el 3,6% de la población.

El 82% de los maestros son indígenas, elevándose a 92% el total de los mismos en las escuelas primarias. Todos los maestros dedicados a la educación pre-escolar son *huambisa*.

### **Vulnerabilidad**

Este grupo relativamente numeroso y con alto nivel organizativo se encuentra ubicado en un área de explotación de hidrocarburos y de frontera política en situación de conflicto. Puede ser considerado en una situación de *vulnerabilidad media*.

### **Cosmovisión**

Los *huambisa* creen que existen tres espacios fundamentales: *Entsa*, el espacio del agua; *Nunka*, el espacio de la tierra; y, *Nayaim*, el espacio del cielo.

En *Entsa*, el mundo del Agua, viven los *tsunki shuar*, dueños de ese lugar acuático. Tienen cosas materiales y animales de todo tipo. Los *tsunki* a veces llevan a las personas porque se enamoran de ellas y quieren casarse con gente de la tierra. Un hombre que ha llevado el *tsunki* es difícil que regrese a la tierra. Por eso, sus familiares contactan con cualquier *iwishin* (shamán), que sea muy amigo de los *tsunki*, y les pide que devuelvan a la gente de la tierra a través del ayahwasca.

*Nunka*, el mundo de la Tierra, se relaciona con los seres que viven en el agua, en la tierra y en el cielo. Los *arútam* son espíritus con poder que suelen aparecer de diferentes formas y vagan por todo el espacio, pero es la *tuna* (catarata) el lugar que más frecuentan. Los *arútam* pueden adquirir muchas formas: el *uyush* (oso perezoso) que ayuda a estar sin problemas toda tu vida; el *pinchu* (gavilán), el *ukuumat* (cóndor), el *uum yawa* (tigre) dan poder para la guerra; el *tsukagká* (tucán) da poder para ser astuto y no dejarse matar por los enemigos; y el *charip* (rayo) da poder para que sólo con la palabra haga temblar a los enemigos.

En todas partes, tanto en el agua como en la tierra, *anda pagki* (boa), es puente. Cuando han obtenido visión de la boa te vuelves invencible. Es un ser poderoso de la tierra, el agua y el espacio. Los dueños de los animales son el *iwanch* y los *tijae*, que viven en los cerros.

De las plantas medicinales, de las plantas comestibles, de todo tipo de plantas de la chacra, la dueña es *nunkui*, que vive en el interior de la tierra. Sin permiso de ella nosotros no podemos sacar buenas plantas. Tenemos contacto con ella a través del *ánent* (ícaro o canto para llamar a los espíritus).

Uno de los seres importantes que vive en la tierra y que se comunica con los otros espacios es *jempe* (picaflor). Es un pájaro mensajero que siempre avisa cuando algo va a suceder. La luna es hombre, el sol también ha sido hombre, ellos pelearon y ganó el sol.

El hombre wampis, cuando quiere encontrar visión o poder de cualquier ser, se acerca donde hay una *tuna* (catarata). Allí dieta sin tener relaciones con mujer y sin comer, sólo agua durante tres días. Tomará su *tsaag* (tabaco), su *maikúa* (toé) o su *natém* (ayhusca). El que cree en los *arútam* siempre encontrará visión.

En *Nayaim*, el mundo del Cielo, hay un lugar donde los muertos siempre llegan. En el mundo del Cielo viven *Etsa* (sol), *Yaa* (estrellas) y *Nantu* (luna). Cuando muere un hombre le espera una mujer para que le haga el amor y lo guarda en su habitación. Le pasa lo mismo a las mujeres, cuando mueren les espera un hombre con su "cosa" grande, le hace el amor y la deja reservada en su habitación.

Los muertos nos avisan por medio de los sueños. Los buenos llegan a otro lugar y no hacen nada, solamente viven, no comen nada, no necesitan nada, no sufren, es un lugar de descanso.

## JÍBARO



Imagen 75: Hombre *jíbaro* con su cerbatana o pucuna (ILV)

### Localización y censo

Se encuentran en la Región de Loreto entre los ríos Tigre, Corrientes y Macusari. En Perú, el total de 168 personas *jíbaro* está concentrado en 4 comunidades y algunos núcleos de población dispersa (INEI, 2009). En el censo de 1993 se estimó una población de 1.200 personas. No podemos explicar esta diferencia tan grande.

### Antecedentes históricos

Con anterioridad al contacto europeo, los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac intentaron extender su dominio desde Los Andes sobre la región de la sociedad jíbara de las que los *shiwiar-jíbaro* forman parte. Las primeras expediciones y fundaciones españolas datan de 1549 y las más importantes son las de Alonso de Mercadillo, Hernando de Benavente y Salinas de Loyola. El objetivo de los primeros colonizadores se centró en la explotación de los depósitos de oro descubiertos en la región, que llevaron a cabo en base a la esclavización de los indígenas.

En respuesta a este sistema antisocial se produjo la gran rebelión jíbara de

1599, perdiendo los españoles el control sobre la región. La orden jesuita intentó ingresar en territorio jíbaro, pero tuvieron resultados desastrosos. Al ser expulsados por la Corona Española, se perdió el poco avance evangelizador logrado en la zona del Alto Morona. La Guerra de la Independencia en el siglo XIX interrumpió la acción misionera en la selva y los *jíbaro* quedaron fuera de contacto hasta mediados de siglo XX.

El auge del caucho a fines del siglo XIX no afectó a los *jíbaro* ya que los patrones no lograron encontrar puntos de apoyo dentro del territorio de estos grupos, no pudiendo sobrepasar las fronteras, donde se realizaba el intercambio de productos.

A inicios del siglo XX, las relaciones entre los grupos jíbaro y los colonos eran aún de gran hostilidad. Sin embargo, a partir de 1940 lograron establecerse patrones en la zona, y en 1960 ya habían alcanzado un grado considerable de control sobre el trabajo nativo desplazando de la esfera política a los jefes indígenas.

Tras la guerra entre Perú y Ecuador en 1941, la presencia de las autoridades civiles y militares se incrementó en la región lo que llevó a una mayor erosión del papel tradicional del jefe político nativo.

Desde 1960, se hicieron presentes en el territorio de los *shiwiar* dos grandes fuerzas adicionales de cambio: las compañías petroleras y los misioneros. La instalación de campamentos petroleros en el territorio tradicional ha llevado a una mayor interacción con la población colona y al establecimiento de relaciones de dependencia. Por otra parte, la presencia de estas compañías representa para los nativos una alternativa a la comercialización de sus productos y a la obtención de mejores jornales.

En el contexto de crisis de la sociedad nativa por los procesos anteriormente descritos, el Instituto Lingüístico de Verano ha logrado convertir a esta sociedad a la religión evangélica. Bajo el patrocinio de esta institución misionera surge una nueva forma de jefatura, la del maestro bilingüe, alrededor del cual se organizan las nuevas comunidades.

### **Estructura social**

El promedio poblacional de estas comunidades es de 200 personas, con un rango de población entre 100 y 450 individuos. La tasa bruta de mortalidad es muy alta (115,4‰).

Los *jíbaro shiwiar* presentan una regla de descendencia de tipo bilateral y se reconocen como cualitativamente iguales, tanto las relaciones del lado del padre como las del lado de la madre. La terminología de parentesco es de tipo Dravidio con tendencia a colocar la carga de la consanguinidad sobre los parentescos femeninos y la carga de la afinidad en las relaciones entre individuos masculinos. Este sistema terminológico implica la práctica del matrimonio entre primos cruzados, con la hija del hermano de la madre o con la hija de la hermana del padre. Sin embargo, combinan muchas formas de estrategia matrimonial que van desde el matrimonio entre primos cruzados y el intercambio de hermanas, hasta el matrimonio con mujeres

no emparentadas. Así, si la unión entre primos cruzados puede ser el ideal, las uniones reales varían entre un "casarse lejos" y un "casarse cerca". La regla de residencia post-matrimonial es uxori-local, vivir en el territorio de los parientes de la esposa.

Cuando es posible, los hombres emparentados patrilinealmente, que normalmente serían separados debido a esta regla de residencia, tratan de permanecer juntos casándose dentro de una misma comunidad o rompiendo con dicha regla y trayendo a sus esposas a vivir cerca o con la familia del hombre. De hecho, en este sistema son dichos parientes patrilineales quienes constituyen el núcleo del grupo residencial.

La poliginia o matrimonio de un hombre con varias mujeres, preferentemente sororal, es decir con las hermanas de la esposa (sus cuñadas), y el levirato (matrimonio con la viuda del hermano) han sido las reglas tradicionalmente aceptadas. El número de esposas dependía de las cualidades del hombre, éste debía ser, un valiente guerrero, trabajador, buen cazador, demostrar su honradez y veracidad. Los futuros suegros juzgaban si estas cualidades se cumplían para poder autorizar el matrimonio. Hoy son pocos los hombres que tienen dos mujeres, ese privilegio lo tienen casi siempre los ancianos guerreros y los shamanes. Actualmente, esta regla poligámica de matrimonio se encuentra en un proceso de transición a un tipo de matrimonio monogámico y exógamo (fuera del grupo) debido a las continuas y más ampliadas relaciones interétnicas que establecen.

Las familias se aglutinaban en "vecindarios dispersos", cuya unidad conformaba una comunidad. Actualmente han adoptado el nombre jurídico de "centros". La unión de varios centros conforma organizaciones más amplias. Las asociaciones se encuentran agrupadas en federaciones, estructura socio-política a través de la cual establecen las relaciones externas.

### **Economía y Recursos naturales**

La economía se basa principalmente en la horticultura itinerante, la caza, pesca y la recolección de frutos e insectos. El cuidado de la parcela y también la recolección, la preparación de la chicha y la cocina le corresponden a la mujer; la caza y la pesca al hombre.

La economía de este grupo depende de la horticultura de roza y quema. Las principales especies cultivadas son la yuca, el plátano, el maíz, el algodón y el tabaco. La crianza de aves y animales menores se ha extendido entre las familias. Venden a los regatones algunos productos agrícolas como maíz, maní y frijol. Asimismo trabajan en la extracción de madera y en las actividades de explotación petrolera para las empresas que operan en el territorio tradicional del grupo.

En la actualidad, la mayoría del territorio tradicional de caza está siendo sustituido por pastizales para ganadería, lo que ha traído como consecuencia el agotamiento progresivo del suelo y una menor disponibilidad de tierras. Esto ha ocasionado la implantación de un patrón

de asentamiento sedentario, el mismo que está produciendo cambios en su sistema socio-económico.

### **Escolaridad**

Para el reducido volumen de población jíbara se registra un 49% de analfabetismo. Se evidencia un bajo nivel educativo, el 55% de la población sólo estudió educación primaria, en tanto que el 19% no posee nivel alguno de instrucción. Únicamente una persona cuenta con estudios secundarios y otra con estudios superiores. Los maestros que imparten enseñanza primaria son en su mayoría mestizos.

El *shuar chicham* es una lengua de este grupo y pertenece a la familia lingüística jibaroana, al igual que los idiomas de los *shiwiar*, actual *awajun*.

### **Vulnerabilidad**

Por su reducida población, la escasa cobertura de servicios de salud con la que cuenta y por encontrarse en un área de explotación petrolera, puede considerarse a este grupo en una situación de *vulnerabilidad media-alta*.

## FAMILIA PANO

En la cuenca del río Ucayali la familia lingüística *Pano* es reconocida como Gran Nación *Pano* desde 1860. Se puede afirmar con certeza que las lenguas de la familia pano se hablan por lo menos en tres países: Brasil, Perú y Bolivia.

El Pano es una de las agrupaciones lingüísticas más conocidas de las tierras bajas de Sudamérica conjuntamente con las familias *Arawak*, *Tupí*, *Karib* y *Tukano*. Se ha estimado que actualmente unas veinticinco lenguas pertenecientes a esta familia se utilizan en las zonas fronterizas de los bosques amazónicos del Perú, Brasil y Bolivia. La población Pano total ha sido calculada en unas 40.000 personas (Erikson et alia 1994).

Existe una relación genética entre las lenguas *Pano* y las lenguas *Takana* (estas últimas habladas en Bolivia y Perú). La clasificación de las lenguas *Pano* no es nada clara. Casi todas las clasificaciones modernas coinciden en reunir a los dos grupos de lenguas *Pano* y *Takana* bajo el mismo tronco, y las diferencias entre ambas pueden deberse a contactos antiguos.

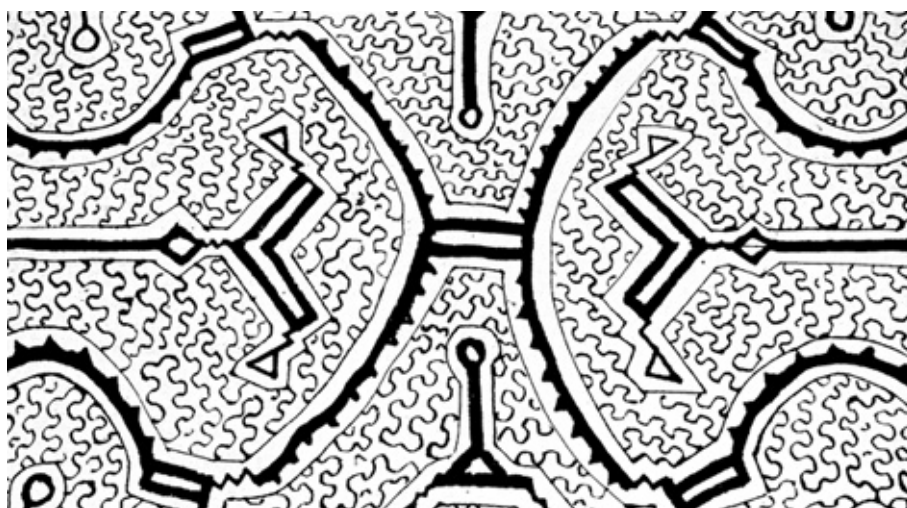


Imagen 76: Diseño del grupo *shipibo* (P. Mayor).





Imagen 77: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia *Pano*: *amahuaca* (1), *capanahua* (2), *cashibo-cacataibo* (3), *cashinahua* (4), *mayoruna* (5), *shipibo-conibo* (6) y *yaminahua* (7). En el mapa no se incluyen los grupos minoritarios *nahuas* y *sharanahua* debido a que se encuentran localizados en un espacio muy reducido.

## AMAHUACA



Imagen 78: Cazador *amahuaca* tensando el arco  
(Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

También conocidos como *amawaka*, se encuentran en las Regiones de Madre de Dios y Ucayali entre los ríos Mapuya, Curanja, Sepahua, Inuya y Yurúa. Viven también en territorio brasileño, en el Estado de Acre, en los márgenes del río Yurúa.

Con una población censada de 301 personas, los *amahuaca* representan apenas el 0,1% de la población indígena censada. Sin embargo, este grupo está muy disperso y aislado, con lo que es posible que estos números infravaloren la población real. En la década de los 1970s se hablaba de rango entre 1.500 y 4.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978).

### Antecedentes históricos

Los *amahuaca* fueron contactados por primera vez en 1686 cuando los misioneros franciscanos encontraron doce chozas en la zona del río Conguari. Eran objeto de correrías por parte de los *piro*, *shipibo* y *conibo*, quienes los tenían como esclavos domésticos.

A fines del siglo XIX, con el "boom" del caucho, los *amahuaca* vieron recrudecer los ataques contra ellos ante la demanda de mano de obra nativa por parte de los patrones caucheros. Además, en esa época sufrieron considerables estragos desde el punto de vista demográfico cuando epidemias severas redujeron sensiblemente su población. Un pequeño grupo de unos 400 supervivientes escapó a la selva donde evitó tener contacto con otros grupos.

Hacia 1925, los *amahuaca* rechazaban aún el contacto con los blancos y otros grupos indígenas. Únicamente mantenían relaciones pacíficas con los *ashinahua* y los *campa asháninka*.

Hacia 1962, algunas familias de este grupo decidieron dejar las cabeceras de los afluentes con el Curanja y asentarse en las riberas del río Urubamba. Así, 100 *amahuaca* se incorporaron a la misión de Sepahua y otros se ubicaron en Jatitza cerca de Atalaya, centro de intercambio regional. Una parte importante de este grupo se mantiene hasta hoy en las tierras interiores aislados y sin haber sido contactados.

### **Estructura social**

Los asentamientos amahuaca son pequeños, constituidos en promedio por unas 42 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 44,5‰, el más alto después de la población *jíbara* y *urarina*.

El grupo amahuaca se encuentra dividido en diferentes grupos (*indowo*, *rondowo*, *shaawo*, *kutinawa*, *shawanawa*, *na'iwo*), a los que los diferentes individuos pertenecen de manera exclusiva. No están localizados dentro del territorio tradicional amahuaca, de manera que cada asentamiento se encuentra constituido por miembros de los diferentes grupos, aunque alguno pueda predominar en número.

Los asentamientos amahuaca tradicionalmente se encuentran constituidos por familias patrilocales extendidas. Existe la regla de residencia post-matrimonial virilocal, donde la nueva pareja habita en el asentamiento de la familia del esposo. No obstante, en circunstancias especiales se exige que hombre viva con la familia de la esposa.

La norma matrimonial exige el matrimonio de un hombre con la prima cruzada bilateral, con la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana del padre. La terminología de parentesco de tipo Iroquesa sugiere la existencia de unidades exogámicas y líneas de intercambio matrimonial.

Las chicas suelen darse en matrimonio a la edad de 8 a 11 años, mientras un hombre podrá sentirse satisfecho si consigue hacer lo mismo a los 25 o incluso 30 años. Para casarse, un hombre joven debe primero convencer al padre de la muchacha de que va a ser un marido apropiado. Tendrá que ayudar a su futuro suegro en las faenas campesinas o entregar regalos a la familia. Pero es, sobre todo, la disponibilidad de mujer es lo que determina si un hombre puede o no casarse; la escasez de ellas se agrava por la costumbre de los hombres más influyentes a llevarse más de una esposa.

## Economía y Recursos naturales

La horticultura de roza y quema, la caza y la pesca constituyen la base de la subsistencia de los *amahuaca*. Los principales cultivos de los huertos son yuca, maíz, camote, plátano, frijol, piña, sachapapa, arroz, maní y algodón. Productos como el maní, el arroz y el frijol son comercializados de manera eventual. La producción de madera con fines comerciales se realiza de forma colectiva bajo la esfera de un habilitador o patrón.

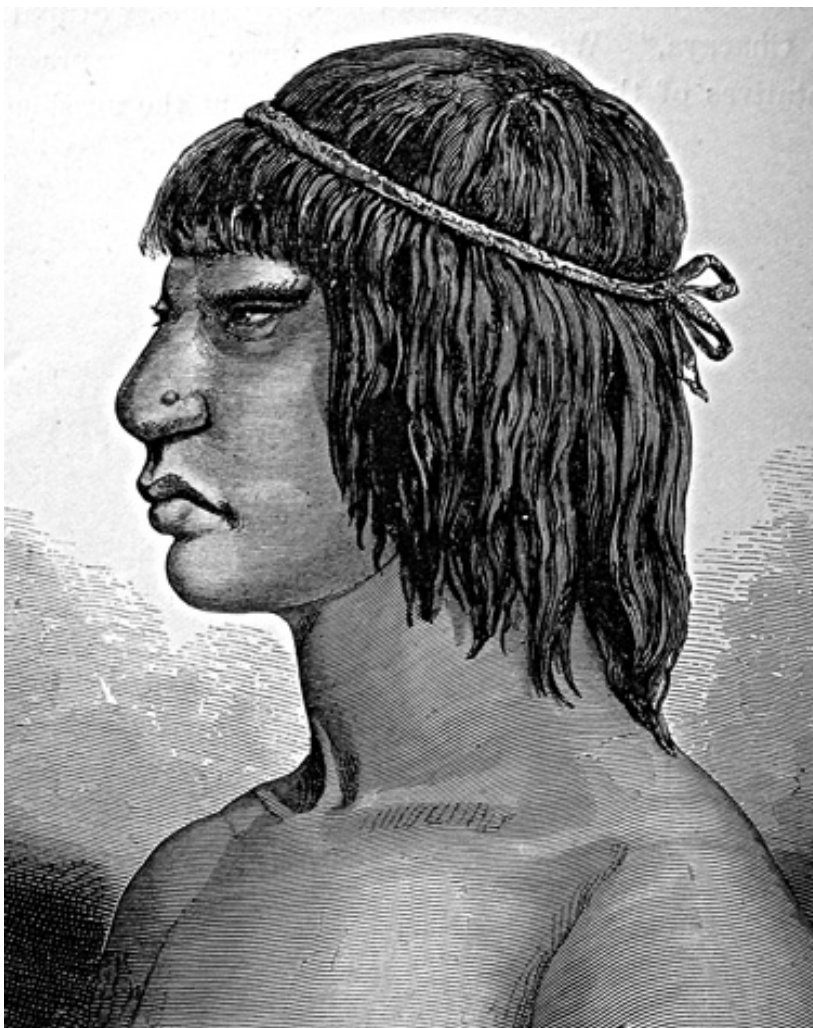


Imagen 79: Indígena *amahuaca* (en Marcoy, 1875)

## Escolarización

Con un 54% de analfabetos, la educación primaria constituye el más alto grado de calificación escolar para el 35% de la población. No existen personas de este grupo que hayan accedido a estudios superiores.

En las comunidades amahuaca sólo se imparte instrucción primaria y la totalidad de las escuelas son unidocentes, un sólo profesor imparte la enseñanza a los alumnos de los diferentes años de estudio.

Se cree que la lengua *amawaca* está siendo utilizada por unos 500 hablantes en Perú y 220 en Brasil.

### **Vulnerabilidad**

Por su reducida población, carencia de servicios básicos (particularmente de salud) y exploración petrolera en curso, la situación de este grupo altamente disperso es de *alta vulnerabilidad*.

### **Cosmovisión**

Los *amahuaca* descienden de un antepasado llamado *Hindachindiya*, a quien consideran como su fundador. Como no tenía mujer, engendró a sus hijos en un fruto que creció, haciéndose grande y negro. Para salvaguardarlo lo colocó en una hamaca que tenía en su propia casa, pero a pesar de sus cuidados se cayó al suelo y se partió. De este modo nació un niño, que murió y una niña que sobrevivió, y ella fue el primer miembro del grupo *amahuaca*; con ella *Hindachindiya* engendró otros hijos de quienes provienen todos los *amahuaca*.

Los espíritus vagabundean por el bosque. No comen ni duermen y a veces se les puede ver por la noche en sueños breves y desagradables. Las mujeres pueden quedar embarazadas por los espíritus. Uno de los espíritus femeninos más temidos es el de la rana, *wantati*; su vagina está formada por dientes, y si un hombre se acuesta con ella, será mordido en el pene.

## CAPANAHUA – NUQUENCAIBO

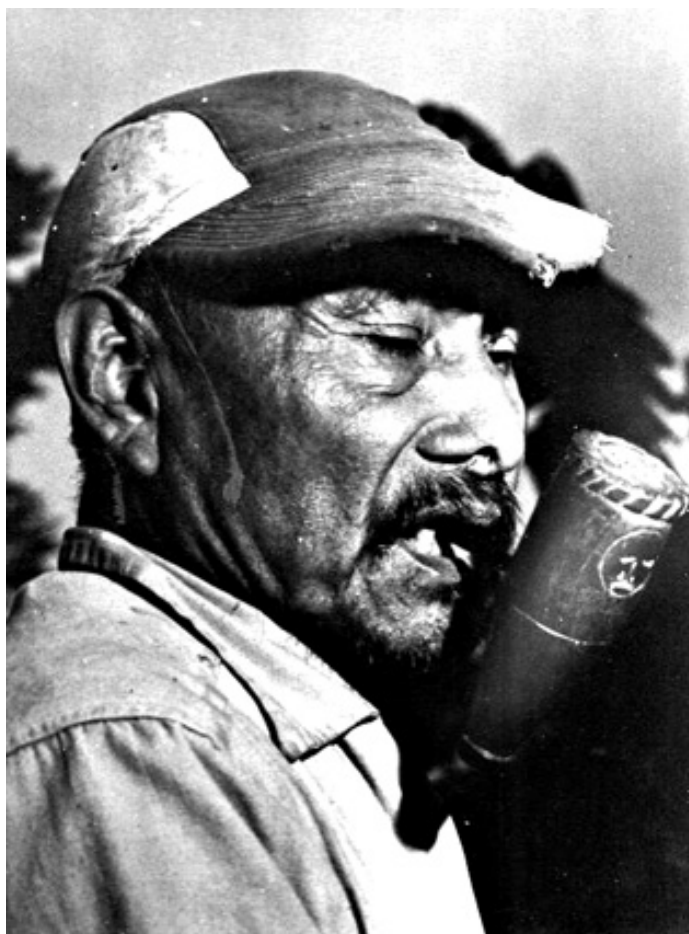


Imagen 80: Hombre *capanhua* con su pipa (ILV)

### Localización y censo

Se encuentran en la Región de Loreto. Con tan sólo 384 personas, los *capanhua* o *kapanawa* constituyen el 0,1% de la población indígena. Este total poblacional se ubica incluso por debajo del volumen estimado por Wise y Ribeiro (1978) y Mora (1994) con 350 y 297 personas, respectivamente.

### Antecedentes históricos

La ubicación original de este grupo se encontraba en las cabeceras de los ríos Yavarí, Tapiche y Blanco. En 1817 se produjo el primer intento de evangelización por parte de los misioneros franciscanos, pero el proyecto fracasó debido a una epidemia que acabó con gran parte de la población *capanhua*. A este hecho se sumó el ataque de otros grupos instigados por patrones caucheros. Hacia 1925, los *capanhua* se encontraban trabajando para un patrón en la zona del Alto Tapiche y en el río Blanco, sobreviviendo sólo 100 de ellos tras el "boom" cauchero.

En los últimos años, la empresa Perupetro puso a subastar una serie de lotes petroleros en en la región donde actualmente viven los *capanhua* y

otros grupos indígenas. Como respuesta, ha surgido la propuesta de establecer una Reserva Territorial Kapanawa con la finalidad de evitar la invasión del territorio y el expolio de los recursos naturales.

### **Estructura social**

La escasa información etnográfica señala la existencia de un antiguo sistema matrilocal, así como la existencia en el pasado de líderes tradicionales, cuya legitimidad se ha visto en cuestión por las alianzas con la población mestiza.

### **Economía y Recursos naturales**

La agricultura constituye la principal actividad para la subsistencia del grupo. Los principales cultivos son la yuca, plátano, maíz, calabaza, camote, papaya, caña de azúcar, maní y piña. La caza y la pesca son también actividades importantes. La crianza de aves de corral y animales menores es, hoy en día, frecuente en las comunidades de este grupo. Asimismo, se ha introducido ganado vacuno. Los *capanahua* comercializan sus productos agrícolas en ciudades próximas, como Requena, o entregan su producción a los revendedores. Participan también en la extracción de madera con fines comerciales si bien bajo el dominio de patronos y habilitadores.



Imagen 81: Niño *capanahua* remando (ILV)

## **Escolaridad**

El 35% de la población capanahua es analfabeta. El nivel más alto de educación alcanzado por el 67% de dicha población es la instrucción primaria, en tanto que el 6% no tiene ningún nivel educativo. Únicamente el 22% de esta población accedió a estudios secundarios, y sólo el 2% a los superiores. No existen datos sobre el número de escuelas y las características del personal docente.

La lengua *kapanawa (capanahua)* es una de las lenguas que se encuentra en peligro de extinción debido a la escasa población que lo habla de forma habitual. Existe un dialecto, el *pahenbaquebo*. En su lengua los *capanahua* se autodenominan como *nukenkaibo*.

## **Vulnerabilidad**

Por su muy bajo volumen demográfico este grupo se encuentra en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.



## CASHIBO CACATAIBO



Imagen 82: Hombre *cashibo-cacataibo* con su machete (ILV)

### Localización y censo

Se encuentran ubicados en las Regiones de Huánuco y Ucayali, entre los ríos Aguaytía, San Alejandro, Shamboyacu, Sungaroyacu y afluentes del Pachitea; y en los Distritos de Campoverde, Irazola, Padre Abad y Padre Marquez.

Las primeras estimaciones de la población cashibo se realizaron en el siglo XIX y determinaron una población entre 3.000 y 3.500 individuos. A inicios del siglo XX se estimó una población de 5.000 personas.

En 2007, se censó un total de 1.876 personas como integrantes de este grupo indígena, lo que representa el 0,6% sobre el total de la población indígena censada. Otros trabajos anteriores determinan una población entre 1.000 y 2.250 personas (Wise y Ribeiro, 1978).

Entre 1930 y 1940 se produjeron los primeros contactos pacíficos con los *cashibo*. Estos contactos provocaron la llegada de epidemias que los desestructuró demográficamente y su población se vio reducida a menos de la mitad.

### Antecedentes históricos

Los llamados *cashibo* o *uni* descienden de los llamados *carapacho*, contactados por primera vez por los misioneros franciscanos entre 1727 y 1736 en la Pampa del Sacramento, como resultado de un proceso de endogénesis muy tardío y producto de las relaciones de dichos misioneros con otros grupos Pano de la región.

A lo largo del siglo XVIII, ante la oferta de herramientas de metal de los franciscanos, los grupos *shipibo*, *conibo* y *shetebo* se unen en un sólo grupo para tener acceso a estos bienes. Considerándolos caníbales, los misioneros logran separar a los *cashibo* del resto de indígenas. El resultado es la definición de los *cashibo* como un grupo Pano separado de los otros mencionados y relegados a los territorios más pobres de la zona. La persecución de los *cashibo* por los otros grupos Pano se desarrolló desde fines del siglo XVIII hasta la segunda década del siglo XX. De esta forma, se mantendrán en estado de auto-aislamiento.

Durante el "boom" del caucho el único cambio a esta situación es que los agresores no fueron únicamente indígenas de otros grupos Pano, sino también los esclavizadores blancos y mestizos, ávidos de mano de obra barata. Al final del período del caucho, los *cashibo* fueron finalmente contactados por medio de un niño robado de manos de su familia y criado por un mestizo propietario de una hacienda en la zona.

En esa época empezaron a relacionarse pacíficamente con los patrones del poblado de Puerto Inca. En 1930 los *cashibo* trabajaban para un patrón en la producción de oro. En 1946 llegaron a la zona los primeros misioneros del Institución Lingüística de Verano, se establecieron varias escuelas y se capacitó a maestros bilingües.

Entre las décadas de los 1970s y 1980s, los asentamientos *cashibo* se acogieron a la Ley de Comunidades Nativas. En estas últimas décadas el cultivo ilegal de coca y la presencia activa de elementos subversivos ha significado un riesgo muy alto para la estabilidad de las comunidades ubicadas en las cuencas de los ríos Aguaytía y San Alejandro.

La Federación de Comunidades Nativas Cacataibo (FENACOCA) ha difundido un comunicado en el que denuncia la amenaza sobre los indígenas *cashibo - cacataibo* en aislamiento por la exploración Petrolífera Petroleum del Perú.

En el año 2008 se han localizado dos grupos de indígenas *cashibo - cacataibo* que jamás habían sido contactados, a pesar de que una carretera divide su territorio en dos y de que su tierra ha sido abierta a la exploración petrolífera por parte del gobierno peruano. Este hecho nos hace pensar que este grupo aún puede mantenerse en estado de auto-aislamiento, pero en estado crítico de supervivencia debido a las invasiones en la región por parte de blancos y mestizos.

### **Estructura social**

Los asentamientos de este grupo cuentan con un promedio poblacional de 277 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 39,7‰.

Esta sociedad se encuentra organizada en grupos patrilineales y patrilocales, y dividida en un ámbito de consanguíneos y de afines por medio de una terminología de parentesco de tipo Dravidia. El modelo ideal de matrimonio es el casamiento simétrico de primos cruzados, dándose así el intercambio de hermanas entre dos grupos. Así, dos grupos de

descendencia intercambian mujeres. Existe la regla de servicio del yerno, donde el esposo deberá permanecer durante dos años en la casa de su suegro, tras lo cual la pareja pasa a residir con la familia del esposo.

### **Economía y Recursos naturales**

La totalidad de los *cashibo* se dedica a la horticultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección. La crianza de aves, animales menores y ganado vacuno se ha introducido desde los años 1970s. Los que viven en las orillas del Aguaytía ocasionalmente venden plátanos, carne salada y gallinas a los camioneros.

En las últimas décadas se encuentran involucrados en la producción de oro en los lavaderos, empleando una tecnología artesanal, y en la producción de medicamentos vegetales, tales como la llamada sangre de grado.

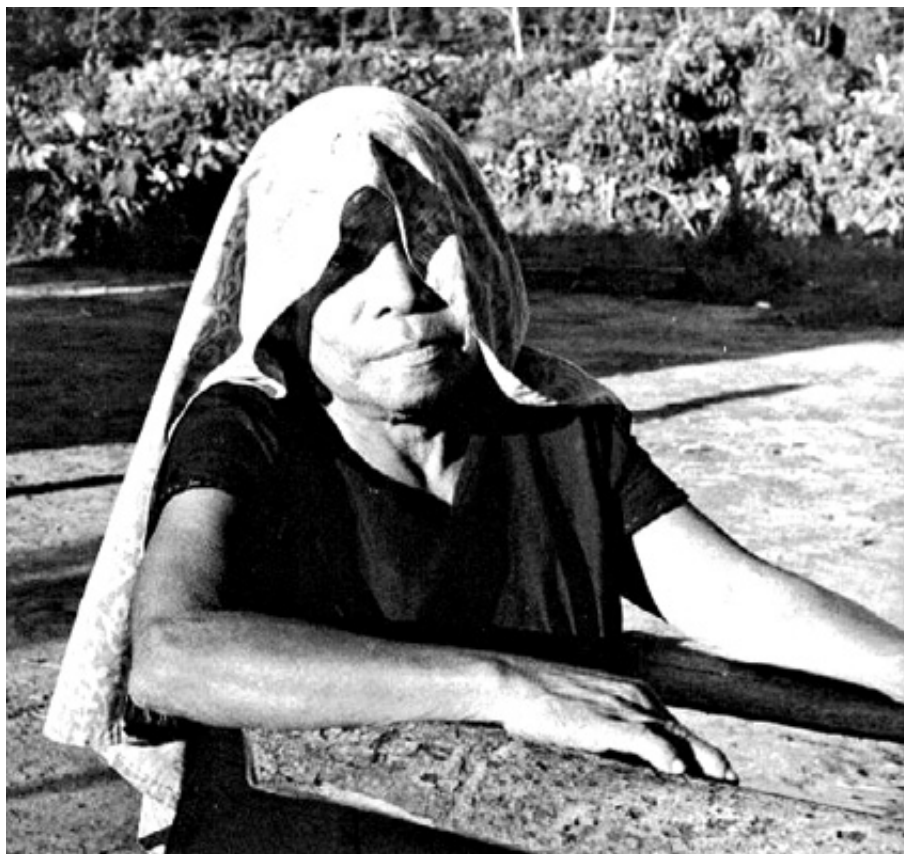


Imagen 83: Mujer *cashibo cacataibo* (ILV)

### **Escolaridad**

Su población presenta un 31% de analfabetos. El 11% no posee ningún nivel de instrucción, el 62% tiene un nivel escolar de primaria, únicamente el 22% tuvo acceso a educación secundaria, y tan sólo el 4% logró efectuar estudios superiores no universitarios.

Existe un marcado predominio de maestros mestizos, sobre todo en las escuelas de educación secundaria, donde sólo uno de seis maestros es

indígena. En las escuelas primarias la proporción de maestros indígenas y mestizos es del 50%. Hay dos colegios de secundaria para las seis comunidades existentes.

La lengua *cashibo* - *cacataibo* es la lengua vernácula propia de este grupo y se utiliza principalmente en los ríos Aguaytía y San Alejandro. En su lengua nativa significa "hombres vampiros". Ellos suelen auto-denominarse como *uni*.

### **Vulnerabilidad**

Por encontrarse en un área donde confluye una diversidad de presiones del narcotráfico, colonización, violencia política y explotación de hidrocarburos, así como por el reducido volumen demográfico de este grupo, se puede afirmar que se encuentra en una situación de *alta vulnerabilidad*.

## CASHINAHUA



Imagen 84: Hombre *cashinawa* (CETA)

### Localización y censo

También denominados *kaxinawa* o *cashinawa*, se localizan en la Región de Ucayali entre los ríos Curanja y Alto Purús. En 1981, el censo de población registró únicamente a 377 *cashinawa* pero estos datos parecen subestimar dicha población (Mora, 1994). En la actualidad hay 2.419 personas en las 19 comunidades empadronadas. Este grupo ha experimentado una notable recuperación demográfica en los últimos 50 años.

Habitan también en Brasil en la cuenca de los ríos Alto Envira y tributarios, así como en los ríos Jordao, Humaita, Yurúa y Breu. Su población Brasil se estima en 775 personas.

En la misma zona donde viven los *cashinawa* viven también grupos *yaminawa* y *sharanawa* (ambos de la familia lingüística *Pano*), así como *culina* (de la familia *Arawak*).

### Antecedentes históricos

Es posible que los *cashinawa* sean descendientes de un grupo que vivió hasta principios del siglo XX en el curso alto del río Muru y algunos de sus

afluentes como el Iboiçu, en el lado brasileño (Estado Acre). Los *cashinahua* fueron encontrados en el siglo XIX en las cabeceras de los ríos Yurúa y Curanja en el territorio peruano, y en el Embira y el Tarauacá en territorio brasileño. Los patrones caucheros, con quienes entraron en contacto, los desplazaron por distintos territorios, reduciéndose la población de este grupo como resultado de epidemias y abusos.

Como consecuencia de este proceso violento, muchos *cashinahua* en Brasil optaron por integrarse a los mestizos. No todos estaban de acuerdo con esta decisión, y en 1908 una parte de ellos migró hacia la selva peruana donde quedaron aislados hasta aproximadamente 1945. Entonces buscaron el contacto con los blancos a fin de encontrar herramientas ya que las que tenían se habían agotado. Así, algunos retornaron al río Embira en Brasil y otros se trasladaron al Curanja donde iniciaron un contacto con comerciantes a quienes entregaban caucho a cambio de mercancías diversas.

En 1951 fueron víctimas de una epidemia tras la cual se trasladaron cerca de la población blanca y empezaron a usar ropa occidental. Hacia 1970 el Instituto Lingüístico de Verano estableció una escuela bilingüe y una posta médica en comunidades *cashinahua* del río Curunja.

### **Estructura social**

Los asentamientos *cashinahua* tienen 61 personas como promedio. La tasa bruta de mortalidad se ubica en el 16,5‰.

La sociedad *cashinahua* se encuentra dividida en dos patrimidades (mitad). Todos los hombres *cashinahua* se deben a la mitad a la que perteneció su padre, y toda mujer a aquella a la que pertenecía la hermana de su padre. La mitad que pertenece al padre y a la mujer recibe distintas denominaciones en función del género de quien hable. De esta forma, las mitades se llaman *inubake* y *duabake* en el caso de los hombres, y para las mujeres, *banbake* e *inanibake*.

Asimismo, cada persona es también miembro de una de cuatro secciones constituidas por quienes comparten un mismo nombre, *xutabu*, grupo que incluye a los hombres y mujeres de la misma mitad y generación, y a aquellos de la misma mitad de dos generaciones mayores y menores. Así, cada mitad presenta cuatro grupos generacionales alternados de individuos que comparten un mismo nombre *awabakebu*, *yawabakebu*, *kanbakebu* y *dunabakebu*. De este modo, un individuo masculino pertenece al grupo del padre de su padre y una mujer al grupo de la madre de su madre o al de la hermana del padre o de su padre. Los miembros de *awabakebu* se casan con los *yawabakebu* y los miembros de *kanbakebu* se casan con los *dunabakebu*.

De forma ideal, cada aldea *cashinahua* debe ser, en este sistema, expresión de estos principios organizativos. El núcleo de la aldea está formado por familias matrilocales extendidas dirigidas por dos nombres dominantes. Cada uno de estos nombres pertenece a una patrimidad diferente, lo que los convierte automáticamente en primos cruzados dobles y miembros de

secciones ligados por un intercambio matrimonial recíproco. Éstos han intercambiado hermanas como esposas y en la siguiente generación intercambiarán al menos un hijo hombre de uno de ellos con la hija de otro. De este modo, cada aldea es un microcosmos autónomo y autosuficiente dentro de una totalidad mayor. Adicionalmente, las funciones rituales están repartidas entre los hombres dominantes: uno será herbalista (*hunidauya*) y el otro será shamán (*hunimakaya*).

Es notable la endogamia local de los *cashinahua* en comparación con los demás grupos étnicos Pano de la zona, el 95% de los matrimonios ocurren con cónyuges de la misma comunidad. Es importante resaltar el rehuso, por parte de los *cashinahua*, de mantener relaciones con otros grupos étnicos.



Imagen 85: Mujer *cashinahua* trabajando en su casa  
(Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### **Economía y Recursos naturales**

La horticultura de roza y quema constituye la actividad de mayor importancia para la subsistencia del grupo. En las chacras de tipo familiar se cultiva yuca, plátano, maíz, maní, sandía, algodón, papaya, sachapapa y zapallo. La caza es el principal complemento de la agricultura recibiendo una elevada valoración social. Pescan con frecuencia aunque esta actividad no recibe la alta valoración otorgada a la caza.

La inexistencia de mercados cercanos imposibilita a los *cashinahua* comercializar sus excedentes. Se sabe, sin embargo, que en ocasiones comercializan arroz, frijol, maní y maíz. En la última década han empezado a comercializar artesanía.

### **Escolaridad**

Su población presenta un 27% de analfabetos. El 26% de la población sólo accedió a estudios de educación primaria, el 40% cursaron estudios secundarios, y el 15% prosiguió estudios superiores no universitarios. El nivel de escolaridad es muy bajo, mostrando un elevado porcentaje (13%) de población sin ningún nivel de instrucción escolar.

Entre los *cashinahua* predominan los maestros indígenas (22 frente a 11 mestizos). Sin embargo, los segundos tienen en sus manos la enseñanza de nivel secundario (8 profesores mestizos de un total de 10 en dicho nivel). Sólo hay dos colegios de secundaria para un total de 15 comunidades.

La lengua *cashinahua* o *sainawa* es la lengua vernácula propia de este grupo y se utiliza principalmente en los ríos Curanja y Purús. En su lengua nativa significa "hombres vampiros". Ellos suelen auto-denominarse como *juni ruin* "hombre verdadero o genuino", pero reconocen la denominación *cashinahua* que les asignaron los foráneos.

### **Vulnerabilidad**

Este grupo se ubica en un *bajo nivel de vulnerabilidad*, por encontrarse en un área de escasa presencia de factores exógenos.



## MAYORUNA



Imagen 86: Hombre *mayoruna* con sus ornamentos tradicionales. Pinturas de achote y hajito, tatuajes con espina de pijuayo (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Están ubicados en la Región de Loreto entre los ríos Yaquerana, Yavarí, Gálvez y Blanco. También denominados *matsés*, *matis*, *maxirona*, *mayiruna*, *mayo*, *maieuruna* o *mayoruna*. En Brasil, habitan en los ríos Curuca y Yaraví en el Municipio de Atalaya do Norte, en el Estado de Amazonas.

En Perú, su población oficial estimada en 1.724 personas, supone el 0,5%. No obstante, parece que este valor subestima la población real de este grupo. Cálculos más realistas afirman que esta etnia está formada por 3.000 habitantes (2.000 en Perú y 1.000 en Brasil). Según Erikson (1994), los *mayorunas* constituyen en la actualidad sólo una ínfima fracción de lo que fueron en siglos anteriores, aunque se puede constatar hoy en día un prometedor crecimiento de su población. No obstante, no se tienen datos sobre su tasa de crecimiento.

### Antecedentes históricos

Su auto-denominación significa "gente de río" (*mayo*=río, *runa*=gente). Por otro lado, se cree que esta denominación puede provenir del término *muyuruna* "gente de Muyu", indicando el origen ancestral en el río Moyobamba (Muyubamba), en ceja de selva.

Los primeros contactos con los *mayorunas* tuvieron lugar en 1621, durante una expedición de Don Diego Vaca de Vega. La primera misión establecida entre ellos, San Ignacio de los Barbudos, data de 1654. Esta misión fue poco después abandonada (1686) a consecuencia de las epidemias. Cabe señalar que los *mayorunas* reducidos, representaron sólo una mínima parte de esta población.

En 1723, algunos *mayorunas* formaron su propio barrio en la misión de San Joaquín de Omaguas, y en 1762 fundaron un nuevo pueblo con población principalmente *mayoruna*. Tras la expulsión de los jesuitas, la mayor parte de la población se reintegró a su etnia. Sólo algunos *mayorunas* se quedaron a vivir en los pueblos, especialmente en Nuestra Señora del Carmen, donde en 1859 habitaban 256 *mayorunas*. Sin embargo, con la llegada de los franciscanos, algunos *mayoruna* se volvieron hostiles ganándose la reputación de caníbales nómadas, lo cual imposibilitó al hombre blanco poder explorar el río Yavarí.

Durante el siglo XIX, se mantuvieron en relativo aislamiento, sufriendo repetidos ataques de los *shetebos* y constituyendo una amenaza para el tránsito fluvial por el Ucayali y el Yavarí. Entre 1850 y 1880 estuvieron en guerra con los *yagua* que intentaban expandirse territorialmente, para lo cual se aliaron con los *tikuna*.

En el siglo XIX, el Padre D'Acuna reportó la presencia de los *mayoruna* y su expansión a lo largo del valle del Yavarí, destacando su ferocidad que evitó que los portugueses ingresaran en sus territorios por el temor de sus ataques. Los exploradores austriacos describieron cómo los *mayoruna* se ocultaban en el bosque mientras las canoas de los europeos surcaban la corriente, para luego atacarlos con flechas, lanzas y mazos.

A fines del siglo XIX, durante el "boom" del caucho, los patrones armaron a sus enemigos *capanahua*, con la finalidad de romper la resistencia *mayoruna*.

Se conoce poco de lo que sucedió con los *mayoruna* en esta época. Posiblemente huyeron a las cabeceras de los ríos. En cualquier caso es obvio que evitaron tener contacto con extraños. De esta forma, los *mayoruna*, otrora una gran nación, fueron empujados hacia las zonas altas del Yavarí y reducidos a un conjunto de pequeños poblados aislados. Otras etnias corrieron igual suerte al no poder soportar la penetración de los extractores en su territorio. Al finalizar la era del caucho, los *mayoruna* quedaron nuevamente en un relativo aislamiento, a pesar de mantener algunos conflictos con los cazadores de pieles y los shiringueros.

A inicios de los 1960s se produjo un choque con una expedición civil y militar que realizaba el trazado de ruta de una carretera. A consecuencia de este contacto hostil, las autoridades ordenaron el bombardeo de las malocas mayorunas. En 1969, el Instituto Lingüístico de Verano estableció contacto pacífico con los *mayoruna*, creando nuevos asentamientos en la quebrada de Chobayacu. Estos misioneros consiguieron su confianza regalando herramientas de trabajo lanzándolas desde el avión. En un

principio las comunidades mayoruna rechazaron estos regalos, sin embargo, debido a la curiosidad finalmente acabaron por recoger todo ese material.

A partir de la década de los 1960s los *mayoruna* incrementaron su contacto con colonos peruanos y brasileños que se encontraban en la zona abriendo carreteras y recolectando productos de la selva como el caucho. En esa época hubo muertos en ambos lados. A través de contactos peruanos se intentó establecer relaciones con esta etnia, pero la respuesta fue de nuevo el auto-aislamiento.

El interés de los explotadores de recursos naturales en el Yavarí Mirín tuvo como corolario los inevitables conflictos con los pueblos nativos. Los primeros contaban con el apoyo del Estado peruano, que afianzó su presencia en la región estableciendo la base militar de Barros en el alto Yavarí Mirín. La población del Yavarí había crecido nuevamente; en cada orilla del río se podía ver pueblos y caseríos. En la década de los 1960s, cerca de 1.000 personas vivían y trabajaban en las orillas del Yavarí. Pero los problemas con los pueblos nativos continuaron, en particular con los *mayoruna*. Uno de los motivos más frecuentes de disputa entre colonos y nativos era el rapto de mujeres de los poblados y caseríos para tomarlas como esposas. Luego, esas mujeres por amor a sus hijos, se integrarían a la tribu y perderían todo interés en escapar. Algunas de las otras mujeres secuestradas, sin embargo, nunca aceptaron convertirse en *mayoruna* y siguieron en el intento escapar. Después de numerosos intentos de fuga eran golpeadas hasta morir.

En 1970 les fue reconocida por el gobierno una Reserva de tierras, ampliada a 457.000 hectáreas en 1998 gracias a la cooperación internacional. En los 1970s, la compañía Arco realizó labores de exploración petrolera en territorio mayoruna, retirándose una vez concluidas sus operaciones. Posteriormente se evidenció en el grupo un proceso de sedentarización, influyendo de manera considerable en el mismo la creación de escuelas en los centros poblados. En 1973, el Gobierno creó una reserva de tierras para este grupo. A partir de los 1980s, el área habitada por los *mayorunas* en el río Gálvez fue objeto de invasión de tierras por parte de migrantes ucayalinos.

### **Estructura social**

Los asentamientos mayorunas tienen como promedio unas 118 personas. La comunidad de Buenas Lomas concentra el mayor volumen poblacional con 706 personas censadas, lo que contrasta considerablemente con la reducida población del resto de comunidades. La tasa bruta de mortalidad es alta (33,1‰).

Los *mayoruna* se encuentran organizados en linajes patrilineales y patrilocales. A través de una terminología de parentesco de tipo Karia, donde la sociedad en su conjunto está dividida en dos categorías: consanguíneos y aliados, a lo largo de un intercambio simétrico de mujeres entre parentelas al interior de las mismas generaciones y que se reproduce en el tiempo.

El joven marido suele vivir una temporada con la familia de la esposa trabajando para el suegro. Se suele preferir el matrimonio cruzado entre primos tanto matrilateral como patrilateral.

La descendencia masculina recibe el nombre de su abuelo o de los hermanos de su abuelo. Las hijas heredan el nombre de la abuela o de las hermanas de la abuela. Las niñas suelen ligarse a un chico desde temprana edad. Este lazo les compromete a un matrimonio que será consumado a la edad de la pubertad.

Actualmente, por motivo del descenso demográfico, se da también el matrimonio intergeneracional entre miembros de la generación de los hijos y la de los padres, denominado matrimonio oblicuo.

Aunque se sabe que en las comunidades mayoruna hay shamanes, no se sabe con exactitud cuál es el rol de esta tradición para los *mayoruna*.



Imagen 87: Familia *mayoruna* en la chacra (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## **Economía y Recursos naturales**

La agricultura constituye la actividad más importante para la subsistencia del grupo y es desarrollada según el sistema de roza y quema. Los huertos son producidos colectivamente. Los principales cultivos son yuca, plátano, maíz, el frijol, sachapapa, camote, pituca, piña, papaya, caña de azúcar y cocona. Los *mayoruna* comercializan pequeños excedentes de maíz, yuca y plátano que son vendidos en la guarnición militar de Angamos.

La caza y la pesca son actividades igualmente importantes. Los *mayoruna* son conocidos como diestros cazadores y no como agricultores o pescadores. La primacía de la caza como fuente de subsistencia era lógica, dada la abundancia de especies de caza en la zona, en relación a otros lugares de la Amazonía. No crían ganado ni extraen madera con fines comerciales.

## Escolaridad

El 42% de la población mayoruna es analfabeta. Debido a que el sistema educativo formal fue introducido aproximadamente hace treinta años, el 16% de la población no cuenta con ningún nivel de instrucción y un 38% ha cursado estudios secundarios. Para el 40% la educación primaria constituye el mayor grado de instrucción alcanzado.

Las personas que han logrado cursar estudios superiores representan tan sólo el 5% de los mayores de veinte años. Al igual que en el caso de los *ocaina*, la totalidad de los maestros son indígenas, 26 docentes imparten instrucción escolar en los nueve centros educativos que funcionan en las comunidades mayorunas, ocho de primaria y uno de secundaria.

La lengua de este grupo es el *mayoruna*, una lengua de la familia Pano que aparentemente proviene del kichwa. La lengua *majoruna-matsé* es utilizada en Perú y Brasil al menos por 2.000 personas, teniendo como dialecto el *matsés* o *matís*.

## Vulnerabilidad

En la actualidad, este grupo se encuentra ubicado en una zona carente de presiones externas significativas, pudiéndosele considerar en una situación de *baja vulnerabilidad*.



Imagen 88: Indígena *mayoruna* (en Marcocoy, 1875)

## NAHUA

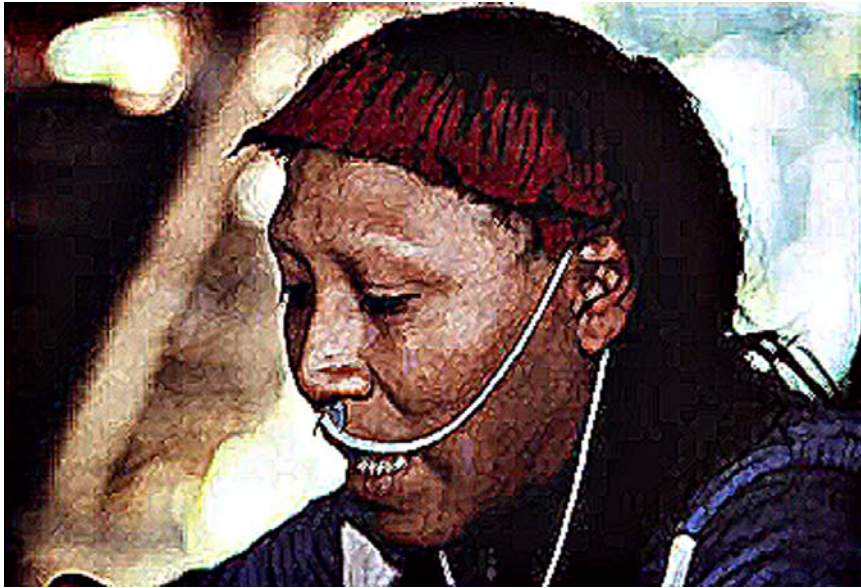


Imagen 89: Hombre *nahua* con sus atuendos tradicionales (ILV)

### Localización y censo

Esta etnia es uno de los últimos grupos contactados en Perú. Se encuentra en la Región de Ucayali entre los ríos Mishagua, Cújar, Purús, Yurúa, Mapuya, Huacapishtea.

Bajo la denominación *nahua* o *yora* se incluye también a los sub-grupos *chitonahua*, *morunahua*, *chandinahua* y *maxonahua* o *cujareño*, que aún viven en aislamiento. Los *nahua* del Mishagua, en contacto desde hace trece años, son conocidos también regionalmente como *sharas* y *parquenahuas*, y los *yaminahua* se dirigen a ellos con el término *yabashta*.

Según el censo de INEI (2007), la población censada de 450 personas, incluyendo todos los sub-grupos mencionados, supone el 0,17% de la población total en la Amazonía. Casi todos viven en la comunidad de Santa Rosa de Serjali en la Reserva Kugapakori Nahua. No obstante, el censo del 2007 no los incluye. Por lo tanto, no se dispone de datos reales.

### Antecedentes históricos

En el idioma de los *yora* (y también de los *yaminahua*, *sharanahua* y otros grupos *Pano* de la región), *nahua* significa "hombre blanco" o "extranjero".

Los *nahuas* o *yuraa* que habitan actualmente el curso medio alto del río Mishagua constituyen el grupo de más reciente integración a la sociedad regional. Establecido el contacto definitivo en 1984, se conoce su existencia desde 1953 porque bajaban desde las cabeceras del Mishagua y su afluente el Serjali hasta su desembocadura en el Bajo Urubamba, donde se enfrentaban con los nativos asentados en la Misión dominica de Sepahua.

En 1974 hubo enfrentamientos entre los *nahua* y madereros provenientes de Atalaya. Posteriormente, estos últimos regresaron acompañados de veinte indígenas de otro grupo para atacar a los *nahua*. En 1981 se registró otro enfrentamiento con madereros. En 1984, los *nahua* atacaron a un grupo de la Marina de Guerra que se encontraba realizando una inspección con la idea de construir un canal de interconexión fluvial entre las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios en el istmo de Fitzcarrald. Ese día el entonces Presidente Fernando Belaúnde visitaba la zona. Los trabajadores de una empresa petrolera que se encontraba explorando en la región desde 1981, fueron igualmente atacados hasta en dos ocasiones sin reportarse bajas en ninguna de las partes.

En 1984 cuando se produce el contacto definitivo con este grupo étnico, cuando los *nahua* asaltaron un campamento de madereros en el Alto Mishagua conformado por individuos *matsiguenga*, *yaminahua* y mestizos de Sepahua y Nueva Luz, con el objetivo de conseguir herramientas de metal. Al día siguiente los madereros sorprenden a algunos *nahua*, a los que inmovilizan y llevan al pueblo de Sepahua. El jefe de la comunidad *yaminahua* de Sepahua les brinda alojamiento y, luego, los deja volver a su territorio. Poco después, cuatro hombres *nahua* entre los que encontraban dos de los que fueran capturados antes, visitan Sepahua, y contraen un virus gripal. Este contacto, promovido por madereros ilegales que querían entrar a trabajar en territorio *nahua*, trajo consigo una serie de epidemias de enfermedades respiratorias y diarreicas que causaron la muerte de más del 40% de la población *nahua*.

Miembros del Instituto Lingüístico de Verano, que realizaban una parada en su avioneta en Sepahua, se informan de la llegada de los *nahua*. Deciden llevarlos a la comunidad de Nueva Luz para identificar su idioma. Ante los síntomas de gripe les brindan tratamiento médico y aconsejan al jefe *yaminahua* que deje regresar a los *nahua* lentamente a su territorio. Los *yaminahua* no siguen esta indicación y al llegar a sus aldeas se desata una epidemia de gripe que acabó con la vida de casi la mitad del grupo. Posteriormente, el Instituto Lingüístico de Verano llevó a cabo dos campañas de vacunación y les brindó atención médica durante varios meses hasta lograr un cierto control de la epidemia.

Actualmente y desde hace aproximadamente ocho años todos los *nahua* sobrevivientes del contacto y los nacidos después (aproximadamente 150), se encuentran viviendo en el curso medio alto del río Mishagua muy cerca de la desembocadura del Serjali. Se presume también la existencia de *nahuas* aislados en las partes altas del río de las Piedras.

No existen mayores datos sobre otros sub-grupos. Se supone la existencia de *maxonahuas* en el río Cujar, afluente del Purús y se sabe que ha habido contactos recientes entre los llamados *chitonahua*, habitantes del alto Mapuya, y madereros provenientes de Atalaya.

### **Estructura social**

Hasta el momento no existe una etnografía exhaustiva acerca de este grupo. Además, como consecuencia de la debacle demográfica sufrida, las

normas y la práctica del sistema de parentesco, residencia y descendencia se vieron seriamente afectadas.

Habiéndose reconstituido en una nueva ubicación es plausible pensar que los antiguos patrones también han sido adaptados a su nueva situación, ya que los *nahua* pasaron en una década de vivir en pequeñas aldeas familiares a un asentamiento nucleado, semejante al de otros grupos de carácter ribereño. De modo que una etnografía completa debería dar cuenta de este proceso y de los cambios ocurridos.

La mayoría de estudios sobre los llamados *Pano* del Purús, coinciden en señalar las semejanzas en la organización social de estos grupos. Por ello remitimos al lector a las fichas de los *sharanahua* y de los *yaminahua* de este compendio.

### **Economía y Recursos naturales**

Los *nahua* de Mishagua practican sus actividades tradicionales de subsistencia: agricultura de roza y quema, caza, pesca y recolección. Pero en la actualidad y en asociación con individuos yaminahua de Sepahua también participan en la extracción forestal. Es común ver hoy en día a pequeños grupos nahua en el pueblo de Sepahua donde acuden a realizar transacciones comerciales para abastecerse de ciertos bienes manufacturados.

### **Vulnerabilidad**

Desde la debacle demográfica sufrida en la década anterior, los *nahua* han logrado estabilizar su población, pero aún se encuentran en números reducidos. Este grupo se considera en situación de *vulnerabilidad muy alta*.

Los sub-grupos que aún se mantienen en aislamiento son *extremamente vulnerables*, tanto por su carencia de defensas biológicas contra las enfermedades externas, como por su situación demográfica.



## SHARANAHUA



Imagen 90: Mujer *sharanahua* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Están ubicados en la Región de Ucayali entre los ríos Alto Purús, Curanja, Chandles y Acre. Este pequeño grupo de 565 personas, representa tan sólo el 0,18% de la población indígena censada. La información del censo incluye datos globales que integran a los *sharanahua* junto con los *marinahua* y *mastanahua*. Sin embargo, datos estimados calculan para cada uno de estos dos últimos grupos una población total de 150 personas.

Las principales comunidades son Santa Margarita (101 hab.), San Marcos (115 hab.), Gasta Bala (178 hab.), Flor de Mayor (25 hab.), Dina (75 hab.) y Bola de Oro (42 hab.). Todas ellas están localizadas a lo largo del río Purús. El proceso de reconocimiento de las tierras de la mayor parte de estas comunidades tuvo término entre los años 1978 y 1885. Aún queda por ser reconocido el territorio de Flor de Mayo y Dina.

Según señalan Wise y Ribeiro (1978), entre 1925 y 1950, los *sharanahua* sufrieron un severo impacto demográfico como producto de una serie de epidemias que ocasionaron la muerte del 50-75% de la población.

Las estimaciones poblacionales realizadas en décadas pasadas para los *sharanahua*, muestran una disimilitud considerable. Uriarte (1976) les asignaba un volumen total de 850 personas, en tanto que las cifras de Varese (1972), al parecer un tanto excesivas, consideraban la existencia de 3.500 individuos.

## **Antecedentes históricos**

Son conocidos con la denominación de *sharanahua* que significa "buena gente". Igualmente reciben otros nombres como *onicoín*. No obstante, otros grupos los identifican como *disinahua*, que significa "gente indeseable".

Las primeras noticias sobre este grupo datan de inicios del siglo XX. Al momento del contacto, los *sharanahua* habitaban en las zonas interfluviales cerca de las cabeceras del río Tarauacá en Brasil, y luego fueron empujados por los patrones caucheros fuera de este territorio al Alto Curanja, Alto Embira y afluentes.

A pesar de esta retirada, el grupo continuó siendo acosado por colonos y caucheros, quienes buscaban capturarlos y esclavizarlos. Como resultado, los *sharanahua* no dejaban pasar ocasión para atacar a los intrusos tanto para vengarse de masacres anteriores como para conseguir bienes manufacturados como cuchillos, machetes, hachas e incluso armas de fuego.

Sin embargo, la presión sobre los *sharanahua* se hizo cada vez mayor, al no contar este grupo con los medios para rechazar a los patrones en su avance. Asimismo, en esos años, enfermedades diversas tales como el sarampión, la gripe y la tos ferina diezmaron a la población quebrando su capacidad de resistencia. Se cree que entre un tercio y la mitad de los *sharanahua* perecieron debido a este tipo de epidemias.

Los *sharanahua* vivían en las cabeceras de los ríos en la región de Taruacá, cuando aún no eran contactados. En el 1935, al sentirse acosados por el estado peruano, decidieron migrar al río Curanja. Desde esta ubicación, y atacados por las epidemias, se vieron obligados a salir y a luchar contra los *jaminahua* por sus tierras. De esta forma, en 1945 se asentaron en el Alto Purús donde se encuentran actualmente junto con miembros de otros grupos nativos de la región.

## **Estructura social**

Los asentamientos *sharanahua* son relativamente pequeños y agrupan como promedio un total de 62 individuos. La tasa bruta de mortalidad es de 9,13 por cada 1.000 habitantes.

Los *sharanahua* se encuentran distribuidos en el territorio tradicional en grupos residenciales constituidos idealmente por uno o dos grupos de descendencia patrilineal. En el pasado ocupaban una maloca o casa multifamiliar.

Existe una regla de exogamia de linaje, por la cual un individuo debe casarse con una mujer fuera de su propio patrilineaje. El modelo ideal de matrimonio es el del intercambio directo de hermanas entre dos hombres de grupos de descendencia distintos. Este matrimonio se realiza con un primo de sexo opuesto, siendo todos éstos considerados cónyuges

potenciales. Tradicionalmente, la residencia post-matrimonial era patrilocal, aunque hoy en día también se observan casos de matrilocidad

### **Economía y Recursos naturales**

Hasta los años 1940s y 1950s, todos los *sharanahua* solían ubicarse en várzea o selva baja. Una vez obligados a emigrar aprendieron a ocupar tierra firme. De esta forma, ampliaron la capacidad de aprovechamiento de recursos en ambas zonas.

La subsistencia de los *sharanahua* depende de la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Practican dos tipos de horticultura, una en terrazas altas y la otra en las playas limosas del río o barreales, apropiada para el sembrío de cultivos de crecimiento rápido como el arroz. El excedente de productos agrícolas y la carne de monte son vendidos a los revendedores.

Algunos fabrican canoas y hamacas también para la venta. Otra de las actividades a las que se dedican los *sharanahua* es la extracción de madera en forma individual como peones trabajando para algún patrón.

Presentan una diversificación del trabajo por género. De esta forma, las mujeres se suelen dedicar a la agricultura en la chacra, mientras que los hombres se dedican a la caza, actividad que es más valorada.



Imagen 91: Niña *sharanahua* pintada con achiote (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### **Escolaridad**

La población *sharanahua* presenta un índice de analfabetismo del 35% y un bajo nivel educativo. Para el 33% de esta población la instrucción primaria

ha sido el nivel más alto de educación alcanzado, en tanto que el 21% no ha asistido nunca a un centro educativo. El 34% realizó estudios secundarios y el 10%, estudios superiores.

En las comunidades sharanahua funcionan siete centros educativos, uno de educación inicial, cinco de educación primaria y sólo uno de secundaria. Un total de 13 docentes imparten la enseñanza escolar: 6 maestros indígenas y 7 mestizos. De los 5 profesores de secundaria, 4 son mestizos.

### **Vulnerabilidad**

Por su reducido volumen poblacional, y a pesar encontrarse en un área alejada de presiones externas significativas con probable excepción de la extracción maderera, este grupo se considera que presenta una situación de *alta vulnerabilidad*

## SHIPIBO-CONIBO



Imagen 92: Mujer *shipibo-conibo* trabajando con los diseños típicos de su grupo (P Mayor)

### Localización y censo

Los *shipibo-conibo* conforman uno de los grupos indígenas del oriente peruano que pertenecen a la familia lingüística Pano y que surge de la confluencia de tres unidades étnicas emparentadas pero en un principio distintas: los *konibo* o "anguilas" (Alto Ucayali), los *shipibo* o "monos pichicos" (Medio Ucayali) y los *shetebo* o "riñahuis" (Bajo Ucayali). Actualmente, los miembros de esta ampliada unidad étnica se autoconsideran, por lo general, *shipibo* y la lengua que hablan es conocida en la literatura científica como *shipibo-konibo* (o *shipibo-conibo*).

Se encuentran en las Regiones de Huánuco, Ucayali, Loreto y Madre de Dios entre los ríos Ucayali, Pachitea, Callería, Aguaytía, Tamaya y Lago Yarinacocha. Se considera que río abajo de Pucallpa está el territorio *shipibo* y río arriba el *conibo*, pero en realidad hay comunidades de ambos grupos en las 2 zonas porque se han mezclado entre sí. Los *shetebo* que antiguamente vivían debajo de Contamana ahora se encuentran perfectamente integrados a los *shipibo*.

Con un total de 22.517 individuos censados en 104 caseríos o comunidades nativas, los *shipibo-conibo* representan el 6,8% de la población indígena censada. Los *shipibo* constituyen el tercer pueblo más numeroso de la Amazonía Peruana, después de los *asháninka* (Arawak) y *awajun* (Jíbaro). Hay que indicar que la información censal no consigna a la población *shipibo-conibo* establecida en las áreas urbanas de Pucallpa y Yarinacocha como parte de la población total de este grupo. Cifras estimadas consideran que al menos 600 familias *shipibo-conibo* en los últimos treinta años se han trasladado de sus comunidades a estos centros urbanos para acceder a

mejores servicios educativos y de salud, así como para buscar fuentes alternativas de ingresos monetarios.

Asimismo, la información censal ha omitido considerar un volumen estimado entre 3.000 y 4.000 *shipibo*, de las comunidades ubicadas en la frontera de las Regiones de Loreto y Ucayali. Si se consideraran estas omisiones poblacionales, se estimaría una población total de 27.000 personas.

En el censo de 1981 ya se determinaba un total de 16.857 *shipibo-conibo*, distribuidos en 95 comunidades. Los estimados poblacionales para este grupo han fluctuado en las últimas décadas entre 11.300 (Wise y Ribeiro, 1978) y 25.000 individuos (Hern, 1994).



Imagen 93: Dos hombres *conibo* con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### **Antecedentes históricos**

Es posible que los primeros Pano llegaran al Ucayali procedentes del norte, entre los años 650 a 810 a.C., cuando un nuevo estilo de cerámica denominado '*cumancaya*' irrumpe la secuencia anterior de los estilos del Ucayali Central. No obstante, se cree que los antecesores de los *shipibo-conibo* se remontan a 300 años d.C.

El grupo étnico que actualmente se conoce como *shipibo* es producto de complejos procesos históricos de asimilación, contacto, migración y

mestizaje; procesos mediante los cuales se ha fusionado a lo largo del tiempo con otros grupos Pano como los *conibo* y los *shetebo*, pero parece tener su punto álgido en el siglo XIX. Este fenómeno, denominado 'etnogénesis' o 'etnofusión', ha sido muy común en la formación de muchas otras etnias.

Hasta el siglo XIII, los Pano antepasados de los *shipibo*, *conibo* y *shetebo*, ocupaban las orillas del Ucayali. Desde el siglo XIV y el XV, ciertas poblaciones tupí-guaraní, como los *kukama*, los *omagua* y los *kukamiria*, junto con los primeros exploradores y misioneros, llegan a la zona del Ucayali. Los *shetebo* y *shipibo*, ante estas incursiones, se refugian en los afluentes occidentales del Ucayali Bajo y Medio; y los *conibo*, por su parte, se establecen en la zona del Alto Ucayali. Durante los siglos XVI y XVII, la llegada progresiva de los conquistadores y los misioneros españoles provoca epidemias que diezman a las poblaciones vernáculas de origen tupí, las cuales retroceden y vuelven a contactarse una vez más con los *shipibo*, *conibo* y *shetebo*.

Durante los siglos XVII y XVIII, los misioneros franciscanos y jesuitas, junto con tropas del ejército, penetran en la selva y agrupan a las poblaciones indígenas en 'pueblos' o 'reducciones'. En ese entonces este grupo es denominado como *calliseca*. Este proceso de reducción provoca un aumento de las epidemias y de la tasa de mortalidad en la población nativa. Como podemos ver, los primeros contactos con los *shipibo-conibo* se caracterizaron por el rechazo violento. Al final del siglo XVIII aparecen noticias de las primeras rebeliones de los Pano, que intentan expulsar de la zona a las misiones. En 1660, los *shipibo*, junto con los *kukama*, llevaron a cabo un ataque a la misión jesuita del Huallaga. En 1670, se detalla un nuevo ataque realizado por los *shetebo*, *shipibo* y *calliseca* a la misión de Panatahua.

Es en 1680 cuando los jesuitas lograron por primera vez establecer una misión entre los *shipibo*. En esa época se observa una fuerte competencia entre los misioneros jesuitas y franciscanos para conseguir poder ante los nativos. Sin embargo, muy pronto se produjeron epidemias. A ello se sumó la muerte de cientos de guerreros *conibo* llevados por el Padre Richter en una expedición contra los *jibaro* en la zona del Marañón. Como consecuencia de ello, entre 1695 y 1698, los *shipibo*, los *conibo* y los *shetebo* se sublevaron para repeler las fuerzas punitivas enviadas contra ellos. No sería hasta 1760 cuando se reinicia el movimiento misional con estos grupos Pano, pero esta vez a cargo de los franciscanos.

Tras cuatro intentos frustrados, en 1760 los misioneros lograron establecer contacto con los *shetebo*, fundando entre ellos un primer puesto misional. Poco después se desarrolló una epidemia en dicho pueblo, produciéndose la muerte de muchos. A pesar de la oposición de los *shetebo*, en 1765 los franciscanos fundaron tres misiones entre los *shipibo*. Entonces, los *shetebo* eran enemigos de los *shipibo* quienes los habían arrojado fuera de las ricas tierras del llano inundable. Poco después, los *conibo* solicitaron la presencia de los misioneros, lo que fue mal visto por los *shipibo*, ya que temían perder el monopolio del acceso a las herramientas que les llevaban los misioneros.

Al producirse nuevas epidemias en las recién fundadas misiones, los *shetebo*, los *conibo* y los *shipibo* se sobrepusieron a sus enemistades tradicionales y lograron ponerse de acuerdo para rechazar a los misioneros bajo la dirección del líder shetebo Runcato, matando a 4 soldados, 15 franciscanos y más de 20 auxiliares indígenas. Luego, los sublevados realizaron incursiones al Alto Amazonas, Marañón y Huallaga.

Los franciscanos retornan en 1790, veinticinco años después de producida la rebelión, cumpliendo su labor misional de manera intermitente hasta 1824, fecha de la Independencia de Perú, en que los misioneros españoles son retirados. Sin embargo, a través de la actividad del Padre Plaza en la misión de Sarayacu en el Alto Ucayali, los Pano mantuvieron su relación con los religiosos. En este período se inició la fusión de los *shetebo*, *conibo* y *shipibo*, proceso que terminó a mediados de siglo XX.

Durante el siglo XIX, no obstante, el mercado entra en escena; y las formaciones de producción semifeudal, patronal y mercantil-extractivista incursionan de manera inexorable en el área del Ucayali. Frente a estas nuevas presencias, los Pano asumen posturas tan cambiantes como oportunistas. Esta fase culmina en el llamado "boom" del caucho a fines del siglo XIX. En la zona del Ucayali, los *shipibo-conibo* tienen fluidos contactos interétnicos con los mestizos y los serranos, y también con indígenas *piro* y *asháninka*. Durante el período del caucho, los *shipibo-conibo* se pondrán a las órdenes de los patrones caucheros para la caza de esclavos de otros grupos indígenas fuera de la planicie inundable del Ucayali (como los *amahuaca*, los *campas asháninka*, *matsiguenga*) a cambio de bienes manufacturados. Al finalizar el "boom" del caucho pasaron a trabajar en las haciendas establecidas por los antiguos patrones caucheros.

En 1930, los primeros misioneros protestantes se instalaron en territorio *shipibo*. Posteriormente, son establecidas las primeras escuelas bilingües del Instituto Lingüístico de Verano alrededor de las cuales la población *shipibo-conibo* se reúne, dando origen a lo que luego serían las primeras comunidades nativas. La sede de estos grupos será Yarinacocha, poblado cercano a Pucallpa.

Durante la segunda mitad del siglo XX, las Escuelas Bilingües ingresan en el sistema educativo peruano, las comunidades se liberan progresivamente de las constricciones económicas previas y su índice de mortalidad disminuye paulatinamente con las políticas sistemáticas de vacunación y asistencia médica. Los *shipibo*, así, se expanden demográficamente hasta alcanzar su vasta población actual.

El proceso de urbanización de Pucallpa, acelerado desde mediados de los 1960s supuso un fuerte impacto sobre la sociedad shipibo. Un importante número de familias se estableció en la periferia de dicha ciudad y en los alrededores del vecino pueblo de Yarinacocha, en busca de nuevas opciones para mejorar sus niveles de educación y acceder a los servicios de salud. En la actualidad, son cientos de familias indígenas establecidas en el ámbito urbano aunque sin perder su vinculación con sus comunidades de origen.



Al igual que en el caso de otros grupos indígenas, la constitución de sus organismos representativos, federaciones y otras formas de organización política, ha tenido singular importancia para los *shipibo-conibo* como mecanismo de negociación con el Estado y de reivindicación de su propia identidad.

### **Estructura social**

La información censal más reciente revela la existencia promedio de 174 personas por comunidad. Sin embargo, existen diferencias importantes entre las comunidades censadas. Se han reportado 23 asentamientos con más de 300 habitantes, frente a 12 que no superan las 50 personas. La tasa bruta de mortalidad es de 21,46 por cada 1.000 habitantes.

La estructura de su organización es compleja. Los parientes cercanos no deben casarse entre sí. Los *shipibo-conibo* estuvieron antiguamente organizados en cinco clanes patrilineales. Hoy en día se encuentran organizados según un modelo de familia extensa matrilocal. La terminología de parentesco es de tipo Hawaiano.

Sin embargo, otros factores diferentes al parentesco influyen en las relaciones matrimoniales, como por ejemplo los económicos y los políticos. El grupo de incesto en este sistema se extiende a todos los descendientes de un individuo hasta la séptima generación. La regla de residencia post-matrimonial es matrilocal.

### **Economía y Recursos naturales**

Además de la horticultura de roza y quema destinada a la subsistencia, la caza, la pesca -actividad de gran importancia para la economía doméstica- y la crianza de aves de corral y animales menores, los *shipibo* practican la agricultura comercial. La producción agrícola destinada al mercado (arroz, maíz, plátano y maní) se vende a los regatones o es comercializada directamente en los centros poblados de Contamana, Masisea, Iparía o en la ciudad de Pucallpa.

La extracción comercial de la madera es también un rubro importante en la economía de este grupo, y se vende a los habilitadores o directamente a los aserraderos.

Un aspecto importante de la producción destinada al mercado es la artesanía de tejidos, cerámica pintada, estatuillas de madera y adornos corporales. Esta artesanía es fabricada incluso en talleres artesanales organizados y exhibe diseños hermosos y complejos. Esta artesanía ha hecho que tengan gran demanda entre los turistas y que incluso se exporte en cantidades considerables.

Es necesario señalar que un sector creciente de la población shipiba viene integrándose al ambiente urbano de la ciudad de Pucallpa y al poblado de Yarinacocha cercano a dicha ciudad. Dicha población desarrolla actividades económicas propias del medio urbano, diferentes a las del resto del grupo

(venta de su fuerza de trabajo como peones agrícolas o de aserraderos, cargadores, etc.), en tanto que las mujeres dedican gran parte de su tiempo a la confección y venta de artesanías.

En los últimos años ha proliferado también la constitución de pequeños proyectos de desarrollo y revalorización cultural, organizados por los *shipibo* residentes en Pucallpa y Yarinacocha, como opciones para la obtención de recursos y donaciones, que les permita sobrevivir en la ciudad y construir un nuevo proceso de respaldo a su propia identidad.



Imagen 94: Mujer *conibo* en su canoa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## Escolaridad

Esta población registra un 27% de analfabetismo. Los niveles de escolaridad indican que el 8% de esta población no posee ningún nivel de instrucción, en tanto que para el 40% la educación primaria representa el nivel más alto alcanzado. El 43% de la población ha accedido a la educación secundaria, siendo uno de los porcentajes más altos entre los pueblos indígenas de la Amazonía peruana.

La educación superior es una opción a la que accede un sector minoritario de la población (sólo el 8%), y dentro de éste, únicamente el 28% logra culminar sus estudios superiores.

La infraestructura educativa y el número de docentes es significativa. Existen 194 centros educativos (49 de educación inicial, 110 de educación primaria, 34 de educación secundaria y 1 instituto agropecuario) funcionando en las comunidades y dando ocupación a 506 maestros, de los cuales 310 son indígenas. El 65% de los maestros que imparten instrucción secundaria son mestizos, así como la totalidad de los que enseñan en el instituto agropecuario.

La información censal no tiene en cuenta la población shipibo-conibo que habita en las áreas urbanas de Pucallpa y Yarinacocha, y que cuenta con mayor nivel de instrucción que el promedio de las personas que viven en las comunidades.

La lengua *shipibo-konibo* pertenece a la familia lingüística Pano. En las comunidades es común que los niños sean monolingües en *shipibo-konibo* hasta la edad de seis años, y que se inicien en el aprendizaje del castellano al ingresar a la escuela. La mayor parte de los maestros primarios son también *shipibo* y la lengua propia es parcialmente empleada en las Escuelas Bilingües. Los adultos suelen hablar también el castellano, aunque el grado de dominio de esta lengua varía considerablemente en correlación con factores de generación, género, cercanía a los centros urbanos, afluencia de personas foráneas, acceso a medios de comunicación, etc. El idioma *shipibo-konibo* es un elemento esencial de la identidad shipiba. En ese contexto, los *shipibo* se autoconsideran *joni-kon*, o sea "la gente verdadera o por excelencia", y su lengua es llamada *joi-kon*, la "lengua verdadera o por excelencia". Los mestizos (monolingües hispano-hablantes) son llamados *nawa* "foráneo" y el idioma castellano es conocido como *nawa-n joi* "lengua de los forasteros".

Hay organizaciones que promueven los valores ancestrales de este grupo étnico y defienden sus derechos, como la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Ucayali (FECONBU), el Organismo de Desarrollo Shipibo (ORDESH) o la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU).

## **Vulnerabilidad**

Este numeroso grupo se encuentra en un área caracterizada por una gran diversidad de factores exógenos de presión: expansión urbana e industrial, exploración y explotación de hidrocarburos, narcotráfico y colonización. Por ello, su población suele ser considerada, a pesar de su elevado censo, en situación de *vulnerabilidad media*.

## **Cosmovisión**

Cuando se creó el mundo shipibo sólo había cielo y tierra. Estaban tan cerca que las relaciones entre el hombre y los seres de la naturaleza eran muy fáciles. Un día, los mellizos *Kesten* y *Kesur* (*Kesin*) empezaron a lanzar flechas hacia el cielo y lograron formar una escalera para acceder a él. Pero algunos hombres desobedecieron las reglas y *Bari Papa*, el Padre Sol, les castigó alejando el cielo y dividiendo la tierra en cuatro espacios.

El primero, *Jene Nete* o 'mundo de las aguas', es donde habita el poderoso *Bonia*, la boa, quien tiene a su servicio a los *jene chaikonibo*, 'seres que viven en el agua'. Los *jene chaikonibo* son los shipibo que viven dentro del agua. *Ronin*, quien tiene el mayor poder dentro del agua, está representado por una boa grande.

El segundo espacio es *Non Nete*, o 'nuestro mundo', donde habitan los hombres y cuantos seres vivientes existen. También están los poderosos espíritus de las plantas y los animales, entre ellos el de la lupuna (*yoshirapa*) y el de la catahua, ambos muy temidos. En este espacio se encuentra el espíritu de la ayahuasca, del tabaco, del toé y espíritus de otros vegetales que curan de los males y que ayudan a comunicarse con otros espacios. Los animales y las plantas tienen las mismas necesidades que los humanos porque son iguales a nosotros. Cuando un hombre muere puede llegar a convertirse en uno de ellos. Por eso no se puede cazar demasiado. Si se hace en exceso el cazador será castigador por los espíritus.

El tercero es *Panshin Nete*, o 'mundo amarillo', donde viven los espíritus malos. Allí van los curanderos o las personas que hacen daño o transgreden las reglas y son dirigidos por *Simpira*, un ser enorme con cuernos y brazos muy largos. Este mundo se encuentra por encima de la lupuna. Allí llegan las personas que hicieron mal uso de las plantas.

Por último, está *Jakon Nete*, o 'espacio maravilloso' donde está el Sol acompañado de la Luna. Sólo las almas seleccionadas llegan a este mundo, aunque también pueden llegar las de los animales y las plantas. Las almas del *Panshin Nete* pueden llegar a este mundo con la ayuda del *meraya*, médico shipibo que ha alcanzado el grado superior y que puede recorrer todos los espacios del mundo.

Otro mito que utilizan para explicar el origen del mundo es el Mito de los hijos del Sol y de la Luna. Aseguran que Dios había creado a estos dos astros como dos divinidades que no deberían juntarse jamás, pero desobedecieron los consejos. A consecuencia de estos amores siderales la Luna quedó embarazada. Una noche de tormenta un rayo abrió el vientre de la Luna y bajaron a la tierra 7 niños de conformación humana. El más pequeño de los hijos del Sol y de la Luna llegó al mundo con habilidades que no poseían sus otros hermanos. Para escaparse de las persecuciones en la tierra el hermano menor disparaba cantidades de flechas en el aire construyendo así una escalera por la que regresarían hasta el infinito. Por esa escalera endeble, y convertidos en hormigas curiuinsis provistas de trocitos de hojas, los 7 hermanos subieron en busca de sus padres portando el mensaje de la selva. Al llegar a un inmenso lago poblado de caimanes feroces quisieron ganar la otra orilla utilizando los lomos de los lagartos como pasaderos. Una de las fieras mordió el muslo del hermano-guía y en la lucha siguiente todos acabaron devorados. El Sol se compadeció de sus hijos y les convirtió en la constelación, que los colonos conocen por el nombre de los 7 cabritos (las pléyades) y que los *shipibo* llaman *Huishmabu*. Una de las estrellas se llama *Quishi huma*, que significa "sin pierna" en recuerdo del hombre-guía.

Para los *shipibo* las estrellas pasan por el río-cielo en sus canoas. La estrella *Nete Huishtin* (Venus) siempre sube y baja 3 veces antes de subir definitivamente. Los *shipibo* dicen que allí hay fuerte corriente. Para ellos todo se relaciona con el río. Creen que no estamos solos en el universo. Existen otros mundos poblados por ejemplo en la Vía Láctea, o *Nahua Bay*, el 'camino de otras gentes'.

Finalmente, es importante destacar la importancia del ayahuasca en la cultura *shipibo*. Esta planta sagrada se convierte para ellos en interlocutor de los hombres con el mundo de los espíritus de la selva. Estas creencias quedan plasmadas perfectamente en las expresiones culturales de este grupo, donde el ayahuasca permanece como elemento principal de su artesanía.



Imagen 95: Integrante *shipibo* (Giuseppe Gagliardi)

## YAMINAHUA



Imagen 96: Dos niñas *yaminahua* con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

También denominados como *yaminawa*, *jaminahua* o *jaminawa*, se encuentran en las Regiones de Ucayali y Madre de Dios entre los ríos Purús, Curanja, Piedras, Mapuya, Huacapishtea, Tahuamanu, Cashpajali y Sepahua.

Fueron afectados por una drástica caída demográfica como resultado de la explotación del caucho a inicios del presente siglo. Se estima que, en esa época, entre el 50% y 70% de la población de este grupo fue eliminada por enfermedades contagiosas (Townesley, 1994). Las estimaciones poblacionales efectuadas por Varese (1972) y Uriarte (1976) de 2.000 *yaminahuas* parecen estar sobreestimando el volumen total de este grupo. Townesley (1994) calculó su población en 357 personas. La población oficial actual de los *yaminahua* en el Perú es de 600 personas, representando sólo el 0,2% de la población indígena censada.

Igualmente se encuentran establecidos en Brasil en los ríos Chandless y Yurúa, en los municipios Serra Madureira y Cruzeiro do Sul, en el Estado de Acre. Se les denomina *jaminawa* y su población se estima en 414 personas. También habitan en Bolivia, donde suman 630 personas, la mayor población observada.

### Antecedentes históricos

El territorio tradicional de los *yaminahua*, suele ubicarse en una región aislada de la selva en las cabeceras de los ríos Yurúa y Purús de la Amazonía peruana. Los *yaminahua* permanecieron al margen de las

incursiones de los misioneros durante los siglos XVII y XVIII, quedando la región inexplorada hasta fines del siglo XIX, gracias a lo cual los *yaminahua* no fueron contactados por el hombre blanco. De esta forma, sólo se dispone de documentación histórica sobre la región habitada por los *yaminahua* a partir de mediados del siglo XIX, cuando se realizan las primeras exploraciones a la región. Sin embargo es posible asumir que desde el siglo XVIII la presencia europea en la cuenca del río Ucayali tuvo efectos indirectos en su sociedad sobre todo con la circulación de herramientas de metal en las redes interétnicas de intercambio y la probable diseminación de los virus de viruela e influenza que pueden haber provocado epidemias no registradas de elevada mortalidad.

El primer contacto directo reportado de los *yaminahua* con el mundo occidental tuvo lugar a fines del siglo XIX durante el período del caucho. Las primeras exploraciones de los afluentes altos del río Purús fueron realizadas por el explorador británico William Chandless en 1865 y en la siguiente década el río quedó abierto al transporte a vapor. Así, cuando se abrió el mercado occidental del caucho, el grupo *yaminahua* fue contactado con relativa facilidad. Dicho contacto fue regular y violento, caracterizado por el raptó de mujeres y niños *yaminahua* que se convertirían en esclavos de los patrones, y por el asalto de los campamentos caucheros con el objeto de robar hachas, cuchillos, ropa y otros productos de la tecnología occidental. Toda la región, se llenó de caucheros, quienes exterminaron casi totalmente a los *yaminahua*. En 1871, la población no nativa en toda la zona del río Purús era de sólo 2.000 personas, mientras que en 1902 esta cifra ascendió a 80.000 habitantes hecho que obligó a los *yaminahua*, a perder su territorio ancestral huyendo a las selvas vírgenes e inaccesibles para los invasores del caucho. El efecto inmediato de este contacto inicial fue una drástica caída demográfica. Como consecuencia de ello, los pequeños grupos locales *yaminahua*, antes autónomos, se vieron forzados a fusionarse formando comunidades compuestas, lo que trajo como resultado el incremento de los conflictos. Por otro lado, los nativos también sufrieron las epidemias de enfermedades importadas frente a las cuales no tenían resistencia alguna.

Con el fin de la era del caucho y el retiro de la población foránea de la zona, los *yaminahua* tuvieron un período de calma relativa. Sin embargo, en años posteriores se produjeron sucesivos asaltos de los *yaminahua* a los pueblos mestizos con el objeto de robarles objetos de metal.

A partir de 1930, llegó a la zona una nueva oleada de población mestiza dedicada a la extracción de maderas finas, y en los años 1940s los *yaminahua* del Purús son reclutados para la producción maderera por un grupo de *piro* y *marinahuas* al servicio de un patrón. En los años 1950s fueron visitados, tanto por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, como por los de la misión dominica. Estos últimos, trasladaron un pequeño grupo *yaminahua* del Purús a la misión dominica de Sepahua, ubicada sobre el río Urubamba.

Las intensas presiones ejercidas en su territorio durante los años 1970s, por parte de los madereros, los desplazó a áreas tradicionalmente ocupadas por los *amahuaca*, generando conflictos violentos entre ambos grupos. Desde

entonces la sociedad yaminahua ha sufrido intensas presiones derivadas fundamentalmente de la extracción maderera y petrolera. A mediados de los 1990s, algunos *yaminahua* tuvieron un importante papel en los contactos establecidos con los *nahua*, desarrollando incluso alianzas matrimoniales con este grupo. De esta forma, establecieron importantes relaciones para acceder al control de los recursos naturales y humanos del grupo recién contactado.

De manera reciente, aunque en forma todavía marginal, algunos sectores de la sociedad yaminahua están participando en la conformación de organizaciones federativas, de manera conjunta con representantes de otros grupos étnicos.

### **Estructura social**

Las comunidades yaminahua censadas tienen un promedio poblacional de 108 habitantes con una ligera variación entre ellos (50-120 habitantes). Sin embargo, el tamaño de las mismas no es muy estable por las frecuentes migraciones de individuos o familias entre centro poblados. La tasa bruta de mortalidad es alta, con un 21,6‰.

Los asentamientos yaminahua están constituidos por unidades domésticas extensas. Debido a su sedentarización, la organización se fundamenta en la familia nuclear, formada en torno a una pareja reconocida como ancianos y en la que el padre es el jefe de familia. Alrededor de ésta se agrupan las casas de sus hijas casadas e hijos políticos.

La sociedad yaminahua se encuentra constituida por redes bilaterales egocentradas de parentesco. Sobre éstas se impone una serie de representaciones que llevan a la organización dual de esta sociedad a categorías opuestas.

Los *yaminahua* creen que todos los seres vivientes poseen un alma y que el conjunto de éstas corresponden a dos grandes clases *Roa* y *Dawa* que se oponen y se complementan. Los *yaminahuas* consideran que todos los seres humanos -al igual que las plantas y los animales- se encuentran divididos en dos grupos distintos en base a las características intrínsecas del alma. Esta división en dos grandes categorías opuestas y complementarias enmarca la sencilla estructura de intercambio directo que es la mejor representación de la estructura social. Esta representación describe a la sociedad como dos grupos diferentes y antagónicos que se encuentran en constante intercambio de mujeres en matrimonio y favores rituales.

Esta división de la sociedad en dos mitades se encuentra reforzada por un sistema de transmisión de nombres de los ancestros en herencia paralela. Los nombres son propiedades pertenecientes a las mitades. Un nombre ubica a las personas en una u otra mitad. Los hombres dan a sus hijos varones los nombres de su padre y los hermanos varones de su padre; las mujeres transmiten el nombre de su madre y las hermanas de la madre a sus hijas. Así se reciclan de los nombres de ambos conjuntos a través de generaciones alternas.



La regla de matrimonio es bilateral de primos cruzados. La residencia post-matrimonial es uxori-local y existe la obligación de que el hijo político trabaje para los padres de su esposa. Esta situación lleva a menudo a conflictos que se resuelven con un arreglo residencial de tipo virilocal.

### **Economía y Recursos naturales**

La actividad principal es la agrícola. Los *yaminahua* practican la horticultura bajo el sistema de roza y quema en chacras de tipo familiar siendo el producto repartido colectivamente. En la actualidad sólo los *yaminahua* que habitan en la misión dominica de Sepahua comercializan sus excedentes agrícolas. Los productos más frecuentemente comercializados son la yuca, arroz y plátano. También es importante la recolección de castaña y producción de goma. De hecho, la recolección de castaña les brinda liquidez monetaria directa a los *yaminahua* en cierta época del año.

La caza reviste una gran valoración social y es practicada de manera individual o colectiva. La pesca es también de gran importancia. La caza y la pesca son los fundamentos de su alimentación aunque la nueva invasión de foráneos no indígenas, están depredando los recursos maderables y de fauna alarmantemente, por lo que los indígenas tienen que ir cada vez más lejos para conseguir sus alimentos.

La producción de madera con fines comerciales es realizada tanto por colonos como por algunos grupos *yaminahua* que trabajan para patrones madereros.

La sedentarización de los *yaminahua*, la ampliación de la frontera agrícola por los colonizadores, la explotación forestal por empresas madereras, y el cambio de hábitos de consumo y de vida de los *yaminahua* están causando problemas ambientales serios.

### **Escolaridad**

La población *yaminahua* es la que presenta los porcentajes más elevados de analfabetismo (70%), incrementándose este porcentaje al 72% en el caso de las mujeres.

El bajo nivel educativo alcanzado por el grueso de la población contribuye significativamente al alto índice de analfabetismo. El 50% de la población no ha accedido a ningún tipo de educación y para el 28% de la misma la educación primaria constituye el nivel de instrucción más elevado alcanzado. La instrucción secundaria y la superior representan una opción sólo para el 16% y 6% de la población, respectivamente.

Casi la totalidad de los profesores son indígenas -siete de un total de ocho-, de los cuales dos imparten instrucción inicial primaria. La familia Pano, a la que pertenece su lengua ancestral, incluye a las lenguas *pacahuara*, *yaminahua*, *caripuna* y *chacobo*. El idioma es muy fluido y de sonoración media. En ocasiones se imparte parcialmente una educación bilingüe, aunque el tema del rescate del idioma ha sido más trabajado en Brasil y

Bolivia. Cabe mencionar que los *yaminahua*, por su ubicación en la frontera, hablan tanto castellano como portugués.

### **Vulnerabilidad**

Este pequeño grupo caracterizado por su alta dispersión geográfica se encuentra parcialmente ubicado en áreas de exploración de hidrocarburos, siendo su situación de *vulnerabilidad alta*.

### **Cosmovisión**

La víbora *Sicuri*, serpiente de agua, según ellos mismos, era la divinidad principal de su vida religiosa. Es por eso que los *yaminahua* no matan a las sicuri, salvo peligro de muerte para personas, ni a otras víboras, porque creen que en ellas se reencarnan sus antepasados, e incluso que cada persona tiene una vida como alma en una serpiente.

La magia y el curanderismo están fuertemente reforzados por el consumo de la ayahuasca, que utilizan en sesiones de curaciones y reconcentración espiritual comunitaria, para escuchar consejos y predicciones de los espíritus totémicos de la selva y de los antepasados. Los *yaminahua* tienen creencias y prácticas especiales para los difuntos, que incluyen la entonación de canciones funerarias.



Imagen 97: Mujer *yaminahua* con sus atuendos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## FAMILIA TUPI-GUARANÍ

La familia de lenguas *Tupí-guaraní* es un conjunto de 53 lenguas amerindias que se hablan o se hablaban en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guayana Francesa, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela. Comprende once subgrupos y una lengua no clasificada. Once lenguas se hallan extintas y al menos otras ocho están en peligro de extinción. Es la familia más importante, la de mayor extensión geográfica en el territorio de América del Sur.



Imagen 98: Indígena *omahua* (en Marcoy, 1875)

En sus orígenes, los pueblos tupí-guaraní realizaron grandes emigraciones. Esto justificaría la enorme dispersión de esta familia. Posteriormente, a raíz de la llegada de los colonizadores europeos, volvieron a experimentar otro movimiento migratorio acusado buscando escapar del dominio de los colonizadores.

Los *Tupí-guaraní* comprenden diferentes grupos de población de zonas próximas a la costa atlántica del continente americano y, en el interior, desde el sur del río Amazonas hasta las laderas de los Andes. Sus lenguas principales son el *tupí* y el *guaraní*. El *tupí* se habla sobre todo en Perú, Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina. En Perú el único grupo registrado son los *kukama-kukamiria* y una variante de los mismos: los *omagua*.



Imagen 99: Mapa de distribución de grupo *kukama-kukamiria* perteneciente a la familia *Tupí-Guaraní*.

## KUKAMA-KUKAMIRIA



Imagen 100: Niña *kukama* tumbada en su hamaca (P Mayor)

### Localización y censo

El pueblo *kukama-kukamiria*, o también denominado *cocama-cocamilla*, perteneciente a la familia lingüística *Tupi-guaraní*, se encuentra ubicado en la Región de Loreto (en las provincias de Lagunas, Santa Cruz, Distrito de Alto Amazonas; Nauta, Parinari, Distrito de Loreto; Putumayo, Distrito de Maynas; Maquía, Distrito de Requena; Padre Márquez, Distrito de Ucayali); y, en menor medida, en la Región de Ucayali (en las provincias de Iparía y Yarinacocha en el Distrito de Coronel Portillo; en los ríos Huallaga, Bajo Marañón, Bajo y Alto Ucayali, Amazonas y Bajo Nanay). Resumiendo, el grupo más numeroso se encuentra entre los ríos Huallaga, Bajo Marañón, Bajo y Alto Ucayali, Amazonas y Bajo Nanay. Existe un remanente de este grupo en Colombia de 285 personas.

Actualmente, las comunidades de la zona del Huallaga y algunas de las zonas del Marañón y del Ucayali cuentan con título de propiedad. Sin embargo, aproximadamente 100 comunidades de las últimas zonas no han logrado este reconocimiento legal al haber sido declarado zona reservada (Reserva Nacional Pacaya-Samiria) el territorio en el que han vivido desde siempre.

Este grupo con sus 11.307 personas registradas constituye el 3,4% del total de la población indígena censada. Se estima que el último censo no ha levantado adecuadamente la información poblacional para este grupo indígena, debido principalmente a la dificultad de identificar sus asentamientos, muchos de los cuales ocultan su verdadero origen étnico. De hecho, se cree que conforman el componente indígena más importante de la Región de Loreto.

Los datos anteriores estimados de la población kukama-kukamiria señalaban un censo entre 15.000 y 28.000 personas (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978).

### **Antecedentes históricos**

Parece que la palabra '*kukama*' significa "gente de fuerza" y "gente de allá"; mientras que '*kukamiria*' significa "kukama de corazón" o "kukama legítimo".

Algunas fuentes señalan que los *kukama-kukamiria* llegaron al Perú como parte de una migración histórica de los Tupí-guaraní. Durante los siglos IX y XVI ocurrieron varios movimientos migratorios desde la Amazonía central de Brasil hacia la Amazonía de Perú. Diversas habrían sido las causas que motivaron las migraciones, entre ellas: búsqueda de mejores recursos, guerras entre grupos vecinos, propósitos religiosos y escapar de la esclavitud impuesta por los conquistadores europeos. De acuerdo a Stocks (1981), aproximadamente 200 o 300 años antes de la conquista de los españoles, un grupo de *tupí* cruzó el río Branco y salieron a las várzeas del Bajo Amazonas, donde se asentaron motivados por la abundancia de recursos, y formaron la Gran Kukama. Desde ahí avanzaron hacia el Alto Amazonas y se expandieron hacia las planicies de otros ríos inundables. En esa área, los *kukama* vivieron rodeados por distintos grupos como los Pano, *pariana*, *machiparu*, *yurimahua*, *benorina*, *ikito*, *mayoruna*, Jíbaro y Arawak. Algunas crónicas revelan intercambios regulares entre estos grupos.

Los *kukama-kukamiria* se escindieron de los *omagua* hacia el siglo XIV, cuando entraron por el río Ucayali. En 1557 fueron descubiertos por la expedición de Juan Salinas de Loyola. Las comunidades que encontró contaban con alrededor de 200 a 400 casas cada una, extendidas a lo largo de aproximadamente 300 km de los márgenes del río con una población total aproximada de 10.000 a 12.000 habitantes (AIDSESP, 2000). Ésta es, posiblemente, la razón de su denominación de Gran Kukama. Sin embargo, los *kukama* siguieron migrando, río abajo por el Ucayali hasta el Puinahua donde se establecieron en grandes concentraciones. Como en este lugar no había suficientes recursos, un grupo numeroso continuó migrando hasta llegar al río Marañón y fundar, hace más de 150 años, la ciudad de Nauta. Sin embargo, unas 600 personas continuaron río abajo por el Amazonas hasta Pebas y río arriba, por el Marañón y el Huallaga, hasta la ciudad actualmente conocida como Lagunas. Este grupo, pequeño en relación con los que se quedaron en la zona del Marañón y el Ucayali, se asentaron en el Bajo Huallaga y formaron el pueblo *kukamiria*. Se cree que los *kukamiria* se escindieron de los *kukama* hacia el año 1619 (Rivas, 2000). La inusual ubicación de los *kukama-kukamiria* en relación a otros grupos *tupí* es considerada por algunos estudiosos como uno de los mejores ejemplos de la tendencia migratoria *tupí*.

En 1641, los *kukamiria* empezaron a ser evangelizados por el Padre Cueva. En 1644, sufrieron una primera epidemia y huyeron de la misión junto con los *jebero*. A pesar de su resistencia fueron reducidos por la fuerza en un pueblo cerca del río Shichinahua junto con los *kukama* hasta 1649, en que

el Padre Bartolomé Pérez fundó el pueblo de Santa María de Huallaga como misión *kukamiria*. En 1651, este misionero es reemplazado por el Padre Santa Cruz, bajo cuya dirección los *kukamiria* intervinieron en la reducción de los nativos *paranapura*, *muniche* y *mayoruna* entre 1652 y 1653. En ese periodo se logró una situación estable en las misiones y los *kukamiria* -junto con los *kukama*- se encargaban del transporte fluvial de los misioneros y de los productos de las misiones.

En 1655, unos cien *kukamiria* fracasaron en su intento de dominar por las armas a los *achual* del río Santiago. Este hecho coincide con una epidemia que acabaría con gran parte de la población del Huallaga. Descontentos y disminuidos en número, los *kukamiria* huyeron en 1662 al morir ahogado el Padre Santa Cruz, iniciándose una rebelión en la que participaron también los *kukama* y los *chipeoa*. El Padre Maxano, misionero de los *kukama*, intentó reducir nuevamente a estas poblaciones por la fuerza y, en 1663 entró a la zona con 200 nativos aliados y algunos soldados españoles haciendo ahorcar a 10 caciques *kukama* y 4 *chipeos*. En 1666, en respuesta a estas acciones, un grupo compuesto por *kukama*, *kukamiria*, *chipeos* y *maparina* asesinó a los padres Figueroa y Maxano y atacaron la misión de *jebero* donde mataron a 44 miembros de este grupo, por su participación en el ahorcamiento de sus caciques. Ante estos hechos, los españoles de Borja y Moyobamba enviaron una armada de 200 nativos y 20 españoles acompañados por el Padre Lucero que entraron en batalla matando a 200 indígenas rebeldes. Muchos otros fueron llevados a Moyobamba, siendo sometidos a juicio en Borja. Ésta sería la última gran rebelión de los *kukamiria*.

Continuaron las enfermedades y en 1680 una epidemia de viruela acabó con los *kukamiria* de Santa María del Huallaga. Cuando cesó la epidemia, un año después, no quedaron suficientes *kukamiria* como para fundar un pueblo, por lo que fueron trasladados a Lagunas donde establecieron un barrio en una misión compuesta por *kukama*, *chipeos* y Pano (*mapartua*). Hacia 1682, las misiones organizaron milicias nativas para contrarrestar las intrusiones de colonos portugueses que cada año avanzaban más río arriba para capturar esclavos.

En 1768, con la expulsión de los jesuitas se cerró la mayor parte de las reducciones. En 1777, para evitar el avance portugués, el gobierno militar se establece en la Provincia de Maynas. Bajo esta administración, los nativos, incluidos los *kukamiria*, fueron coaccionados militarmente para trabajar como esclavos del gobierno.

Durante el tiempo de los misioneros en el Alto Amazonas (1637-1768), muchos indígenas se vieron obligados a seguir migrando. Sus opciones fueron trabajar en las haciendas y vivir en esclavitud o huir de los patrones y aceptar las reducciones administradas por los misioneros. Las reducciones concentraban indígenas de diversos orígenes, lo que hace suponer la necesidad de una lengua franca. Se dice que el *kukama* fue la lengua de las reducciones, y que incluso llegó a ser la lengua franca de la Provincia de Maynas. Esto es, en parte, porque el trabajo misionero comenzó con los *kukamas*. Hacia 1768, el año en que los misioneros son expulsados de esta

zona, había aproximadamente 40 reducciones donde se concentraban alrededor de 18.000 indígenas.

Con la Independencia del Perú, los oficiales españoles huyeron quebrándose entonces el monopolio de éstos sobre la mano de obra nativa y empezó una competencia por su control entre autoridades políticas, extractores y comerciantes. Así, los *kukamiria* continuaron siendo canoeros, guías y guardianes de otros nativos en expediciones en busca de oro y abastecedores de alimentos a las operaciones extractivas en el valle del Huallaga.

En 1853, se iniciaron los proyectos de colonización de la selva a gran escala que, en la zona del Huallaga, fueron la causa del surgimiento en innumerables haciendas. A diferencia de otros grupos étnicos como los *tikuna*, quienes durante las diversas situaciones de contacto con los blancos mostraron una tendencia hacia la evitación y el rechazo, los *kukama*, sus vecinos territoriales del lado peruano, buscaron vincularse temporalmente como mano de obra en las actividades extractivistas de los mestizos. Los dueños de las haciendas entregaban a los *kukamiria* mercancías a cambio de su trabajo en un sistema de enganche por endeudamiento.

Al iniciarse el "boom" del caucho, la competencia por trabajadores nativos se hizo más intensa con la aparición de bandas armadas que capturaban a la fuerza a los nativos. Tras el "boom", los *kukamiria* continuaron como peones de las haciendas produciendo barbasco para los patrones.

En 1926, fueron introducidas escuelas en pueblos pequeños y, en 1935 las principales comunidades *kukamiria* ya contaban con éstas. Tras la caída del precio del barbasco, se inició el colapso de las haciendas y del sistema patronal. En 1968, bajo el gobierno militar, se promovió el establecimiento de oficinas del Banco Agrario en la región, así como la explotación petrolera. Como resultado de ello, los *kukamiria* vieron incrementado su acceso al crédito para la producción agrícola y se convirtieron temporalmente en obreros industriales asalariados.

Desde que fueron reducidos por los misioneros sufrieron grandes calamidades, fueron atropellados y sometidos a trabajos brutales por parte de los extractores de caucho y de los comerciantes. Finalmente, la epidemia de viruela barrió la mayor parte de su población. Los que sobrevivieron permanecieron en manos de los hacendados y formaron pequeños asentamientos en la ribera de los ríos. Como consecuencia de este proceso, en la década de los 1970s se autoidentifican como "mestizos ribereños" porque al haber perdido su cultura y su lengua ya no tenían la identidad *kukama-kukamiria*. Ésta es la razón por la que han sido conocidos como los "invisibles", por su voluntad de no ser identificados como indígenas. No obstante en las últimas décadas este grupo étnico ha empezado a reclamar y recobrar su identidad cultural.

En los años 1980s se forma la Federación Kukama-Kukamiria (FEDECOCA) con 35 comunidades afiliadas, con sede en la comunidad de Actual Tipishca, ubicada en el margen derecho del río Huallaga. A partir de entonces, los *kukama-kukamiria* toman conciencia de su identidad como pueblo indígena.



La FEDECOCA comienza a promover, desde las bases de su organización, la recuperación de las tierras perdidas, de la lengua *kukamiria*, de la salud indígena, etc. En 1990 se afilia a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

El grupo étnico, también Tupí-guaraní, de los *omagua* ha estado muy relacionado con los *kukama-kukamiria*. De esta forma, exponemos una breve narración histórica de la evolución de este grupo.

En la actualidad habitan en el noreste de Perú y en el oeste de Brasil. Anteriormente se instalaron entre las desembocaduras de los ríos Jurva y Napo, en las islas que se forman sobre el Amazonas. Más tarde se extendieron hacia el Napo y Ucayali. Durante el siglo XVI se atribuía a los *omagua* la posesión de enormes riquezas en un lugar mítico y legendario conocido como El Dorado. En 1540 se llevaron a cabo varias expediciones por las selvas del Guaviare y afluentes del Amazonas en busca de la mítica región. En 1542 el navegante español Francisco de Orellana se enfrentó a los *omagua* con el fin de conseguir alimentos para su expedición. En el siglo XVII los jesuitas fundaron 40 pueblos de *omagua* a lo largo del río Amazonas. A comienzos del siglo XX los *omagua*, quedaron absorbidos por la población mestiza brasileña y prácticamente desaparecieron en Perú. Actualmente quedan grupos en la zona del río Ucayali.

### **Estructura social**

El promedio poblacional para los asentamientos *kukama-kukamiria* es de 297 personas. La tasa bruta de mortalidad se ubica en 9,81‰.

Los *kukamiria* se encuentran organizados en grupos patrilineales llamados 'sangres', afiliados a tótems o fundadores. Se encuentran, sin embargo, asociados a la transmisión de apellidos que corresponden a nombres de plantas y animales. La terminología de parentesco de los *kukamiria* es de tipo Iroqués con fusión bifurcada y distinción de parientes cruzados y paralelos.

El matrimonio preferencial es entre primos cruzados bilaterales -con la hija del hermano de la madre y la hija de la hermana del padre- que adopta la forma de intercambio simétrico de intercambio entre dos sangres. Los hombres brindan servicio a sus suegros y posteriormente la familia vive con el varón conformando grupos vitícolas denominados 'sangres'. No está permitido contraer nupcias entre personas que tienen el mismo apellido paterno.

### **Economía y Recursos naturales**

En la actualidad los *kukama-kukamiria* trabajan en la horticultura de roza y quema y en la pesca. Una parte importante de la economía de este grupo es la pesca con fines comerciales, potenciando una economía monetaria de venta de productos y de trabajo asalariado.

Se dedican al comercio de productos como arroz, yuca, plátano, maíz y frijol. También se dedican a la extracción forestal de maderas finas. La ganadería ha sido introducida hace varias décadas.



Imagen 101: Familia *kukama* (P Mayor)

## Escolaridad

Se registra un 33% de analfabetos, más elevado entre mujeres (38%). Se evidencia también la existencia de un bajo nivel de escolaridad en la población: únicamente el 33% cursó estudios secundarios y sólo el 5% posee estudios superiores.

La educación primaria es el mayor nivel de escolaridad para el 56% de la población. En las escuelas no se imparte educación bilingüe y el 94% del personal docente (134) no es indígena. Para el caso de las escuelas secundarias (6) y del Instituto Agropecuario, la totalidad de los maestros son mestizos.

El *kukama-kukamiria* figura dentro de las 40 lenguas de la familia lingüística *Tupí-Guaraní*. Se calcula que la población *kukama-kukamiria* es de aproximadamente 15.000 habitantes. Sin embargo, esta lengua se encuentra en peligro de extinción porque sólo es usada en situaciones comunicativas muy restringidas por un aproximado de 750 hablantes (el 5% de la población reconocida). La mayoría de parlantes pertenecen a la generación de ancianos. Los procesos naturales de transmisión de la lengua de generación en generación han sido interrumpidos. Basados principalmente en criterios históricos y geográficos, se reconocen dos variedades para esta lengua: el *kukamiria*, hablado en comunidades distribuidas en la parte alta del río Huallaga, y el *kukama*, hablado en las partes bajas de los ríos Marañón, Samiria, Ucayali y Amazonas.

Este pueblo ha estado en contacto con elementos externos desde hace muchos años. La pronta llegada de los colonizadores con el consiguiente adoctrinamiento religioso, la creación de algunas escuelas hacia 1926, los matrimonios con gente foránea, su dispersión geográfica, su inserción en el mundo urbano, entre otras razones, ha ocasionado en algunos *kukama-*

*kukamiria* el temor de identificarse como indígenas y la vergüenza de hablar su lengua originaria. Al parecer esta lengua ya se extinguió en Colombia, y está próxima a extinguirse en Brasil.

Según algunas investigaciones, a pesar de ser un grupo ya integrado, mantiene en cierto secreto una identidad cultural que se practica en entornos reducidos. Así mismo, se sabe que los hablantes de su dialecto son más numerosos de lo inicialmente sospechado. Desde los años 80, los *kukama-kukamiria* han venido promoviendo algunas actividades orientadas a la revitalización de su lengua, incluyendo la formación de maestros para enseñar *kukama-kukamiria* como segunda lengua. Sin embargo, aun cuando los logros en cuanto al fortalecimiento de su identidad son evidentes, no hay resultados muy claros en cuanto al aprendizaje de la lengua en contextos escolares. Es común encontrar miembros de la comunidad que lamentan el proceso de desaparición que está experimentando su lengua, pero también es verdad que no existe motivación por aprenderla puesto que no hay muchas situaciones comunicativas en las que se pueda poner en práctica lo aprendido. Entre otros problemas identificados podemos mencionar la carencia de materiales educativos apropiados para la enseñanza de *kukama-kukamiria* como segunda lengua y la falta de descripciones gramaticales para generar esos materiales.

### **Vulnerabilidad**

Por encontrarse en un proceso de asimilación, la sociedad regional, que ha implicado la pérdida de su idioma, y por su ubicación en una zona -donde confluyen diversos factores de presión como la colonización y el narcotráfico- este numeroso grupo puede ser considerado en una situación de *vulnerabilidad media*.

### **Cosmovisión**

Según los *kukama-kukamiria*, el mundo empieza al nacer *Kémarin*, el primer hombre *kukama*, hijo de una gran mujer boa y de *Kémari*, el dios *kukama* (una paloma que se convirtió en ángel).

El mundo está sostenido por cuatro hombres de dos cabezas, son hombres gigantes que lo están cargando. Su color es negro en todo su cuerpo y tienen bastante fuerza para resistir el peso del mundo *kukama-kukamiria*. Cuando se cansan se cambian de lugar entre sí. Entonces hacen temblor, es al sentir ese temblor que esos hombres negros se están cambiando.

Los primeros *tsumi*, shamanes ayahuasqueros, conocen por medio de sus visiones que hay cinco espacios o soles, que llamamos así porque el Sol atraviesa todo:

En el *Wepe Kuarachi*, primer Sol, debajo del agua viven los *kuarara* con sus garras que son rayas y sus casas de pura tierra. También un inmenso *muiwatsu* (boa) que bota burbujas al mundo de los peces. Los *kuarara* le piden al tigre de agua que sujete al *muiwatsu* para que no salga de la cocha porque si sale habrá grandes remolinos.

En el *Wepe Mukuika Kuarachi*, segundo Sol, viven los peces, lagartos, bufeos, el paiche y las boas pequeñas. La dueña del agua es la *Ipira mama* con sus largos cabellos. Ella es la madre de los peces y decide que crezca o merme el agua.

En el *Mutsapirika*, tercer Sol, vive el pueblo kukama-kukamiria, y *pumalo kukama* con sus plantas, caimanes, seres naturales, curanderos y la gente que ha muerto. Este mundo está flotando en el agua. Cuando queremos sembrar, pescar o ir de cacería se les pide en la tierra, en el árbol y en otros lugares para que los animales caigan en las trampas.

En el *Irakua*, cuarto Sol, viven las almas y se relacionan con el médico ayahuasquero. En las casas que se encuentran entre flores, estrellas y pájaros sobre la cumbrera viven las almas de los muertos buenos. Los muertos malos son quemados y sus cenizas forman las nubes cielo. Dentro de la casa grande de las almas hay muchas velas prendidas. Las velas enteras y bien prendidas son las de la gente que va a tener larga vida; las velas que se van a acabar son las de la gente que va a morir pronto.

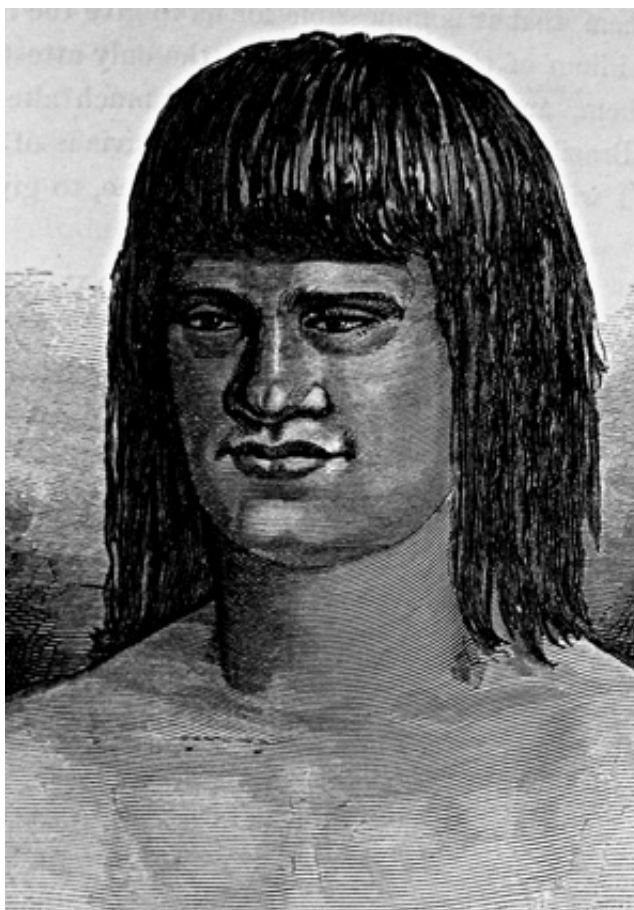


Imagen 102: Indígena *kukama* (en Marcoy, 1875)

En el *Pichka*, quinto Sol, vive Dios y también *Kémari*, el dios *kukama*. Más abajito, se encuentran los cerros y elevado en medio de eso, vive el *Cóndor mama*, el jefe de todas las aves de la tierra. Antes el Sol y la Luna estaban casados, pero un día el Sol se enfadó por el mal comportamiento de sus

hijos. Así se separaron. La Luna se llevó a sus hijos y llorando subieron al espacio. De esa manera, la Luna sale con sus hijos a alumbrar la noche. El Sol, se fue solo, se avergonzó y se hizo rojo.

La mitología de las tribus Tupi-guaraní deja constancia de una tierra maravillosa llamada la Tierra Sin Mal, a la cual el antepasado civilizador se retiró después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos. Según el Mito de la Tierra Sin Mal, nuestro Diosito, disfrazado de viejito, visitaba las chacras después del diluvio. A los que le recibían bien les bendecía con una cosecha abundante sin esfuerzo; a los que le recibían mal les maldecía haciendo fracasar su cosecha. La Tierra Sin Mal no es sólo un lugar de delicias, es también el único refugio que quedará a los hombres cuando sobrevenga el fin de mundo.

## FAMILIA KAWAPANA - CAHUAPANANA

La familia lingüística Kawapana está formada por dos lenguas: *chayahuita* y *jebero* (Beuchat y Rivet, 1909). Esta lengua se habló entre las serranías de los nacientes del río Cahuapanas y la ciudad de Moyabamba. Hay otras familias lingüísticas muy cercanas como la *lamista* o *motilón*, el *muniche* y el *maynas*, que se habló en el bajo Pastaza y en los ríos Nucuray y Chambira.



Imagen 103: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Cahuapanana: *chayahuita* (1) y *jebero* (2).

## CHAYAHUITA

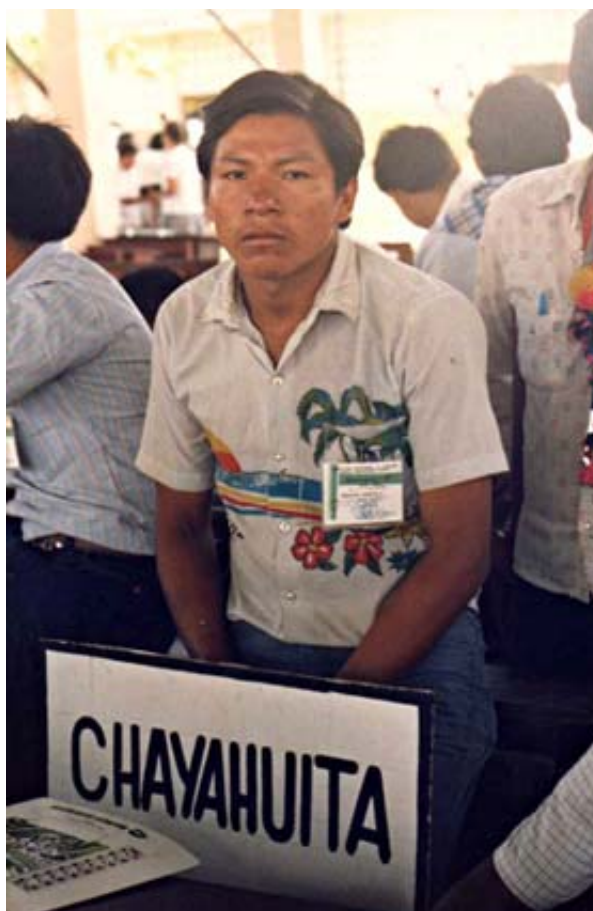


Imagen 104: Representante *chayahuita* en federación de indígenas (CETA)

### Localización y censo

Este grupo se encuentra en la Región de Loreto, en los ríos Cahuapana, Sillay, Supayacu y Shanusi. Ubicado entre los ocho grupos indígenas más importantes desde el punto de vista demográfico, los *chayahuita* con sus 21.424 personas empadronadas, constituyen el 6,4% de la población indígena censada.

Este grupo también es conocido como *balsapuertino*, *paranapura*, *cahuapana*, *chawi*, *shawi* o *tsaawi*. Se auto-denominan (*kampo*) *piyapi* (traducido al castellano "nuestra gente") o *kanpunan* (Barraza, 2005). Según la mitología, *Kunpanama'*, el Dios creador, pensó hacer al hombre con barro. Como no encontraba barro, decidió hacerlo con maní. Al haber nacido del maní crudo recibirían el nombre de *Chawa-huita*. Después, con el maní mojado hizo a los *awajun*.

### Antecedentes históricos

En 1538, Alonso de Mercadillo y Diego Núñez fueron los primeros españoles en atravesar el territorio chayahuita. En las primeras etapas de expansión

de la ciudad de Moyobamba hacia las tierras bajas, el territorio *chayahuita* constituyó un posible lugar de huída para los indígenas capturados de otras étnias. Con la entrada de los misioneros jesuitas en escena se estableció un contacto permanente entre esta étnia y los españoles.

En 1654, los *chayahuita* se asentaron en una misión junto con los *jebero* y los *munichi*, siendo su población severamente afectada por numerosas epidemias. Con la crisis de las misiones y la expulsión de los jesuitas, la mayoría de la población abandona las misiones.

Ante el avance portugués se creó la Comandancia Militar de Maynas, y las guarniciones militares se mantuvieron al servicio de los indígenas. En este período, los *chayahuita* trabajaron como cargadores y canoeros, encargándose del transporte de los bienes que circulaban entre la Selva Baja y la región de San Martín.

Durante el siglo XIX, el poder político continuó siendo utilizado como una forma de coacción extra-económica para arrancar a los nativos de su economía de subsistencia e incorporar sus productos y su trabajo en el sistema económico en expansión. El "boom" cauchero fue el culmen de este proceso. Desde fines de dicho período hasta 1940, los *chayahuita* vivieron en fundos de patronos para los que extrajeron los diferentes productos demandados por los mercados internacionales (barbasco, shiringa, leche caspi, etc.).

Con la crisis del sistema de haciendas y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas, en 1974, adquirieron una mayor independencia aunque se mantuvo en la región un orden gamonal. El Instituto Lingüístico de Verano inició su trabajo en los años 1940s, pero es sólo en los 1970s cuando se fundan escuelas bilingües. Poco después debido a disposiciones legales, los *chayahuita* se nuclearon en comunidades nativas.

### **Estructura social**

Los *chayahuita* presentan una regla de descendencia bilateral. Esta característica, unida a una regla de residencia post-matrimonial urilocal (con los parientes de la esposa) lleva a una definición matrifocal del grupo residencial. La terminología de parentesco es de tipo Hawaiano. Existe una tendencia a que un grupo de hermanos tome por esposas a un grupo de hermanas.

Los *chayahuita* también han desarrollado formas de parentesco espiritual en dos modalidades. Una de ellas es la relación establecida entre el recién nacido y el adulto invitado a realizar el corte del cordón umbilical en el momento del nacimiento. La otra modalidad consiste en la relación que se establece entre el niño y el adulto invitado a pintarle el rostro por primera vez. La tasa bruta de mortalidad es del 15,1‰.



## Economía y Recursos naturales



Imagen 105: Mujer *chayahuita* con vestimenta tradicional (César Ching).

En la actualidad, la economía de los *chayahuita* depende de la agricultura de roza y quema, la caza y la pesca. Los principales cultivos de sus huertos son yuca, plátano, maíz, frijol, maní, arroz, piña, papaya, algodón y tabaco. Estos productos agrícolas son comercializados en los centros poblados de Yurimaguas y San Lorenzo y, en ocasiones, vendidos a regatones.

La crianza de aves y animales menores es importante en la subsistencia de las familias. La ganadería fue introducida hace treinta años. Se realiza la extracción de madera con fines comerciales de forma individual y colectiva, siendo ésta entregada a patrones o habilitadores.

### Escolaridad

Es un grupo indígena con un alto nivel de analfabetismo: el 52% de la población es analfabeta. Entre la población femenina el porcentaje de analfabetos llega al 63%.

Se registra igualmente un bajo nivel de instrucción. El 48% de la población sólo ha efectuado estudios primarios, en tanto que un porcentaje similar no posee ningún nivel educativo y sólo el 3% posee estudios superiores (118 personas), de los cuales el 76% no los concluyeron.

El 68% del personal docente es mestizo, y en las escuelas secundarias el 75% del personal docente no es indígena. Existen apenas cinco colegios secundarios para un total de 85 comunidades existentes y casi la totalidad de comunidades (94%) cuentan con escuelas donde se imparte instrucción primaria.

Beuchat y Rivet (1909) reportan el uso de una lengua ancestral llamada *kawapana*. El número de hablantes estimado se encuentra entre 6.000 (Chirif y Mora, 1977) y más de 14.000 hablantes (INEI, 1993). Sin embargo, esta lengua no es hablada por la juventud. De esta forma, la lengua *kawapana* la utilizan los adultos en sus casas. Cuando los *chayahuita* hablan su lengua ancestral ante la presencia de un extraño están demostrando su rechazo.

## Vulnerabilidad

Por su importante volumen demográfico y la reducida presión circundante, puede considerarse a este grupo en una situación de *baja vulnerabilidad*

## Cosmovisión

Los indígenas *chayahuita* o *shawi* creen que el mundo es ovalado como el panal de avispas y que está cubierto por una inmensa capa azulada, dentro de la cual se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas. La tierra está rodeada de agua y el lugar donde los hombres viven era inicialmente sólo agua sujeta por el cielo. El *Kunpanamá*, uno de los dos seres poderosos y sabios que vinieron del aire, tuvo que acarrear la tierra de un lugar desconocido hasta llenarla. Él ha formado la tierra y los ríos, transformó los peces del aserrín de los cedros, de las hojas sacó los animales terrestres y las aves, y enseñó a pescar y a hacer canoas. *Mashi*, el otro ser poderoso, enseñó a hacer chacra, cultivar, cazar y otras actividades que hacen los hombres.

Dentro de la tierra había una boa grande, *I'sha nana'*, y *Kunpanama*, como sabía que esa boa se comía a los niños, se transformó en niño. La boa se lo comió y cuando estuvo dentro le cortó la tripa. La boa salió a la playa a morir con la boca abierta. Como empezaron a seguirlo otras boas, se escondió en las quebradas más angostas y formó los cerros para preparar su escapada. Las boas al perseguirlo iban haciendo curvas, por eso los ríos tienen tantas curvas. *Kunpanama* se albergó en la cabecera del río Sillay. Allí nadie puede llegar porque él manda lluvias, truenos y vientos fuertes.

En la cosmovisión chayahuita existen varios mundos bien diferenciados:

En *Ahkupurute*, espacio de dentro de la tierra, viven los hombres sin ano (*tumpi'shi'shiteru'sa*). Son seres que no necesitan comer ni tomar para vivir. El ser más poderoso es *Uhkua*. Él sostiene la tierra y cuando se cansa produce temblores. Tiene un cerco donde guarda las huanganas, cuando se pudre su madera se escapan las huanganas y así empiezan los días de buena caza. Antes no había noche, sólo día. La gente supo que la noche estaba debajo de la tierra. Así, tomaron ayahuasca, y siguiendo a las huanganas llegaron a la casa de *Uhkua* y consiguieron la noche.

En *Iru'te*, espacio del agua, viven los peces y todos los animales del agua. *Samia'shin* es la madre de todos los peces. Los *iiwa'yan* son espíritus del agua que tienen forma de personas. Son espíritus dañinos que pueden enfermar a la gente. Los *sapana*, bufeos malos, se convierten en personas para robar a la gente.

En *Nu'parute*, lugar de la tierra, viven las personas, los animales, las plantas y los seres del monte. Estos seres siembran todas las frutas y crían todos los animales que existen. A los espíritus del monte hay que pedirles permiso para utilizar un animal o una planta, sino pueden hacer daño a la gente. *Mashi* es uno de los seres más poderosos y vive convertido en las montañas más altas. La gente se baña por la mañana para recibir la fuerza

de *Mashi*, porque las aguas vienen de las montañas como la sangre de *Mashi*.

En el Lugar del Aire o Respiración del Viento están las *nuwawe'e* o almas de las personas que se aproximan a la muerte. Allí es a dónde se desplazan los espíritus de los *penutun* o shamanes para hacer daño y curar a la gente.

En *Chimirinu'te*, espacio de los muertos y de *Wyra*, viven las almas de las personas muertas y *Wyra*, ser poderoso que provoca el trueno y el rayo (*U'kuri*). Las personas cuando mueren se dividen en cuatro almas: el alma de la sombra (*Kiru wa'yan*), el alma del ojo (*Ya'pira* o envoltura del cuerpo), el alma de la sangre (*Nuwawe'e*) y el alma del hueso (*Nanse wa'yan*). El alma de la sombra cuida la tumba donde está el cuerpo; el alma del ojo va al lugar de los muertos; el alma de la sangre se queda en el espacio del aire y cuida la sangre que quedó en la tierra; y el alma del hueso queda en el aire y busca las siguientes personas que van a morir.

*Yuhki* es la Luna. Él era un hombre que no cumplió con las reglas del matrimonio. Así huyó al espacio y se transformó en Luna, un ser que cuando envejece no muere, sino que renace de nuevo. En el espacio de más arriba vive el Sol (*Pi'i*). De ese lugar vinieron *Mashi* y *Kunpanma*. *Pi'i*, con su luz, apoya a los seres humanos.



Imagen 106: Hombre *chayahuita* tocando instrumentos tradicionales (César Ching).

La naturaleza reúne seres del agua, del aire, del mundo subterráneo, de la lluvia, de la luna, del sol, de las estrellas, del trueno y del relámpago, aparte de las almas de las personas muertas. El *penutun* o shamán, cuando toma su ayahuasca se comunica con el alma de todos los seres de la naturaleza. En una rama tiene el *sha'shaname* (hojas que suenan) para espantar de los enfermos a las almas malas; en la otra mano tiene un cigarro y va a cantar para llamar a los espíritus. *Iwa'yan*, madre del río, viene y le coloca la raya como sombrero, las carachapas como zapatos y como asiento una taricaya. Entonces sus adornos ya no son cintas, se han transformado en boas.

## JEBERO - SHIWILU



Imagen 107: Mujer *shiwilu* con su vestimenta tradicional (FORMABIAP).

### Localización y censo

Se localizan en la Región de Loreto entre los ríos Aipena y Rumiayacu. También son llamados como *xebero*, *chebero* o *Jeberino*, debido a su dedicación a la extracción del caucho (jebe) sobre todo en la época de auge de este recurso. Este grupo étnico se auto-denomina como *shiwilu*, *sewélo*, *shiwiro* o *síwila*.

Para el grupo de los *jeberos* se calcula hoy en día un total de 126 habitantes. Obviamente no toda esta población puede ser considerada como integrante del grupo indígena *jebero*, ya que se trata de un área abierta al proceso migratorio regional. La población rural del distrito es de 1.453 personas y sólo 642 han sido censadas como integrantes de tres comunidades indígenas, identificadas como tales por los funcionarios del censo, pero no incluidas en los datos generales de la población indígena amazónica, registrada por INEI (2007).

Cuando se funda Concepción de Jeberos en 1640, ese pueblo-misión albergaba a 2.000 indígenas. En 1840, el censo de población indicaba la existencia de entre 3.000 y 5.000 personas en dicha localidad. En 1925,

Tessman calculó que el grupo indígena *jebero* estaba constituido por unas 600 personas. Treinta años más tarde, sumaban 700 individuos, muchos de los cuales se encontraban en lugares muy apartados de su centro de origen (Espinosa, 1955). Las estimaciones poblacionales efectuadas en los años 1970s asignaban a los *jebero* un volumen entre 2.300 (Wise y Ribeiro, 1978) y 3.500 habitantes (Varese, 1972; Uriarte, 1976; Chirif y Mora, 1977).

Ya que no es posible discriminar el volumen de población urbana del distrito o de la población rural no calificada como indígena, realmente de *jebero*, se asume que son miembros de dicho grupo étnico 642 personas censadas en las comunidades de Bellavista, Bethel y Punchana. Esta información coincide con el hecho que sólo 503 personas tienen en el distrito otra lengua nativa y no el castellano como lengua materna.

### **Antecedentes históricos**

No se tiene información de este grupo étnico antes de la llegada de los españoles. En el siglo XVII los *jebero* se encontraban dispersos en un territorio sumamente extenso entre los ríos Marañón, Sillay, Paranapura y Huallaga, siendo el centro de dicho grupo el río Aipena, afluente del río Huallaga. En 1638, por obra del misionero Lucas de la Cueva, los *jebero* se pusieron bajo la protección de los jesuitas después de ayudarles a controlar la rebelión de los indios *mayna*. Así se fundó la reducción llamada Limpia Concepción de Xéberos. Durante los primeros años, los *jebero* abandonaban la misión tan pronto como el misionero se ausentaba para realizar otras tareas.

En 1643, todos huyeron de las reducciones por temor a ser enviados al servicio personal de los españoles. La mayoría regresó a las pocas semanas debido al hambre, lo cual demuestra el grado de aculturación que en esa época había alcanzado. En 1644, un grupo fue descubierto viviendo con los *kukama* y fueron llevados a Concepción. Después de unos años se fundaron tres anexos a esta misión. En 1656, sin embargo, se desató una gran epidemia que redujo la población *jebero* a la mitad.

En 1666, durante la rebelión de los *kukama-kukamiria*, éstos incursionaron en dicha misión junto con los *chapeos* y *maparina*. Fueron muertos 44 *jebero* y un soldado español en represalia por su participación en la represión y muerte de los sublevados *kukama*. En 1690, los *jebero* son reagrupados en la misión llamada Concepción de María. Entre 1691 y 1695, participaron en la expedición promovida por el misionero Richter contra los *jíbaro* y 104 *jíbaro* son hechos prisioneros y colocados en Concepción. En 1761-1762 se produjo una nueva epidemia.

Las reducciones de los indígenas causaron muchos problemas a este grupo; sin embargo, cuando los jesuitas fueron expulsados en 1767 se iniciaron las constantes incursiones esclavistas de los portugueses que fueron diezmando su población.

En 1859, muchos *jebero* trabajaron en Moyobamba en la fabricación de cerbatanas, faroles y velas para la venta. En 1925, Tessmann encontró que

600 *jeberos* vivían aún en Concepción. Es necesario señalar que los llamados *paranapura* eran *jebero* que huyeron de Moyobamba y se unieron a los *muniche* adoptando su idioma.

En el siglo XX, los auge extractivos de caucho, barbasco y zarzaparrilla requirieron la mano de obra de este grupo acentuándose el sistema de patrones y la depredación de los recursos naturales.

Un activo proceso de mestizaje, unido a la pérdida progresiva del idioma, ha sido una característica importante de este grupo en el transcurso del siglo XX. Sin embargo, de manera similar a lo que ha ocurrido con los *kukama-kukamiria*, se evidencia una fase de reconstrucción de la identidad. La constitución de la Federación Indígena Jebero constituye un interesante indicador de este desarrollo.

### **Estructura social**

Por falta de mayor información etno y demográfica no fue posible determinar la tasa bruta de mortalidad ni la estructura.



Imagen 108: Hombre *shiwilu* trabajando con chambira (FORMABIAP).

### **Economía y Recursos naturales**

La actividad primordial para la subsistencia de las familias de los *jebero* es la horticultura de roza y quema, cultivando yuca, plátano, caña de azúcar, algodón, maíz, barbasco, frijol, arroz y tabaco.

La caza, si bien continúa practicándose, ha perdido la importancia que tenía tradicionalmente. Para satisfacer la necesidad de proteína animal, en la actualidad se dedican a la crianza de aves de corral y cerdos, además de la

pesca que aún mantiene su importancia. La recolección al parecer ha perdido toda importancia.

En la actualidad, los *jebero* venden directamente sus productos al centro poblado de Lagunas o a regatones que circulan por sus comunidades. Asimismo, se dedican a la extracción de madera con fines comerciales, actividad que está sujeta al sistema de habilitación.

### **Escolaridad**

La población presenta una tasa muy alta de analfabetismo (64,2%), que se explica por el alto porcentaje (14%) de población que no ha recibido ningún tipo de instrucción escolar y el 74% que sólo recibió educación primaria. Únicamente 10 personas, esto supone el 8% de la población ha cursado instrucción secundaria y sólo el 3% ha realizado estudios superiores.

Beuchat y Rivet (1909) reportan información sobre la existencia y uso de una lengua ancestral (*kawapana- jebero*), que se habla entre las serranías de los nacientes del río Cahuapana y la ciudad de Moyabamba. El número estimado de parlantes de esta lengua se encuentra entre 2.300 y 3.000 (Ribeiro y Wise, 1978). Datos del 1959 reportan que los jóvenes entendían la lengua, pero ya no la hablaban (Solís, 1987).

### **Vulnerabilidad**

Por su bajo volumen demográfico y su acentuada integración a la sociedad regional, con una progresiva pérdida de su lengua, se puede considerar que se encuentran en una situación de *alta vulnerabilidad*.

### **Cosmovisión**

El mundo está sostenido por una mano. Cuando esta mano se cansa, lo pasa a otra mano. Es en ese momento cuando se sienten los temblores en la tierra. El mundo está dividido en tres partes: *Dek*, el mundo del agua; *Lupak*, el mundo de los seres humanos y animales terrestres; y *Kekiluktek*, el mundo de los espíritus y las estrellas.

En *Dek*, el mundo del agua, gobierna *Dekmuda* y su mujer *Dekmudalun*. Los seres del agua tienen los pies y la cara hacia atrás, pero por las noches se ponen normales cuando la luna les da su luz. *Kupiwan*, la boa grande, lleva los peces a donde hacen las chacras, y ahí los siembra en un lago que jamás se seca. Cuando el río está despoblado de peces, los seres del agua salen a la orilla, lloran y golpean el agua con las macanas. A veces se presentan en las comunidades, por eso cuando aparece un extraño, los *shiwilu* o *jebero* miran para comprobar si sus pies están para atrás.

*Lupak* es el mundo de los seres humanos y animales terrestres. En la montaña se encuentra *Tanamudak*, un ser bajito. Tiene una pierna delgadita y uno de sus pies cortitos. Mora en los gruesos árboles de mururé. Cuando alguien persigue a los seres comestibles del monte él los esconde. Cuando se enoja con el cazador le ocasiona fiebres fuertes. Entonces, el curandero le dice: "*Por perseguir al sajino, a las perdices, a la huangana, al*



*venado, al majás, a la carachupa (armadillo) ese árbol grueso te hizo daño. Ahí dentro está el dueño de los animales". El ser se aparece en sueños al cazador y le dice: "Cuando vengas a cazar mis animales pídemme y te los daré; pero no muchos, para sustentar a tu hogar nada más".*

Cuando los frutos de la palmera de siamba (*wahanla*) están maduros, los *shiwilu* celebran la fiesta *mitan*, prenden una *wahanla* y danzan con mucha alegría a su alrededor. A los seres de monte les agrada esa fiesta, por eso mandan a las golondrinas que sobrevuelan formando círculos en el aire.

*Kekiluktek* es el mundo de los espíritus y las estrellas. Cuando muere una persona llega a *Kekilutek*, y es recibido por *Wahan*, el guardián. Pero, para entrar, antes debe recoger todos sus pasos. Cuando el muerto ha sido malo *Wahan* lo mete en una olla de barro donde lo quemará para siempre. Si ha sido bueno va a la presencia de *Yus*, el ser supremo que sostiene el mundo, para vivir eternamente alimentándose del néctar de las flores como el picaflor (colibrí).



Imagen 109: Personas *shiwilu* tocando instrumentos tradicionales (FORMABIAP).

## FAMILIA TIKUNA

Los Tikuna son un pueblo amerindio que habita en la región fronteriza entre Perú, Colombia y Brasil, entre los ríos Putumayo o Içá, Amazonas y Caquetá-Japurá. Son en la actualidad más de 30.000 personas.

La lengua perteneciente a la familia Tikuna es tonal y comparte varios rasgos con lenguas de la región. No obstante, por ahora se considera independiente por la mayoría de los expertos, aunque algunos la han asociado a la familia Arawak y a la Tukano.

La expansión de los *omagua* (pueblo Tupí-guaraní), ligada al tráfico de esclavos para los colonizadores europeos, obligó a los *tikuna* a replegarse al interior de la selva. Pero con la decadencia de los *omagua*, quienes quedaron asentados en pequeños enclaves, los *tikuna* regresaron a las riberas de los grandes ríos. Episodios como la explotación del caucho o el comercio de la coca han causado repliegues temporales, pero actualmente los *tikuna* han re-ocupado su territorio tradicional.



Imagen 110: Diseño *tikuna*.



Imagen 111: Mapa de distribución de los *Tikuna*.

## TIKUNA



Imagen 112: Representantes *tikuna* en federación de indígenas (CETA)

### Localización y censo

El vocablo *tikuna* viene de la lengua *tupí*, y significa "hombre negro" (*tapo*=hombre; *una*=negro). De esta forma se denominó a esta gente que se pintaba el cuerpo de negro con huito.

En Perú se encuentran en la Región de Loreto entre los ríos Cushillococha y Bellavista. Los censos oficiales estiman la presencia de 6.982 individuos, que representan el 2,1% de la población nativa censada (INEI, 2007). Otros datos de población ubican el volumen de la población tikuna en un mínimo de 3.000 habitantes (Wise y Ribeiro, 1978) y un máximo de 5.000 (Varese, 1972; Uriarte, 1976). Mora (1994), al reconstruir la información censal de 1981 se registra un total de ocho asentamientos tikunas con 2.393 habitantes.

También viven en Colombia y Brasil en los ríos Amazonas e Iça. En Colombia se les conoce bajo la misma denominación y su población asciende a 7.149 personas. En Brasil se les llama *tukúna* o *tikuna* y se encuentran ubicados en los municipios de Sao Paulo de Olivença, San Antonio de Iça y Benjamín Constant, en el Estado de Amazonas. Su población es de aproximadamente 18.624 habitantes. Según Goulard (1994), como consecuencia de la explotación del caucho, se produce una redistribución de la población tikuna, principalmente en la zona interfluvial y a orillas de los principales afluentes del Amazonas.

La expansión de los *omagua*, relacionados con el tráfico de esclavos para los colonizadores europeos, obligó a los *tikuna* a replegarse al interior de la

selva, pero con la decadencia de los *omagua*, los *tikuna* regresaron a las riberas de los grandes ríos. Episodios como la explosión del caucho o el comercio de la coca han causado repliegues temporales, pero actualmente los *tikuna* vuelven a ocupar su territorio tradicional.

### **Antecedentes históricos**

La actual región de fronteras entre Brasil, Colombia y Perú se consolidó históricamente sobre el territorio de varios pueblos indígenas, entre ellos los *tikuna*, quienes desde hace por lo menos dos mil años vienen ocupando la zona del Alto Amazonas. Desde tiempos pre-coloniales esta región ha sido escenario de disputas territoriales entre diferentes grupos indígenas amazónicos que se asentaron y/o desplazaron constantemente, aprovechando las posibilidades de navegación del río Amazonas como eje principal de un sistema fluvial que facilitó el establecimiento de contactos interétnicos entre grupos indígenas de diferentes regiones de la Amazonia e incluso del piedemonte de la cordillera de los Andes.

Bolian (1975) y Goulard (1994) plantean que los antepasados de los *tikuna* posiblemente fueron poblaciones ribereñas, quienes debido a constantes enfrentamientos con otros grupos indígenas, se vieron en la necesidad de refugiarse en la región interfluvial o tierra firme.

Con la invasión europea y los violentos procesos de expansión colonial que se iniciaron en el siglo XVI, comienza una nueva etapa en el proceso de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas. Sobre las fronteras pre-existentes, originadas por las disputas territoriales entre grupos indígenas diferentes, se sobreponen otras dinámicas socio-culturales y políticas derivadas de los procesos de dominación europea, las cuales condujeron al establecimiento de fronteras coloniales que se consolidaron sobre la base de las disputas territoriales entre españoles y portugueses. El nuevo proceso de formación de fronteras se traduce en enfrentamientos por la posesión de territorios y de los pueblos que en ellos habitaban, en beneficio de las coronas de España y Portugal. Los conflictos territoriales entre las dos Coronas condujeron a la formación de la frontera hispano-lusitana, que impactó a los pueblos indígenas tanto a nivel (1) físico, debido al exterminio de la población por epidemias y violencia, como a (2) nivel socio-cultural, debido a los procesos de dominación política e imposición de elementos socio-culturales de origen europeo tales como una nueva religión, idiomas y valores.

A pesar de que las crónicas de los primeros viajes de exploración del río Amazonas realizados por los españoles no dan noticia sobre los *tikuna*, es posible inferir que durante esta época los *tikuna* se asentaban en las regiones al interior de los márgenes del río.

En el siglo XVII los *tikuna* ya se habían desplazado a zonas más cercanas al margen derecho del río Amazonas, y sostenían guerras con otros grupos étnicos como los *omagua*. La presencia de los *tikuna* fue registrada por primera vez por Cristóbal Acuña en 1639. A mediados de siglo, las políticas de ocupación de la Amazonia por parte de los españoles sufren un cambio importante, pues la región del Alto Amazonas pasa a ser un campo de

acción exclusiva de las órdenes religiosas. Este modelo de dominación colonial se mantuvo hasta los comienzos de la época republicana. En 1636 entran los jesuitas a la provincia de Maynas, territorio de dominio español que se extendía hasta la zona de los *tikuna*. De esta manera, no solamente comienza a definirse la frontera territorial, sino también la frontera socio-cultural, debido a la presencia de nuevos actores de origen europeo portadores de culturas diferentes que fueron impuestas sobre la población indígena. Los *tikuna* entonces adoptan una actitud de ocultamiento o auto-aislamiento ocupando los pequeños afluentes y zonas al interior de la selva, como estrategia defensiva frente a las agresiones por parte de los colonizadores europeos. Esta estrategia les permitió además la continuidad de sus dinámicas socio-culturales, que pudieron controlar con mayor independencia que otros pueblos indígenas que estuvieron en permanente contacto con los europeos.

Es en el siglo XVIII cuando los *tikuna* comienzan realmente a ser sometidos a la vida de los pueblos de misión. En 1761 se fundó el pueblo de Loreto de Tikunas, que sería la primera reducción a ser poblada en su mayor parte por indígenas *tikuna*. Como resultado del período misional, los *tikuna* que habitan en las tierras de interior se convirtieron en un pueblo de zona fluvial, ocupando un amplio territorio que se extendía desde Pebas en Perú hasta Fonte Boa en Brasil.

Los conflictos fronterizos entre España y Portugal motivaron desplazamientos poblacionales forzados de los *tikuna*, obligando a los indígenas a buscar refugio en el interior de la selva para ponerse a salvo de posibles enfrentamientos. Pero, sobre todo, el objetivo de estos movimientos al interior de la selva era escapar de las prácticas esclavistas de los portugueses, quienes mantuvieron el régimen de esclavitud indígena durante todo el siglo XVIII y gran parte del siglo XIX. De otro lado, los *tikuna* también fueron obligados por los misioneros españoles y portugueses a formar parte de las reducciones donde eran sometidos a la catequización en el cristianismo, cuyos principios riñeron siempre con las tradiciones y rituales de este grupo por considerarlos "paganos". Finalmente, frente al temor de las prácticas esclavistas de los portugueses, los *tikuna* se vieron obligados a buscar refugio en las misiones españolas de los jesuitas.

Con la crisis de las misiones, tras la expulsión de los jesuitas, la protección que éstos les brindaban desapareció. Durante el siglo XIX, las incursiones esclavistas continuaron desde Brasil. Se estableció el trabajo obligatorio y - al amparo de esta disposición- las autoridades del Distrito de Loreto obligaron a los indígenas a ponerse a su servicio a tiempo completo durante un período que podía fluctuar entre los dos y los doce meses. Esto llevó a los *tikuna* a vivir dispersos y escondidos.

Ante la posibilidad de ser capturados en las correrías realizadas por los mestizos, los *tikuna* optaron finalmente por asentarse en el hábitat ribereño, bajo la tutela de patrones mestizos. Para los colonos, esta situación les permitía una rápida movilización de mano de obra barata sin que tuvieran que gastar en su manutención.

En el siglo XIX, el proceso de configuración de las fronteras coloniales y nacionales surtió efectos sobre la población *tikuna*. Este grupo volvió a optar por el auto-aislamiento. En esa época esta actitud por parte de los *tikuna* provocó que fueran catalogados como "infieles" y "salvajes", en contraste con otros pueblos indígenas ya "civilizados".

A mediados del siglo XIX, la región amazónica se constituye en un escenario económico privilegiado debido al auge de la extracción de productos naturales de la selva, especialmente el caucho. En el río Perené (afluente del Putumayo) se crearon centros caucheros, donde los *tikuna* representaban la principal fuente de mano de obra. De hecho, los *tikuna* fueron uno de los pueblos indígenas que más sufrió debido al tráfico de esclavos, junto con el grupo *huitoto* del río Putumayo.

Tras la era del caucho, los *tikuna* de Brasil y Perú, fueron utilizados como mano de obra en la explotación de la madera. Posteriormente, nuevas poblaciones llegaron a la región y desplazaron a la población nativa. A lo largo de este siglo se produjeron en la población *tikuna* nueve movimientos rebeldes como respuesta a la colonización.

Con el conflicto peruano-colombiano de 1932, los centros *tikuna* se verían obligados a desplazarse fuera de la zona de conflicto. Hacia mediados del siglo XX, la intervención de los estados nacionales, proporcionando asistencia médica, educación y apoyo económico, estimuló el definitivo asentamiento de los *tikuna* en núcleos poblacionales a lo largo del río Amazonas.



Imagen 113: Indígena *tikuna* (en Marcoy, 1875)

## **Estructura social**

Si bien el promedio poblacional se ubica en 162 individuos por comunidad, se observa una gran concentración en la comunidad de Cushillococha (942 personas). La tasa bruta de mortalidad se ubica en 20,7‰.

Conciben a la persona, la sociedad y la cultura, como parte de la naturaleza en íntima relación con ella, de manera que la interrelación naturaleza-cultura teje el sistema social. De esta forma, los *tikuna* se encuentran organizados en clanes patrilineales que presentan nombres de aves, de animales terrestres y de vegetales. Estos clanes, a su vez, se encuentran agrupados en dos mitades: los 'seres con plumas' concentran a los clanes con nombre de aves y los 'seres sin plumas' congregan a todos los clanes con nombre de animales terrestres y vegetales.

El grupo de co-residentes está constituido por los habitantes de la casa multifamiliar o maloca. Éstos pertenecen a diferentes clanes en virtud de la regla de uxori-localidad (residencia con los familiares de la esposa) que corresponden a las dos mitades ya señaladas. Así, el grupo de co-residentes está organizado en dos mitades, la de los consanguíneos y la de los afines. La regla matrimonial preferencial es con la prima cruzada bilateral -hija de la hermana del padre o hija del hermano de la madre.

## **Economía y Recursos naturales**

La pesca es la actividad económica de mayor importancia entre los *tikuna* dada la gran riqueza de este recurso en la región. La horticultura de roza y quema le sigue en importancia, siendo los huertos de tipo familiar. La caza ha perdido trascendencia y la recolección se practica a pequeña escala. Tienen excelente conocimiento de los hábitos y ciclos vitales de los animales que cazan, así como del territorio, por lo cual son eficaces cazadores.

Los *tikuna* comercializan fariña, pescado seco salado, madera aserrada y curare. La madera es, en gran parte, vendida aserrada en los centros poblados de Caballo Cocha y Ramón Castilla. Los productos agrícolas son comercializados en estos mismos centros poblados o entregados a los regatones.

Son muy apreciadas y buscadas en el mercado las artesanías que producen, especialmente las tallas en madera y las elaboraciones de cortezas y fibras.

## **Escolaridad**

Para la población *tikuna*, el índice de analfabetismo es del 32%. En relación a los niveles educativos alcanzados por esta población, se observa que el 13% de la misma no cursó estudio alguno, en tanto que para el 55% la instrucción primaria resulta ser el mayor nivel educativo alcanzado.

La educación pre-escolar o inicial representa una opción con escasa aceptación y la educación secundaria ha sido el nivel de instrucción más alto logrado por el 26% de la población. Tan sólo el 2% cursó estudios superiores.



Existen 28 escuelas (9 de educación inicial, 17 de educación primaria y 2 de educación secundaria) donde se imparte instrucción escolar a esta población. Hay 74 docentes, de los cuales 35 son indígenas. Los maestros secundarios son mestizos en su mayoría.

Hablan una lengua tonal (*tikuna*) que comparte varios rasgos con lenguas de la región, pero que por ahora se considera independiente por la mayoría de los expertos, aunque algunos la han asociado o bien con la familia Arawak o con la Tukano.

### **Vulnerabilidad**

Este grupo se encuentra ubicado en una región de intensa explotación forestal, así como de actividad de narcotráfico, pudiendo ser considerados en situación de *vulnerabilidad media*.

### **Cosmovisión**

Algunos *tikuna* dicen que la tierra era redonda, otros aseguran que era plana y tenía un fin, de tal forma que si salías de sus límites podías caer en los abismos. Antes, el mundo estaba sostenido por un ser que se llamaba *Nguxtapax*, que era como un dios supremo para los pueblos *tikuna*, él era el primer hombre. En ese tiempo, el mundo era verde, recién formado, era todo oscuro porque lo tapaba *Wane* (lupuna), un árbol grande. Ese árbol era sostenido por *Mara'kü*, un pelejo (perezoso) que se agarraba al cielo con una uña.

El primer hombre vivía como animal y andaba sin compañía. Cuando pasó un tiempo, en el camino a dónde iba a cazar se encontró con una mujer, *Mapana*, que se quedó para acompañarlo. Así vivieron en una maloca, pero como la mujer no tenía hijos, la abandonó en el monte. Ella triste habló con *Tatau*, el gavián, y éste le dio una avispa grande para que la lanzara a su marido. La mujer esperó escondida y cuando vio que se acercaba el hombre le envió la avispa y le picó en las rodillas. El hombre apenas podía caminar y las rodillas se hincharon. Con el tiempo nacieron una pareja de niños de cada rodilla: *Yoxí* y su hermana *Mowacha*, e *Ípi* y su hermana *Aiküna*. Cuando crecieron ya podían alimentarse solos. Su padre fue devorado por el tigre.

Un día *Ipi* y *Yoxí*, hijos del primer hombre, cansados de tanta oscuridad quisieron tumbar el árbol *Wone* para que hubiese luz. Pero no podían tumbarlo fácilmente porque el pelejo lo sostenía con su uña, agarrándose al cielo. Entonces mandaron a la ardilla para que le echara ají en el ojo y mientras aprovecharon para hacer caer la lupuna, que se convirtió en ríos y cochas. De esta manera, los *tikuna* pudieron viajar.

Dentro del mundo subterráneo viven los *âxwane*. Son seres encantados que aborrecían a los *tikuna* porque vivían fuera de la tierra, hasta que los *tikuna* tumbaron un árbol sobre ellos y ganaron la guerra. Por eso los *âxwane* sólo viven en el mundo subterráneo de los espíritus. En la selva, los árboles

tienen su madre, *Kuripira*, un ser peludo que se aparece en varias formas y que puede cutipar a la gente.

Dentro del agua hay un lugar subterráneo seco, donde viven los *mechita*, espíritus encantados. Parecen personas, pero a veces salen del agua para llevarse a la gente. En el agua también se encuentra la boa negra (*Yewae iwaxu*), fiera inmensa a la que nadie puede acercarse porque traga al venado y a las personas. Este animal tiene un imán. Sus ojos grandes son brillantes y cuando saca la cabeza del agua alumbra con una fuerte luz. Tiene varios colores y una antena invisible con la que agarra a las personas. También se llama *Yakumama*. Donde el río está silencioso, es ahí donde aparecerá ella. *Omacha* es el bufeo que se aparece en las fiestas como hombre blanco tapado con sombrero para conseguir mujer. *Uxtüna* es una sirena encantadora, madre de los peces.

Cuando alguien muere recoge los pasos para ver cómo se ha portado el difunto. Los muertos malos vagan en la tierra penando porque a veces han sido malos con sus hermanos. En el espacio viven almas, espíritus con los que trabajan los curanderos, que toman forma de aves, murciélagos..., por eso cuando ya se hace tarde a nadie se le permite salir fuera de casa.

Cuando una persona muere debe pasar por tres mundos: *Chowatü*, donde viven unos bufeos rojos que se ven sólo cuando estás muerto; *Üünexü*, donde están los nidos de avispa y donde los familiares aconsejan al difunto: y, *Tupana* o *rü nanewa*, donde van las personas buenas. Allí no se trabaja, sólo se vive feliz. Los muertos malos continúan en la tierra en forma de murciélagos y aves.



Imagen 114: Hombre *tikuna* (CETA)

## FAMILIA SHIMACO

Muy poco se sabe del origen de esta familia etnolingüística. En Perú sólo existe un grupo étnico representativo, los *urarinas*. Aproximadamente el 90% de los pueblos indígenas en la Amazonía murieron de enfermedades novedosas e infecciosas después de la llegada de los europeos - más de la mitad de los pueblos indígenas presentes en las Américas han desaparecido. La extinción biológica conlleva la extinción cultural, aunque en la época moderna la pérdida cultural puede descartar la extinción física. Los pueblos indígenas distantes en la Amazonía que han logrado preservar intactos su cultura y lengua están todavía en peligro de la extinción cultural y biológica. Los *urarina* de la Amazonía peruana siguen luchando en contra de las crecientes amenazas de su supervivencia física como pueblo.

Los *urarina* se han mantenido alejados del mundo por su propia determinación y porque están localizados en regiones remotas. Las cuencas de aguas negras donde ellos viven son alimentadas por un aguajal o pantano gigante, que contribuye a su aislamiento evitando incursiones del norte, este y oeste. Los *urarina* se adaptaron fácilmente a la ecología local, pudiendo vivir en ríos de aguas con un bajo nivel de nutrición o en bosque tropical. Han resistido la influencia misionera y la integración cultural de los colonos. Todos estos factores podrían ser la razón de que los *urarina* hablan una lengua única y a la vez han sobrevivido como un pueblo singular. Sin embargo, en la actualidad su territorio tradicional ha sido invadido, y el gobierno peruano no ha registrado oficialmente sus tierras.

Las incursiones de extranjeros (comerciantes, colonos, madereros, prospectores de petróleo y turistas en busca de drogas exóticas) en territorio de los *urarina* llegan por vía fluvial. Todos estos grupos han traído graves enfermedades que amenazan el modo de vida y la supervivencia de los *urarina*.



Imagen 115: Mapa de distribución de los *urarina* pertenecientes a la familia Shimaco.

## URARINA



Imagen 116: Representante *urarina* en federación indígena (CETA)

### Localización y censo

Este grupo étnico está ubicado en la Región de Loreto, en los Distritos Tigre, Trompeteros y Urarinas, entre los ríos Chambira, Urituyacu, Corrientes y Tigrillo. Con un total de 4.854 individuos, distribuidos en 53 comunidades, los *urarina* constituyen el 1,5% de la población indígena censada. Esta población fue considerada extinta en 1924. Sin embargo, unos años después Tessman (1930) estimó su población en 300 individuos (Wise y Ribeiro, 1978).

El censo de este grupo es incompleto ya que se omiten datos de un sector mayoritario de la población urarina, registrándose únicamente 4 comunidades de las 17 existentes, lo que explica en gran medida la notable diferencia demográfica entre la población censada y la tradicionalmente estimada para este grupo.

Los datos estimados acerca del volumen poblacional de este grupo se ubican entre 1.500 y 5.000 individuos (Varese, 1972). Mora (1994) determinó que los dos asentamientos urarinas empadronados tienen en conjunto 621 habitantes.

## Antecedentes históricos

Los *urarina*, que se autodenominan *kacha* "pueblo", es un grupo semi-nómada de la Amazonía que viven desde hace más de 500 años en las cuencas de los ríos Chambira y Urituyacu ubicadas al norte del río Marañón en Perú. Los *urarina* son pueblos indígenas aún sin posesión de título de territorio.

El origen de los *urarina* se remonta al río Chambira, donde constituía un grupo indígena muy numeroso. En 1651, los misioneros jesuitas establecieron el primer contacto con este grupo por medio de los *kukamiria* cristianizados. De esta forma, los *urarina* fueron asentados en un anexo de la misión de Concepción de Jeveros. Un año después, el Padre Lucero llevó algunos *urarina* a San Xavier de Chamicuros desde donde fueron trasladados a Santiago de la Laguna.

En 1712 se fundó una reducción propia ubicada en la desembocadura del río Chambira, que existió hasta 1730. La huida de los nativos llevó al cierre de las instalaciones y a la distribución de los nativos que habían optado por quedarse entre las otras misiones. En 1737 se funda San Xavier de los Urarinas en el río Chambira, misión que contaba en 1745 con 536 personas. En 1756, debido al "clima malsano", este pueblo se trasladó a la orilla derecha del río Marañón frente a la desembocadura del río Chambira. En 1758, a causa de las inundaciones, este establecimiento es nuevamente trasladado dos días río arriba del Marañón. Cuando los jesuitas fueron expulsados, esta misión contaba con 600 habitantes, y un año después sólo quedaban 150 personas.

A fines del siglo XIX, los *urarina* fueron perseguidos por los patrones caucheros. Ante estas agresiones escaparon hacia las zonas de altura de las cabeceras del Chambira. Los que fueron atrapados, fueron convertidos en esclavos en los fundos situados en el río Marañón. En 1924 son considerados extintos, pero Tessman (1930) señaló que aún sobrevivían 300 *urarina* en condiciones de asimilación.

Su territorio tradicional se ha visto constantemente invadido por colonos, compañías madereras, comerciantes y traficantes de drogas. Todos ellos importan graves enfermedades a las comunidades, poniendo en peligro la supervivencia y las formas de vida de los *urarina*. Así a principios de los 1950s, el número de *urarina* disminuyó a causa de una epidemia. Durante toda la primera mitad del siglo XX, el sistema del fundo con un patrón y los indígenas a su servicio -eternamente endeudados- constituyó la realidad social vivida por los *urarina* en el río Chambira.

Sin embargo, a partir de mediados de siglo el sistema entró en crisis al surgir el regatón o pequeño comerciante fluvial como fuerte competidor del patrón. En ese momento la liberalización del crédito rural, la alfabetización rural y el incremento del tráfico fluvial en los ríos -debido a la proliferación de embarcaciones a motor- debilitaron aún más el sistema de endeudamiento con los patrones.

Los *urarina* viven en una zona que tiene significativas reservas del petróleo. Son tres compañías las que han iniciado la construcción de pozos de petróleo, en el territorio petrolero de Chambira, localizado en Santa Marta. Santa Marta es una antigua comunidad, en el corazón de la tierra *urarina*. En 1974, la exploración de petróleo en la zona generó entre los *urarina* una mayor demanda de productos manufacturados y abrió la posibilidad de ofertar mano de obra.

La más reciente amenaza que sufren los *urarina* es la importación de nuevas enfermedades por parte de las compañías petroleras multinacionales que han invadido su territorio desde 1997 para construir pozos de extracción de petróleo.



Imagen 117: Niños *urarina* (Carlos Mora)

### **Estructura social**

La tasa bruta de mortalidad es la más alta encontrada entre la población indígena (156,0‰). Sin embargo, no se dispone de información que permita analizar las causas de esta elevada cifra.

La organización social de los *urarina* se caracteriza por sus grupos de descendencia patrilineal, matrimonio preferencial con la prima cruzada bilateral y regla de residencia post-matrimonial matrilocal. Se organizan en clanes unidos por matrimonio exogámico, mediante el cual el varón busca pareja en otro clan y sale del suyo a vivir en el de su mujer, mientras que sus hermanas se quedan en el clan y sus esposos vienen con ellas. Éste es un sistema de parentesco de residencia matrilocal y de descendencia matrilineal, en donde la mujer, genéricamente llamada *Ene*, forma la base de la familia y es quien mantiene las costumbres y tradiciones de los clanes *urarinas*.

Cada clan tiene una residencia estable muy cerca del río donde está la maloca o casa multifamiliar, muy bien construida y resistente. En el interior

del bosque y para temporadas de caza en tiempos de inundación construyen un segundo asentamiento. Éste está formado por pequeñas cabañas muy frágiles en su construcción, con un techo ligero y una tarima encima del agua donde duermen y tienen sus utensilios de caza y cocina.

### **Economía y Recursos naturales**

Los *urarina* practican la horticultura, la caza y la pesca. La agricultura es una actividad complementaria, especialmente de la mujer, entre los *urarina* existe dos formas de hacer chacra: (1) por tala y quema de bosques, es de monocultivo y al parecer introducida con el hacha y machete de la cultura occidental, además la cosecha está designada al mercado no es de subsistencia; (2) "chauachacra" o huerto, al parecer de origen ancestral, pues no se tala el bosque ni se quema, más bien se trozan los árboles delgados y las ramas de los grandes árboles para abrir luz al interior del bosque donde existe tierras negras, sobre cuyos suelos ricos en humus se siembra yuca, maíz, sachapapa, maní, camote, zapallo; es decir es de policultivo y sirve como una despensa para la familia, pues de ella la mujer *urarina* saca solo lo suficiente para el día y vuelve a sembrar, de tal manera que es permanente, siempre tiene algo maduro para extraer. La roza, tala y quema es la práctica más común en todas las culturas amazónicas a excepción del grupo *urarina*, y eso es debido a que están ubicados en una zona de origen volcánico, consecuentemente con suelos muy fértiles. La recolección está dirigida a la obtención de frutos de palmeras, como el aguaje y el pijuayo, y de árboles del bosque secundario como el unguurahui.

La caza es practicada en forma individual y la pesca tanto en forma individual como colectiva. Las actividades de caza y pesca están en relación directa a la creciente y vaciante del río. Los *urarina* producen para el mercado aves y productos agrícolas. Asimismo comercializan maderas fina, pieles y tejidos de palmera -estos últimos de gran demanda en el mercado regional.

### **Escolarización**

La población *urarina* presenta un nivel de analfabetismo del 44%; siendo ese porcentaje más elevado en la población femenina (48%). Se evidencia un bajo nivel de escolaridad, con el 49% de la población sin nivel alguno de instrucción y tan sólo un 10% cursando estudios secundarios. Sólo una persona pudo acceder a la educación superior. Para el 37% la educación primaria representa el nivel más alto de instrucción alcanzado.

Son 16 docentes los que imparten instrucción en un número igual de escuelas primarias, todas unidocentes. Trece de estos profesores son mestizos, lo que indica claramente que la educación bilingüe no es una opción educativa para los niños de estas comunidades.

La lengua *urarina* (*shimaku*, *shimacu*, *itukali*), autónimo *oruarinya*, es hablada en Urarinas y Loreto aproximadamente por 4.000 personas (Ribeiro y Wise, 1978; Dean, 1995).

### **Vulnerabilidad**



Es un grupo relativamente pequeño que se encuentra en un área de exploración petrolera y de extracción forestal, y expuesto a sucesivas olas epidémicas. De esta forma, se considera que está en una situación de *vulnerabilidad media-alta*.



Imagen 118: Familia *urarina* frente a su casa (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## FAMILIA PEBA-YAGUA

Se sabe muy poco sobre los orígenes de esta familia lingüística. En un principio existían 4 lenguas conocidas incluidas en este grupo: *peba*, *masamae*, *yameo* y *yawa*. La lengua Peba se localizaba en las proximidades de la frontera peruano-brasileña, en el río Chichita, afluente izquierdo del Amazonas, entre los ríos Napo y Iça/Putumayo. El *masamae* se habló en el río Mazán. De la tercera lengua, el *yameo*, no se tienen muchos registros. En cualquier caso, durante la mitad del siglo XX se extinguieron. En la actualidad, la única lengua de la familia lingüística Peba - Yagua que se habla todavía es el *yagua* (*yawa*).



Imagen 119: Indígenas *yagua* (en Marcoy, 1875)



Imagen 120: Mapa de distribución de los *yagua* pertenecientes a la familia *Peba-Yagua*.

## PEBA – YAGUA



Imagen 121: Representante *yagua* en federación indígena (CETA)

### Localización y censo

Están ubicados de forma muy dispersa en la Región de Loreto entre los ríos Amazonas y afluentes, Nanay y Atacuari. De las 60 comunidades *yagua* que habitan en Perú, sólo 23 poseen un título de propiedad. El censo de 2007 proporciona datos sobre un total de 5.679 personas, que representan el 1,7% de la población indígena censada. Más de un 25% de los *yagua* vive próximo a las riberas del Amazonas, los demás se encuentran en los afluentes de éste. Hacia los años 1950s, el 80% de los *yagua* vivía al norte del Amazonas.

Las primeras estimaciones globales de la población *yagua* provienen de fuentes misionales de inicios del siglo XX. En 1903 los agustinos españoles estimaron una población de 3.000 a 4.000 nativos (Chaumeil, 1993). En años posteriores se calculó la existencia de 5.000 *yagua* en 1943 y de 3.700 nativos en 1959. Una década después, se estimó la existencia de entre 2.170 y 3.000 *yagua* (Wise y Ribeiro, 1978).

Varese (1972), Uriarte (1976) y Wise y Ribeiro (1978) señalan un total aproximado de 3000 personas de este grupo en Perú. Chaumeil (1994)

estimó que dicha población podría superar fácilmente las 4.000 personas.

Los *yagua* también están establecidos en Colombia y son conocidos con la misma denominación. La población colombiana estimada es de 279 personas (Chaumeil, 1993; Arango y Sánchez, 1998).

### **Antecedentes históricos**

Cuando los europeos establecieron su primer contacto con los *yagua*, éstos mantenían relaciones asimétricas con los *omagua* de quienes eran servidores domésticos y esclavos. A la llegada de los jesuitas, las misiones se convierten en zonas de refugio para los indígenas perseguidos por los esclavistas. Inicialmente los *yagua* se mostraron hostiles a las misiones que eran mayoritariamente ocupadas por *omagua*. No obstante, debido a la amenaza constante, los *yagua* finalmente buscaron la protección de los misioneros. Sin embargo, las epidemias que periódicamente se desataban en las reducciones llevaron a mutuas acusaciones de brujería entre los grupos que en ellas habitaban produciéndose guerras.

Con la expulsión de los jesuitas de la colonia y la decadencia de las misiones, que pasaron a manos de los franciscanos, la mayor parte de sus habitantes cayeron bajo el poder de los primeros colonos inmigrantes, perfilándose entonces el sistema de servidumbre al patrón que pasaría a ser la figura dominante en la región.

Debido a las guerras de la Independencia del siglo XIX, los franciscanos se retiraron momentáneamente de la zona para retornar en 1840. En ese lapso de tiempo, los *yagua* y los *peba* fueron utilizados por las autoridades civiles del poblado de Pebas como mano de obra en la recolección de la zarzaparrilla. Una segunda oleada de colonización llegó a la zona a mediados del siglo XIX, trayendo consigo nuevas formas de servidumbre para los *yagua*. Poco antes del inicio del "boom" del caucho se producirían guerras entre los *yagua* y los *mayoruna*, e igualmente contra los *huitoto*.

Durante el período de explotación del caucho, cuando los agustinos españoles llegaron a Pebas (1902), encontraron establecidos en territorio *yagua* muchos fundos gomeros. Ante las correrías de los caucheros -en especial de la Casa Arana- los *yagua* llevaron a cabo una contraofensiva, pero fueron derrotados cuando la misión de Jericó fue atacada en 1911, un año después de fundada. Como respuesta, los misioneros se replegaron a Iquitos en 1916.

Tras la fiebre del caucho, los patrones se convirtieron en productores de maderas finas, barbasco, leche caspi y pieles. De acuerdo a sucesivas modas extractivas, siempre se utilizó a los *yagua* como mano de obra.

En 1930, llegaron los primeros misioneros protestantes. Poco después estalló el conflicto entre Perú y Colombia (1932-1933). Las tropas peruanas se establecieron en la comunidad de Pebas, produciéndose entre los *yagua* una epidemia de sarampión que acabó con un tercio de la población local. Entre 1930 y 1940, los *yagua* fueron forzados por los patrones a migrar a

otras zonas al sur del Amazonas, extendiendo su territorio hasta el río Yavará y entrando en conflicto con los *mayoruna*.

En 1945 llegaron los franciscanos canadienses y poco después los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes tradujeron la Biblia a la lengua *yagua*. Durante los años 1970s, se produjo un nuevo reagrupamiento y sedentarización de los *yagua* en 'comunidades nativas', como resultado de la nueva legislación del Estado. Se inició así una lenta inserción de los *yagua* dentro de la economía regional en un proceso de reconversión a campesinos.

### **Estructura social**

El promedio poblacional de los asentamientos *yagua* es de 116 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 13,5‰.

Según Chaumeil (1974), la sociedad *yagua* está dividida en clanes patrilineales. La regla de residencia post-matrimonial es patrilocal. Los diferentes clanes se encuentran asociados a nombres de aves, de vegetales o de animales terrestres. Estas tres categorías naturales en las que se encuentran agrupados los clanes son, a su vez, organizadas según un modelo de mitades exógamas. Éste puede ser de intercambio entre los clanes de las *aves* por un lado y de los *vegetales* y *animales terrestres* por otro. Siguiendo este mismo esquema de mitades, los clanes de la categoría de las *aves* se encuentran divididos en "dos sub-especies" clánicas, diferenciadas por criterios de tamaño o color, así por ejemplo, existe un clan del Paucar Chico que intercambia mujeres con el del Paucar Grande y un clan del Guacamayo Negro. Finalmente, los clanes de los *vegetales* pueden intercambiar esposas con los clanes de los *animales terrestres*. La alianza entre dos clanes correspondientes a dos mitades definidas de este modo, sigue el modelo de la alianza prescriptiva con la prima cruzada bilateral (real o clasificatoria).

Dada la frecuencia del contacto con la sociedad mestiza, los *yagua* han adoptado el compadrazgo como forma de parentesco ficticio.

### **Economía y Recursos naturales**

Además de las actividades tradicionales de horticultura de roza y quema, caza, pesca y recolección, los *yagua* se encuentran involucrados en la comercialización de pieles, madera, carne y frutas silvestres, así como de arroz y yute para su venta en el mercado. Desde un punto de vista mercantil, los *yagua* son conocidos por el uso de pucunas o cerbatanas.

### **Escolaridad**

Los niveles de escolaridad alcanzados son bajos. El 15% no cuenta con instrucción alguna y sólo un 24% accedió a estudios secundarios. Para el 56% de la población la educación escolar es impartida en 19 centros de los cuales sólo uno es de educación secundaria. Existe además un Instituto Agropecuario. Hay 37 maestros enseñando en estas escuelas, de los cuales

sólo 16 son indígenas. Es interesante señalar que la totalidad de los maestros de secundaria son indígenas.

El único idioma de la familia lingüística Peba-Yagua que se habla todavía es el *yagua* (*yawa*). No obstante, hay tres otras lenguas dentro del mismo grupo: el *peba*, el *masamae* y el *yameo*, que se extinguieron a lo largo del siglo XX.

Los *yagua* se auto-denominan como *nihamwo* ("gente") en su lengua nativa. La lengua *yagua* ha sufrido cierta influencia léxica de sus vecinos *kukama* (Chaumeil, 1993).

### **Vulnerabilidad**

Por estar asistiendo a un paulatino proceso de inserción en la sociedad regional, puede considerarse a este grupo en un nivel de *vulnerabilidad media*.



Imagen 122: Familia tradicional *yagua* frente a su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## FAMILIA BORA HUITOTO - WITOTO

Esta familia está compuesta por tres pueblos: *bora-witoto*, *witoto* y *ocaína*. Desde el punto de vista lingüístico, este tronco se divide en dos ramas claramente diferenciadas, la rama *witoto* y la rama *bora*. Debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo XIX con la explotación del caucho, hay una gran confusión en las clasificaciones etnolingüísticas que aparecen en la literatura. Además, el multilingüismo de los integrantes del tronco *witoto* aumenta todavía la confusión. De esta forma, algunos autores sostienen que se trata de familias genéticamente no emparentadas. No obstante, estudios recientes tienden a respaldar la hipótesis de relación genética entre las ramas. Se estima que la rama *witoto* tiene una edad mínima de 18 siglos, mientras que la rama *bora* tiene una edad mínima de 54 siglos. La separación entre ambas ramas se produciría hace unos 5.500 años (3.500 a.C.). Por su parte, la escisión entre *ocaína* y *witoto* se remontaría a 3.500 años atrás (1.500 a.C.). Posteriormente, estas ramas experimentaron su último proceso de divergencia entre el 1500 y 1700 d.C.



Imagen 123: Personas *huitoto* (Biblioteca Amazónica, Iquitos).





Imagen 124: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia *Bora Huitoto*: *huitoto* (1), *bora* (2) y *ocaina* (3).

## HUITOTO



Imagen 125: Mujeres *huitoto* bailando con ropa tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Este grupo (también denominado *witoto*) está ubicado en la Región de Loreto entre los ríos Ampiyacu, Putumayo, Napo, Nanay, Yaguasyacu. Su población oficial asciende a 1.864 habitantes, representando el 0,6% de la población indígena censada, y se encuentra confinada en 22 comunidades.

Igualmente están establecidos en Colombia entre los ríos Amazonas, Cahuinari, Caraparaná, Igaraparaná y Putumayo. La población *huitoto* colombiana suma 6.867 personas y se les conoce bajo la misma denominación. En Brasil se denominan *iitotó*, son tan sólo 120 y viven en el Estado de Amazonas.

Los *huitoto* fueron severamente impactados por la actividad cauchera y su población se redujo considerablemente. La población de entonces se estimó entre 15.000 y 30.000 personas. En los años 1940s, ya habían descendido a 2.000 (Steward, 1948). Desde esta época, su número ha incrementado. En el Perú de los años 1970s, se asignó a los *huitoto* una población entre 930 (Chirif y Mora, 1977) y 1.200 habitantes (Wise y Ribeiro, 1978). La cifra total de los grupos *huitoto* alcanzaba 7.224 personas en 1980.

### Antecedentes históricos

La información sobre los *huitoto* era muy escasa hasta fines del siglo XIX. En 1605, el Padre Ferrer visitó el río Putumayo, pero no es hasta el año 1695 cuando este grupo es mencionado por primera vez. Desde finales del

siglo XVII los misioneros franciscanos establecieron contacto con los *huitoto*, pero a causa de la difícil navegación de los ríos en su territorio se mantuvieron relativamente aislados. El primer contacto significativo con el hombre blanco se dio en 1886, cuando a inicios del "boom" cauchero, los patrones entraron en el Putumayo. Los *huitoto* estaban interesados en obtener ciertos bienes y mercancías, tales como monedas empleadas para los collares de las mujeres, y hachas y machetes que debían cancelar a los patrones de manera diferida a cambio del caucho. De esta forma entraron en el sistema de endeudamiento con los patrones caucheros.

En 1901 existían 22 colonias de extracción de caucho en la zona del Caquetá y Putumayo, en su mayor parte en manos de caucheros colombianos. La mano de obra provenía del grupo *huitoto*. En 1903, el cauchero peruano Julio César Arana era propietario de todos los fundos gomeros y colonias del Putumayo. Ese año, el geógrafo francés Robuchón visitó dicha zona, constatando la existencia de casi medio centenar de barracones en los ríos Cara-Paraná e Igara-Paraná, pertenecientes a su compañía.

En 1907, Julio César Arana desalojó a los caucheros colombianos de la zona y en 1909 logró el control absoluto de la fuerza de trabajo indígena y de todo el territorio situado entre los ríos Caquetá y Putumayo. En 1907, la Casa Arana se transformó en la *Peruvian Amazon Company*, con sede en Londres, y expidió acciones por un millón de libras esterlinas, si bien la familia Arana seguía manteniendo el control de la empresa.

Cada estación de la empresa tenía bajo su jurisdicción un número considerable de indígenas pertenecientes a diferentes linajes de *huitoto*. A la cabeza de cada uno de estos barracones se encontraba un capataz, cuyas utilidades eran proporcionales a la cantidad total de caucho producido por aquellos. Bajo órdenes directas del capataz existía un grupo de individuos armados encargados de amedrentar a los trabajadores indígenas, perseguir a quienes huían, castigar a quienes no cumplían con sus cuotas de producción, además de neutralizar todo intento de rebelión. Destacaban en este grupo los llamados "muchachos", jóvenes indígenas criados por los patrones, armados con fusiles, que desempeñaban un papel central en el control de la población nativa por su conocimiento de la lengua y costumbres de sus paisanos.

Cada familia debía aportar 40 arrobas mensuales de caucho, y eran azotados, mutilados o torturados si la balanza no señalaba el peso acordado. Muchas veces eran condenados a ser encerrados hasta morir de hambre o a ser devorados por los grandes mastines de los patrones.

Como estrategia para impedir cualquier rebelión, los caucheros procedieron al asesinato sistemático de los jefes de linaje, únicos con la capacidad de convocatoria necesaria para acometer dicha empresa. Una estrategia adicional consistió en fomentar las rivalidades y conflictos entre linajes. Todo ello unido a la inexistencia de una unidad política entre los diferentes linajes impidió el surgimiento de movimientos conjuntos. Como consecuencia de los maltratos señalados, en la primera década del siglo XX murieron aproximadamente 40.000 indígenas, muchos de ellos *huitoto*,

quedando tan sólo un remanente de 10.000 individuos de los 50.000 originalmente existentes en el Putumayo.

Cuando, a mediados de la década de los 1910s, los patrones caucheros se habían quedado sin trabajo, trasladaron a cientos de *bora*, *huitoto* y *ocaina* de la cuenca del Putumayo a la del Ampiyacu, para trabajar en sus fundos en la extracción de madera. Ése es el origen de las comunidades indígenas de dicha cuenca.

Posteriormente, como resultado del conflicto entre Perú y Colombia se dio inicio al movimiento migratorio de los *huitoto*. La Casa Arana trasladó al margen derecho del Putumayo unas 2.000 familias de *huitoto*, *bora* y *ocaina* que, luego se reincorporaron a Colombia, con excepción de los linajes que se establecieron en los ríos Ampiyacu y Napo.

Cuando se inicia el proceso de reconocimiento de algunos derechos de los indígenas (1968-1975), las comunidades empezaron a liberarse del dominio de los patrones, los fundos se convierten en comunidades y acceden a sus propias tierras.

En los últimos años del siglo XX este grupo se ha visto envuelto en conflictos como procesos de colonización, tráfico de pieles de animales silvestres, narcotráfico, explotación de oro y explotación maderera.

### **Estructura social**

Las comunidades *huitoto* están integradas por un número importante de familias *bora* y *ocaina*, con un promedio de 107 habitantes. La tasa bruta de mortalidad es del 16,7‰.

Los *huitoto* se encuentran distribuidos en casas multifamiliares o malocas, habitadas cada una por un patrilineaje que constituye el núcleo del grupo residencial, al que se suman miembros de otros patrilineajes destruidos por guerras y epidemias con los que no mantienen relaciones o afinidad.

La organización social de las etnias del área huitoto determina la filiación y descendencia a través de los patrilineajes, constituyendo unidades residenciales patrilocales (donde vienen a vivir en calidad de esposas las mujeres de otros grupos) y conforman unidades domésticas en una maloca, bajo un jefe de maloca. Los diferentes linajes están asociados a diversos colores. El color simboliza una "política social", una organización de la vida social de manera particular, que diferencia a un grupo específico de sus antepasados, de sus coterráneos e inclusive de sus descendientes.

Los diversos grupos están divididos en linajes, patrilineales y exógamos, que generalmente habitan en una o más malocas. En el interior de una maloca debe distinguirse entre los "propios de la maloca" (o "nuestro tronco" y la "gente ordinaria"). El primer grupo está conformado por el padre o dueño de la maloca, sus hijos hombres con sus respectivas familias, hijas célibes y otros conjuntos de parientes (hermanos, viudas, etc.). La "gente ordinaria" está compuesta por individuos de bajo nivel ritual, huérfanos, prisioneros de guerra, asilados. Esta situación se puede expresar

diciendo que existe un linaje dominante y linajes minoritarios, subordinados social y ritualmente al interior de una maloca.

La jerarquía de linajes y de grupos de hermanos huitoto está definida según el orden de nacimiento. El linaje se encuentra pre-determinado en la mitología. Los grupos de hermanos se define según la secuencia de nacimientos entre el primogenito y el último hijo, asignando a cada cual una función ritual y socio-política. El hijo mayor de un jefe o dueño de maloca heredaría en principio este cargo.

El jefe o dueño de maloca constituye la autoridad máxima de la misma. Su autoridad se basa en el saber tradicional y, particularmente, en el tipo de ritual que promueve. El dueño de una maloca es, generalmente, "dueño de fiestas" y su perfil se define por el tipo de rituales que haya ejecutado o esté en posibilidad de hacer; como tal, es responsable de la seguridad cósmica y práctica del grupo, y debe prevenir las enfermedades, propiciar buenas cosechas y cacería, o la multiplicación de la gente.

El más anciano del patrilineaje, que constituye el núcleo de este grupo residencial, es llamado el "dueño de la maloca" y es el conocedor del saber ritual necesario para la realización de las grandes celebraciones. Dicho linaje nuclear tiene un nombre vinculado a un personaje mítico, si bien éste no constituye un ancestro al no establecerse con él un lazo genealógico o de filiación. Este linaje eventualmente puede escindirse por conflictos internos lo que da lugar al surgimiento de nuevos grupos residenciales similares.

La regla matrimonial es de exogamia de linaje lo que comprende estos asentamientos, constituidos por segmentos escindidos del propio linaje. Asimismo, un individuo no puede contraer matrimonio en un grupo donde miembros de su linaje de su generación, la de su padre o la de su padre del padre, hayan tomado mujer. Todo matrimonio debe ser llevado a cabo entre individuos "socialmente lejanos".

En la situación actual, los grupos establecen uniones o matrimonios, aun transgrediendo en ciertos casos las normas ideales. Los misioneros han presionado la conformación de matrimonios heterodoxos en relación con las costumbres tradicionales.

Durante los primeros treinta años del siglo XX, debido al acoso de los caucheros, los grupos étnicos fueron desplazados a otros lugares, y muchos de ellos se vieron en la necesidad de abandonar sus territorios tradicionales. A finales de la década de los 1930s, la mayor parte de los supervivientes fueron deportados rápida, masiva y compulsivamente al Perú. En la zona solamente permanecieron unos pocos individuos o familias dispersas que habían escapado a la diáspora o que estaban refugiados en el bosque.

Desde entonces se formaron diversos núcleos humanos, conformados por individuos de diferentes linajes y supervivientes de agrupaciones prácticamente extintas. En todo el territorio se inició, entonces, un proceso de reconstrucción étnica utilizando mecanismos tradicionales y adaptándose a las nuevas condiciones demográficas y sociales. Las diversas comunidades que encontramos actualmente son consecuencia de esa dinámica.

Los procesos de formación de nuevas localidades son, posiblemente, uno de los aspectos de mayor interés antropológico en el área. En la mayor parte de los casos la maloca ha sido sustituida por casas neo-amazónicas o "casas de pilotes", aunque conservan su función ceremonial. La distribución de las casas donde habita generalmente una familia nuclear sigue, con frecuencia, los patrones tradicionales.

Si bien en muchas localidades predomina una tradición ritual, la composición heterogénea promueve rivalidades entre los linajes y situaciones de conflicto social. Ello se expresa en prácticas de brujería y en la disputa por el poder interno y externo (o sea el representativo ante las autoridades regionales o nacionales).

La actividad misionera ha sido probablemente el agente de cambio de mayor importancia en los últimos 40 años. Los centros de misión son conocidos en la región con el nombre de "internados". Allí los niños permanecen durante largos periodos lejos de su grupo doméstico. La misión se dedicó en los primeros años a traducir algunos catecismos a la lengua *witoto*. Asimismo, ha tenido un papel importante como distribuidora de bienes "blancos" y compradora de algunos productos nativos. El uso de las lenguas indígenas fue severamente prohibido. Los "internados" propiciaron una educación colonial y son, en parte, responsables de la aculturación de ciertos grupos del área.

### **Economía y Recursos naturales**

El sistema económico se fundamenta en la agricultura de roza y quema, caza y recolección de ciertos productos silvestres. Generalmente cada familia tumba una parcela de bosque por año; y posee simultáneamente dos o más chacras en diversos estados de producción. Al cabo de tres años, cuando la yuca comienza a disminuir ostensiblemente su productividad, la parcela o chacra se abandona. La explotación de los árboles frutales y otras plantas de ciclo más largo continúa durante varios años.

La tala es una actividad exclusivamente masculina. La mujer se encarga de la siembra y cosecha de los productos agrícolas, con excepción de la coca, el tabaco y otras plantas psicotrópicas.

Las chacras tienen una dimensión variable, entre media y dos hectáreas promedio. Las principales plantas sembradas son yuca brava y dulce, ñame, mafafa, ají, coca, chontaduro, aguacate, caimo, umarí, etc. En algunas chacras se cultiva maíz, pero su cosecha se dedica, sobre todo, a la alimentación de las gallinas y otros animales domésticos. La yuca brava se cultiva en gran parte de la chacra, y está habitualmente asociada a la coca, y en ocasiones a la piña y el barbasco. En los alrededores de las casas se cultivan, también, ciertas plantas, tales como palmas de chontaduro, colorantes y algunos frutales.

La yuca, coca y tabaco tienen un rol muy destacado en las culturas locales. La yuca se transforma en casave, fariña o tamal, o se consume en forma de bebida ritual o corriente. La coca se pila y tuesta (en budares, ollas de barro o canecas de metal). El polvo cernido se mezcla con ceniza de yarumo u

hoja de uva de monte. El producto se engulle (o mambea) y se disuelve paulatinamente, formando abultadas pelotas en las dos mejillas. Todo hombre posee su recipiente de coca y lo intercambia con sus interlocutores. El tabaco se consume de forma semilíquida (ambil). Generalmente los adultos llevan un pequeño frasquito de ambil que circula con ocasión de las reuniones o las conversaciones. Durante una velada, los participantes "chupan" ambil depositado en una totuma o un cuenco. La lamida del ambil en comunidad refleja un sentido de unanimidad y solidaridad entre los concurrentes; por medio del ambil se invita a otras malocas o gentes para las celebraciones rituales u otros actos sociales. Su consumo, no obstante, se restringe habitualmente a los hombres adultos de un grupo doméstico.

La cacería se lleva a cabo por los hombres de la localidad, si bien las mujeres pueden colocar pequeñas trampas en las chacras. Antiguamente, para cazar se utilizaba la cerbatana, lanza y otras armas, pero en la actualidad se usa cada vez más la escopeta. El cazador es generalmente auxiliado por perros y durante la noche utiliza linternas.

Actualmente, los *huitoto* crían aves de corral y animales menores para complementar su alimentación, además de comercializar en el poblado de Pebas una serie de productos, entre los que se encuentran yute, arroz, maíz duro, maní y tabaco. También recolectan frutos de árboles del bosque secundario como el ungurahui y frutos de palmas como el aguaje y el pijuayo para su venta en dichos centros poblados.

Contamos con poca información sobre la actividad pesquera y la recolección de frutos de palmeras. No obstante, éstas ocupan un papel destacado en la provisión de los alimentos cotidianos.

Asimismo, los *huitoto* se dedican a la extracción de madera, actividad realizada en la esfera de actividad de los patrones. En la última década, se han visto en la situación de cultivar hoja de coca para comerciantes bajo el sistema de habilitación. También desde hace una década, mantienen relaciones con ciertas empresas de turismo para las que organizan espectáculos de danzas folklóricas para visitantes.

## **Escolaridad**

El nivel de escolaridad alcanzado por la población *huitoto* es bajo. El 45% estudió sólo primaria; en tanto que el 8% no posee nivel alguno de instrucción. La educación secundaria impartida ha posibilitado que el 34% de la población acceda a ese nivel de estudios.

Los profesores mestizos ocupan la mayor cantidad de plazas docentes de las escuelas primarias. La educación inicial o pre-escolar tiene bajo nivel de aceptación en estas comunidades.

Su lengua nativa pertenece a la familia lingüística *wuitoto*, aunque hablan diversos dialectos de acuerdo con la zona donde se encuentran asentados. Los cuatro dialectos diferentes se presentan así: el *búe* se habla en el Cará-Paraná; el *mika* y *minika* que se hablaban en el Caráe Igará-Paraná y, el *nipode* que se habla al norte, en el río Caquetá. Sin embargo, debido a los

desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo XX con la explotación del caucho, existe mucha confusión en las clasificaciones etnolingüísticas que aparecen en la literatura.

### **Vulnerabilidad**

Por su relativamente bajo volumen poblacional, así como por encontrarse en un área de importante presencia de actividades de narcotráfico, su situación es considerada como de *vulnerabilidad media*.

### **Cosmovisión**

Primero no existía ni la tierra ni el cielo, sólo agua y *Jusiñami*, dios sol, hijo de la nada. Él se sostenía en el aire nomás, y al ver que no tenía donde sostenerse, escupió en el agua y formó una burbuja. Quiso pararse encima pero la burbuja todavía era muy suave. Entonces, con su palabra la sujetó para que tuviera un eje y formó varias capas, pero al ver que la tierra no se endurecía formó el fuego. Así la tierra es una burbuja sostenida por candela.

La tierra está formada por tres mundos: de la Tierra, del Agua y de las Almas.

En el mundo de la Tierra, donde vivimos, también hay otros seres que tienen poderes para manejar a los animales, sobretodo monos y aves. *Dofi*, o diablo, que maneja a los animales de cuatro patas y a los árboles. *Kisa*, madre de los monos, que están bajo su dominio. Si alguien los mata por gusto ella le hace daño. *Soabaro*, madre de las aves es el ser más peligroso. Cuando alguien envenena las colpas con barbasco y hace que mueran las aves en cantidad, le manda un rayo que lo mata al instante. Sólo los brujos cuando toman la purga pueden relacionarse con los seres de la naturaleza de tierra y agua, tienen que lamer *ukue* y, por medio de la marcación pueden hacer sus tratos o consultas. *Nimairama* es el maestro de todo conocimiento.

La vida en el mundo del Agua es como en la Tierra, pero sólo para la gente del agua. Para que un curandero entre en el mundo del Agua tiene que transformarse en boa después de lamer *ukue*. La dueña de ese mundo es *Buinaiño*, ella es más bonita que nadie y su compañero *Buinaima* es quien da las órdenes a los peces.

El mundo de las Almas está habitado por *Nimairama*, las almas de los jefes dueños de la maloca y de las personas comunes que han sido buenas. Los espíritus de los brujos se quedan entre los animales, por lo que sus poderes son de animales.

El arco iris es el refuerzo del cielo, para que pueda sostenerse mejor. *Jusinamui*, está en lo alto para poder ver a todos los seres de la naturaleza.



## BORA



Imagen 126: Integrantes *bora* bailando con su vestimenta tradicional (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Este grupo étnico se encuentra ubicado en la Región de Loreto entre los ríos Ampiyacu, Putumayo y Yahuasyacu. Con 748 personas, los *bora* representan el 0,2% de la población indígena peruana censada. No obstante, es posible que exista una importante subestimación del volumen poblacional de este grupo, debido a un inadecuado registro de las familias y/o comunidades censadas. Los datos estimados de población bora en Perú, con anterioridad al censo de 1993, estaban entre 800 y 1.500 personas (Varese, 1972; Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978).

Igualmente la población bora se encuentra en Colombia, donde se le conoce bajo esa misma denominación. Están localizados principalmente en la cuenca de los ríos Caraparaná, Caquetá e Igaraparaná, estimándose una población de 1.940 personas (Reichel, 1987).

A inicios del siglo XX, como consecuencia de la explotación del caucho, los *bora* sufrieron un grave proceso de desestructuración demográfica, viéndose la población reducida de 15.000 personas a sólo 427, en un lapso aproximado de 30 años (Wise y Ribeiro, 1978).

### Antecedentes históricos

La historia de los *bora* está estrechamente ligada a la de los *huitoto*, con quienes comparten junto con los *ocaina*, *resígaro* y *andoque* muchas características culturales. Originalmente estaban asentados en las márgenes de los ríos Igara-Praná y Caquetá (Colombia). Pero a fines del siglo XIX, Carlos y Miguel Loayza, empleados de la Casa Arana, principal consorcio de extracción y comercialización de caucho, obligaron su traslado. Primero, desde la región del Caquetá e Igara-Paraná hasta el Putumayo (1922-1929) y luego, desde el Putumayo hasta el Ampiyacu (1933-1937). Así en poco tiempo sufrieron una baja demográfica considerable. La región entera fue

muy afectada por la fiebre de caucho (1890-1915). En aquel entonces, todo el área de los *bora* se ubicaba dentro de los inmensos territorios del Putumayo pertenecientes a Julio C. Arana y su *Amazon Rubber Company*. La población indígena de esta zona estaba obligada a proveer de caucho a la compañía de Arana por medio del sistema de endeudamiento. Como resultado de este maltrato su población se redujo hacia mediados del siglo XX, de 6.000 a 1200 habitantes.

El colapso de la época dorada del caucho y de la Amazon Rubber Company fueron factores importantes de la guerra fronteriza entre Perú y Colombia al finalizar la década de los 1920s. Entre 1934 y 1937, en el intento de escapar del conflicto armado peruano-colombiano, un cauchero peruano movilizó a un grupo grande de sus trabajadores indígenas *huitoto*, *bora* y *ocaina* fuera del río Igaraparaná-Caquetá en Colombia hacia la cuenca del Ampiyacu en Perú, en terrenos que habían sido previamente ocupados por otros grupos indígenas. En las dos décadas siguientes, éstos recolectaron productos del bosque (caucho, pieles de animales, palo de rosa, resinas y otros productos) para su patrón, pagando así su deuda perpetua adquirida en las tiendas de la compañía. Cuando su patrón abandonó el área en 1958, debido a la baja demanda de productos de la Amazonía a nivel mundial, los indígenas tuvieron sentimientos mezclados con respecto a su partida; aunque habían recobrado su libertad del sistema de deudas de peonaje, habían perdido lo que hoy en día recuerdan como una fuente segura de bienes.

Durante más de 25 años, los indígenas probaron diferentes actividades con el fin de recobrar el acceso a esos bienes. Vendieron productos naturales del bosque a los comerciantes ribereños que entraron en la cuenca del Ampiyacu, pero generalmente sin mucha ganancia. Durante la década de los 1970s, intentaron la crianza de ganado imitando un rancho establecido por los misioneros norte-americanos en uno de los tributarios del Ampiyacu. A mediados de la década de los 1980s, experimentaron una bonanza económica. Vendieron hojas de coca al cartel colombiano hasta que la policía empujó las actividades del cartel más al sur de Perú. Gracias a la mejor atención médica brindada a partir de los 1970s disminuyó la mortalidad infantil, y para 1975 se estimaba que en Perú su población podría estar entre 1.000 y 1.500 personas.

Los *bora* se están incorporando rápidamente a la sociedad peruana a través de la acción misional y, sobre todo, a través de los circuitos económicos generados entre el centro poblado de Pebas y la ciudad de Iquitos. Sin embargo mantienen importantes elementos de sus patrones culturales y de subsistencia. Para una mayor información histórica, véase la sección referente a los *huitoto*.

### **Estructura social**

Con apenas tres comunidades censadas, el promedio de habitantes para cada una de ellas es de 124 individuos. La tasa bruta de mortalidad ha sido estimada en un 5,4‰, una de las más bajas para la población indígena amazónica del país.

Entre los principales elementos representativos de la cultura bora se encuentra: la *maloca*, antigua casa comunal para familias consanguíneas; el *manguaré*, antiguo instrumento de comunicación; y la *llanchama*, tela utilizada para confeccionar sus prendas de vestir.

En tiempos ancestrales, este grupo habitaba en malocas de forma octogonal dispersas en el territorio. Estas casas comunales funcionaban como vivienda de varias familias nucleares unidas por lazos de parentesco y así mismo, como espacios rituales que representaban su microcosmos. La maloca cumplía la función de sitio ceremonial y en ella reside tan solo el jefe con su familia. Alrededor se construían viviendas individuales. En la maloca se entierran a los muertos, incluido el jefe. Se abandona la casa un tiempo para que el difunto pueda recoger sus pasos. Para entender mejor la estructura de la maloca revisar el capítulo de los *huitoto*.

Políticamente el jefe o capitán es la autoridad desde principios del siglo XX. A partir de la constitución de 1991 se ha adoptado el cabildo como nueva autoridad, conformado por una familia extensa y por uno o varios capitanes de acuerdo a la comunidad.

En los *bora*, el hijo mayor hereda la carrera ritual del padre y así se constituye en dueño de la maloca, simbolizando el orden social, lo estático y la confianza en la tradición. Los hermanos menores asumen el papel de shamán, y representan el desorden y la dinámica social. Estos últimos se constituyen en los agentes perturbadores o desestabilizadores, en relación dialéctica con el hermano mayor. El menor de la familia, por otra parte, suele ser considerado como el de mayor inteligencia. La hija mayor asume la función de especialista en las pinturas y diseño de dibujos de la piel y de las máscaras.

El principio fundamental que articula el grupo de filiación es la jerarquía de nacimientos, siendo asignados a los miembros los nombres de los ancestros por orden de nacimiento. El individuo de mayor edad en el grupo de filiación es el dueño de la maloca. La residencia es virilocal y el matrimonio es exogámico. El grupo está dividido en clanes patrilineales y exógamos. Su descendencia clásica es patrilineal y su residencia patrilocal. Los clanes bora que han predominado desde el siglo XIX han sido los Zogui-Zogui, Guacamayo Rojo y Canangucho.

La terminología de parentesco expresa la imposibilidad de matrimonio entre los primos cruzados, así como la imposibilidad para los hijos y nietos de contraer matrimonio en los mismos grupos de filiación que los padres y abuelos. Así, existe una tendencia al matrimonio fuera de la parentela, en otros grupos de descendencia diferentes a aquellos en los que contrajeron matrimonio los miembros del grupo de descendencia de las dos generaciones anteriores. Esto conlleva que la red de alianzas del grupo de filiación sea de máxima extensión.

Hoy en día los grupos se las arreglan para establecer uniones o matrimonios, aun transgrediendo en ciertos casos las normas ideales. Los misioneros, asimismo, han presionado la conformación de matrimonios heterodoxos en relación con las costumbres tradicionales.

Existe otro conjunto de viviendas, actualmente denominadas "maloquitas", en las cuales vive un hombre viejo o una familia nuclear. Un individuo podría construir ese tipo de casa en la chacra o en un lugar alejado de la maloca principal, sin que perdiera su pertenencia a la misma.

### **Economía y Recursos naturales**

La economía de los *bora* depende de la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Este grupo produce la yuca amarga con cuya harina elaboran el casabe, alimento fundamental en dicha sociedad. Ésta suele acompañar a la carne de animales silvestres obtenidos de la caza que se practica tanto de manera individual como colectiva.

Además de las actividades tradicionales, actualmente se dedican a la agricultura comercial vendiendo en el cercano pueblo de Pebas, yuca, plátano, maíz, frijol y maní. También recolectan los frutos comestibles de árboles como el ungurahui que prospera en el bosque secundario, y los frutos de palmeras como aguaje y pijuayo para su venta en dicho centro poblado. También desarrollan proyectos de ganadería y se dedican a la extracción de madera.

Son hábiles para el manejo de la fibra de chambira y de llanchama. De esta forma se han especializado en la confección de hamacas, cedazos, jicras, paneros y coronas. Desde hace una década mantienen relaciones con empresas de turismo para las que venden su artesanía y organizan espectáculos de danzas folklóricas para visitantes. El creciente negocio turístico benefició a las comunidades más cercanas a Iquitos, gracias al comercio de artesanías y a la presencia turística de danzas tradicionales. Sin embargo, el uso no sostenible de las materias primas, la aparición de epidemias de cólera y el incremento de actividades subversivas han ido reduciendo el flujo de turistas sustancialmente.

En los últimos años se han visto en la situación de producir hoja de coca dentro del sistema de habilitación implementado por algunos comerciantes.

Dos tendencias marcaron la economía local durante la década de los años 1980s. Por un lado, el único mercado regional que creció fue el de la carne de monte. Con la desaparición de las otras alternativas económicas, los hombres cazaban cualquier animal que encontraran en el bosque. La carne más selecta era vendida en el mercado regional por medio de intermediarios. El alto precio que les pagaban compensaba el esfuerzo realizado, pero a su vez los animales fueron desapareciendo. Al verse empujados a reconocer lo que estaba sucediendo, muchos de los miembros de las comunidades del Ampiyacu admitieron que estaban sobre-cazando los animales de la región, violando sus normas tradicionales y tomando más de lo que necesitaban para subsistir. Aún así, y completamente conscientes de la situación, siguieron lamentando la pérdida de los animales y a su vez cazándolos hasta el borde de la extinción. Por otro lado, la sobre-explotación de los recursos forestales alrededor de Iquitos llevó a numerosos extractores a buscar lugares más alejados, en donde los peces, madera y palmito aún fueran abundantes. Hubo un marcado incremento

durante la década en el número de individuos y compañías que extraían ilegalmente estos recursos de los bosques y de las aguas del Ampiyacu. Con la nueva Ley Forestal aprobada en 2001, la industria maderera regional incrementó sus actividades de tala y remoción de árboles maderables valiosos en esta región antes de que se anularan las viejas concesiones y se aplicaran los nuevos requerimientos de los planes de manejo forestal.

Las asociaciones comunales no han sido muy efectivas en el control de estas actividades ilegales. En 1992, un estudio sobre la economía de los indígenas amazónicos mostró que el creciente deseo por la obtención de bienes materiales, junto con las fluctuaciones de demanda de ciertos productos de la Amazonía, habían producido profundos cambios en las sociedades indígenas de la Amazonía. Muchos de estos cambios, como la alta tasa de extracción y producción para complacer al mercado, y la combinación de la reducida movilidad y asentamientos más grandes permanentes, han originado una presión enorme sobre los recursos naturales.

A finales de los 1990s, los líderes de la comunidad se informaron de que una compañía coreana había presentado una propuesta oficial al gobierno peruano para obtener una concesión de 250.000 ha para el establecimiento de un complejo industrial basado en productos forestales y posiblemente minerales. La concesión solicitada estaba ubicada en los bosques entre los ríos Ampiyacu y Putumayo, precisamente el área utilizada por los indígenas de ambas cuencas. Más recientemente, los territorios inmediatamente adyacentes a las comunidades nativas asentadas en los ríos Apayacu, Ampiyacu (y Yaguasyacu) y Putumayo han sido declarados como bosques de producción permanente y podrían ser concesionados a empresas madereras que, al tomar posesión de dichas áreas, impedirían el desplazamiento y la extracción de recursos naturales por los pobladores indígenas.

## **Escolaridad**

La educación secundaria es el nivel más alto de educación en un 45% de dicha población. El acceso a la educación superior no universitaria ha favorecido únicamente al 10% de la población, en tanto que el 41% sólo realizó estudios primarios.

Cinco docentes indígenas cubren principalmente las plazas para la enseñanza de educación inicial y primaria, y la instrucción secundaria es impartida casi exclusivamente por maestros mestizos. Existe un colegio secundario que atiende a la población escolar de las comunidades bora.

Este grupo étnico conserva aún una lengua ancestral (*bora-witoto*). El tronco de lenguas *bora-witoto* (*bora-witotoan*, *bora-huitoto*, *bóra-witóto*) consiste de los siguientes elementos: *borano*, *borán*, *miranyan* y *miranya*. Debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo XIX con la explotación del caucho, existe una gran confusión en las clasificaciones etnolingüísticas que aparecen en la literatura.

## Vulnerabilidad

Debido a su bajo volumen demográfico y a la carencia de infraestructura de salud, es realista considerar a este grupo en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.

## Cosmovisión

En la cosmovisión bora existen tres categorías de deidades masculinas: *Bóóa*, *Núhba* y *Niimúhe*. *Bóóa* parece aplicarse a unas divinidades terrestres o subterráneas, *Núhba* a unas de orden celeste (la palabra designa a la vez el Sol y la Luna) y *Niimúhe* a unos dioses creadores o primordiales, ubicados encima de las demás deidades. *Niimúhe* está enraizado en todas las cosas creadas por él. Estas raíces están representadas por cada uno de sus pelos. Éste, con la fuerza de su cabello, protege al mundo y a través de las raíces, los hombres bora se comunican con él.

En el mundo donde están las personas tienen la representación del mismo Creador en varios animales. Él está presente también en el agua, las plantas y en otros seres que están debajo de la tierra y en el espacio. Para comunicarse con el Creador y, a través de él, con los demás seres de la naturaleza, se usan las siguientes plantas: ampiri (esencia de tabaco y sal de monte), coca y cahuaca (bebida de almidón de yuca). Sin estos elementos no se puede llegar a los oídos de los seres de la naturaleza. Estos seres de la naturaleza son como guardianes de cada uno de los seres que viven en la tierra. Uno de ellos es *lámé Niimúhe*, padre de los animales. Cuando uno lo llama aparece como un viento y, con la coca, el ampiri y la cahuana, se le pide permiso para matar animales.

Al principio sólo existía agua, donde habitaban los espíritus malos. El Creador, para mostrar su poder, creó primero la tierra y las plantas; después a los animales. Al final, con el tallo y las hojas del tabaco, y con la masa de yuca formó al primer hombre, llamado *Pííne Ánuméi Niimúhe*. Como se sentía solo, el Creador le indicó que rayase yuca con raíz de cashapona y que colocara esa masa en una olla de barro tapada con hoja de plátano. De esa forma nació la primera mujer, hija del Creador y formada de la yuca, se llamó *Diiné Májchotáji Mééwa*. Así se empezaron a multiplicarse, y cuando quedaron sin sitio, el Creador hizo Tierra con sal de monte. Con el tiempo, viendo que su hijo envejecía le permitió alargar la tierra en forma de boa. Sobre esta boa continuaron reproduciéndose.

De forma similar, el Creador hizo todos los padres de los seres, los guardianes de cada uno de los seres que viven en la tierra. Estos seres son, por ejemplo, *Bájúne Mééi*, padre del bosque, que tiene forma de humano, pero con orejas y uñas largas. Es responsable de todos los árboles frutales y medicinales. *Úméko Wájya*, fiera que devora a la gente que no cumple con las reglas. Esta fiera se relaciona con el arco iris que sale por el oeste. *Tuúbi*, el arco iris que sale por el este, anuncia la lluvia; hay otro arco iris que sale al oeste y que no sale en cualquier tiempo, sale cuando va haber sangre. *Sellama Tújpawa* es el arco iris colorado, con él se relaciona esa fiera porque ambos son seres de la venganza. A ellos se les pide que

empañen la vista de los enemigos para poder vencerlos. Otro ser muy importante es *Píjkyáne Núbba*. *Núbba*, es el Sol, permite que las chacras se desarrollen, se sequen para quemarlas y poder sembrar las diferentes especies de plantas comestibles, medicinales y otras. *Májchotawa Núbba* es la Luna, cuida a los *bora* en las noches y permite el mejor crecimiento de las plantas, alimentándolas y protegiéndolas de todo mal. Cuando los seres del día duermen en la noche, los seres de la noche los cuidan y, cuando éstos duermen, los seres del día hacen lo mismo. *Dórame Bóóa* es la boa negra. Ella está debajo del agua, es la responsable de todos los animales del agua y de los peces. Con esta boa hay que comunicarse cuando se quiere navegar para que no suceda nada y para que él también pueda proporcionar los peces necesarios para comer. Todas estas actividades se hacen con el permiso de estos seres de la naturaleza. Existe otro ser, *Úúníjya Bóóa*, la boa pintada, también llamada *Nújpa Bóóa*. Ella cuida el agua, es la encargada de las inundaciones, de la sequía y de la vaciada de los ríos. Con ella hay que comunicarse para que cuide cuando se navega en las aguas y también para que no haga llover. Otros seres como *Míikuru* son las estrellas, son los mensajeros para la comunicación con los astros grandes y nos indican cuando es invierno o verano.

*Méhllíñé Súkobára Nuubúmú jimééwa* es la santa abuela. Ella está debajo de la tierra, protege a las personas de las diversas enfermedades y también hace dormir a sus nietos. Hay otro ser que es el *Mémájéhora Kujúwa Chichi*, el rayo. Él tiene mucho contacto con el sol, es el fuego. Cuando el hombre consume mucho de la naturaleza y no da nada a cambio, el brujo llama a la piraña gigante, *Úwáájí Nijyáa Wájya*, para que su espíritu le devore el corazón. *Újkómu Wájya*, tigre de agua, es el padre de todo lo malo que ocurre en el mundo *bora* y es la yuca brava o venenosa.

Pero también existen otros mundos, como el Mundo del Hacha, también conocido como mundo occidental o mundo del negocio. Allí están las herramientas de trabajo y las armas de fuego. También está el Mundo de la Garza, *Ihchúbá*, espíritu de la belleza y la alegría del Creador. Allí no ha llegado nadie. *Ihchúbá* es un mensajero entre los mundos y su visita limpia de enfermedades al mundo *bora*. Por último está la Tierra Santa, *Mésúkobará Nuubúmú Iiñúji*, donde nunca oscurece. Los espíritus de los muertos buenos se desplazan por este espacio con coca, ampiri (esencia de tabaco) y cahuana. Los *bora* se comunican espiritualmente entre ellos.

## OCAINA

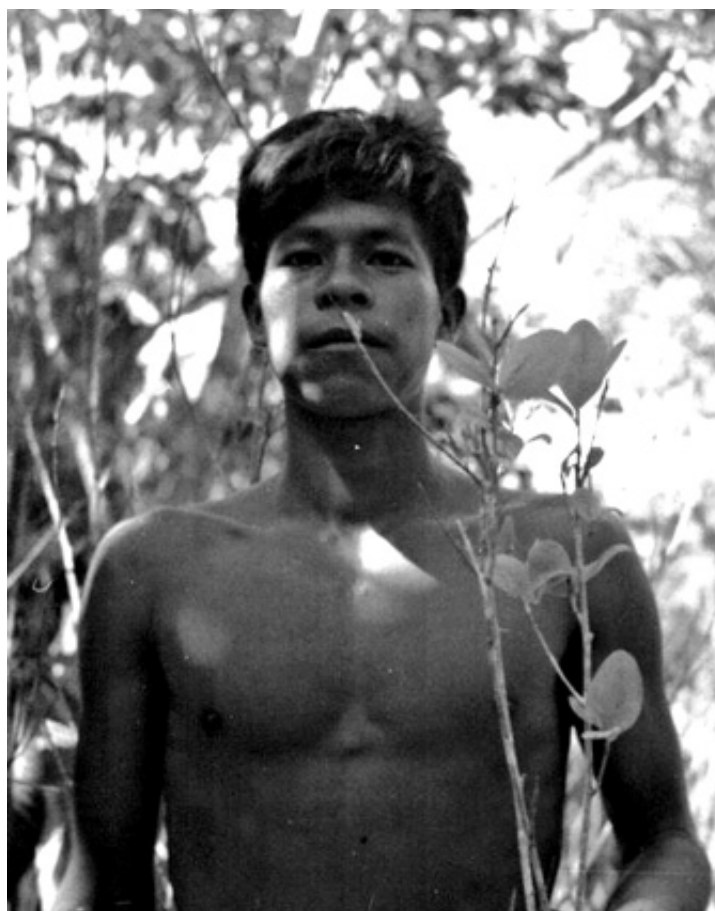


Imagen 127: Hombre *ocaina* (ILV)

### Localización y censo

Esta etnia (también llamada *okaina*, *oreb o*, *diokaya*) se encuentra ubicada en la Región de Loreto entre los ríos Yaguasyacu, Ampiyacu, Putumayo y Algodón. Con tal sólo 97 individuos, los ocainas representan el 0,04% de la población indígena censada (INEI, 2009). Los datos estimados de la población ocaina, anteriores al censo, consideraban un mínimo de 150 personas (Wise y Ribeiro, 1978) y un máximo de 500 (Varese, 1972).

En Perú, este grupo se encuentra reducido principalmente a dos comunidades localizadas en el Putumayo: Remanso, Betania y Esperanza. Remanso tiene 42 familias y 171 individuos según censo de AIDSESP (1989). No obstante, otros testimonios posteriores aseguran una población de 220 habitantes (Fabr , 2005). Por su parte, Betania tiene 22 familias con 80 personas, y Esperanza 18 familias y 75 habitantes (AIDSESP, 1989). De esta forma, la información disponible es muy discondarte. Ambas comunidades tienen reconocidas y tituladas sus tierras, con un total de 1.094 y 6.609 ha, respectivamente.

Igualmente está establecida en Colombia en los márgenes de los ríos Apaporis, Caquetá y Putumayo, donde su población se estima en 380



personas. A principio del siglo XX, en Colombia, los *ocaina* habitaron el Alto Igará-Paraná y el Alto Cahuinarí, y se calculaba su población en 2.000 personas.

Este grupo, al igual que los *bora* y los *huitoto*, sufrió un severo proceso de despoblamiento como consecuencia del "boom" del caucho. Wise y Ribeiro (1978) señalan que el 55-60% de los actuales matrimonios *ocaina* se realizan con mestizos o con parejas de los grupos *bora* y *huitoto*.

### **Antecedentes históricos**

Poco se conoce sobre la historia de esta etnia antes del siglo XIX, ya que los primeros contactos documentados se dan alrededor de la explotación del caucho en las últimas décadas del siglo XX. La historia de los *ocaina* está estrechamente ligada a la de los *huitoto* con quienes comparten, junto con los *resígaros* y *andoques*, muchas características culturales. Los *ocaina*, junto con los *huitoto*, *bora* y *resígaros*, y otras etnias, fueron rápidamente esclavizados por las empresas caucheras, especialmente por la Casa Arana o Peruvian Amazon Company, cuyo propietario era Julio César Arana. Se estima que varios miles de *ocaina* fueron asesinados durante el "boom" cauchero. A finales del siglo XIX, se produjo la matanza de alrededor de 40 mil indígenas del Putumayo como resultado de la explotación del caucho.

Producto de esa esclavitud, la población fue diezmada en grandes proporciones, reubicada en lugares ajenos a su territorio original y su organización social fue seriamente alterada. Esta situación permaneció hasta que tuvo lugar el llamado Conflicto Colombo-Peruano en la década de 1930, ya que siendo peruanos, los caucheros tuvieron que retirarse al sur del río Putumayo y a los alrededores del río Tarapacá, al sur del río Amazonas.

Ante esta situación, los *ocaina* iniciaron un proceso de reconstrucción étnica en el cual modificaron su sistema de organización social tradicional, su lugar de residencia y de vivienda colectiva -anteriormente en los interfluvios de los ríos-.

En los últimos años del siglo XX este grupo se ha visto envuelto en conflictos como procesos de colonización, tráfico de pieles de animales silvestres, narcotráfico, y explotación de oro y de madera.

Actualmente en el Perú, los *ocaina* se encuentran en proceso de asimilación a los *huitoto*.

### **Estructura social**

Los asentamientos *ocaina* son pequeños y agrupan un promedio de 47 personas. La tasa bruta de mortalidad se ubica en un 15,9%.

Son prácticamente inexistentes los trabajos que brindan información acerca de la estructura organizativa de las comunidades. Girard (1958) señala escuetamente que "no difieren de los *bora* y *huitoto*". Su organización social se basa en clanes patrilineales que poseen nombres de animales. Cada clan

tiene su jefe o *Tjuuma*. Su patrón de residencia es patrilocal y su regla de matrimonio es la exogamia. El jefe de cada linaje tiene funciones políticas y religiosas. Su cargo se transmite al mayor de los hijos. La representación política de la comunidad recae desde hace pocos años sobre un cabildo, conformado por una familia extensa y uno o dos capitanes de acuerdo a la comunidad.

### **Economía y Recursos naturales**

Actualmente la economía de los *ocaina* depende de la horticultura de roza y quema, la caza y la pesca. Además comercializan a pequeña escala en el poblado de Pebas o en la guarnición militar de Pijuayal, plátano, maní, maíz y piña. En el pasado reciente trabajaron en la extracción de madera, actividad controlada por patronos, haciéndose extensiva esta relación de dependencia a muchas de las actividades controlada por patronos, haciéndose extensiva esta relación de dependencia a muchas de las actividades comerciales que realizan hoy en día.

Dentro del grupo étnico huitoto tienen primordial importancia las prácticas de horticultura y procesamiento de yuca, caza, pesca, cocción del casabe, el tejido de hamacas, la cestería, el uso de la coca mameada, los rituales de la iniciación de la pubertad y las prácticas caníbales mantenidas hasta un pasado reciente.



Imagen 128: Mujer *ocaina* con su vestimenta tradicional (ILV)

## **Escolaridad**

No se observan diferencias significativas en los niveles de analfabetismo entre la población masculina y femenina. Se evidencia, sin embargo, un bajo nivel educativo en la población. El 40% tiene la instrucción primaria como mayor nivel alcanzado; el 3% no cursó estudios de ningún tipo, y el 42% y el 13% accedieron a seguir estudios secundarios y superiores, respectivamente.

De las cuatro escuelas primarias existentes, sólo funcionan dos, conducidas por maestros indígenas y que tienen la categoría de centros unidocentes.

Este grupo presenta una lengua ancestral (*ocaína*) que pertenece al tronco de lenguas *bora-witoto*. Se estima que la escisión entre *ocaína* y *huitoto* se remonta a hace 3.500 años (1.500 a.C.). Debido a los desplazamientos de poblaciones y al genocidio que empezó durante las dos últimas décadas del siglo pasado con la explotación del caucho, se evidencia una gran confusión en la clasificación etnolingüística.

## **Vulnerabilidad**

Por su reducido volumen poblacional y su franco proceso de asimilación al grupo *huitoto*, se encuentra en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.

## FAMILIA HARAKMBUT

La familia *Harakmbut* se ubica en las Regiones de Cusco y Madre de Dios, asentada a orillas del río Madre de Dios. Esta familia comprende varios pequeños grupos: *amarakaeri*, *arasaeri*, *huachipaeri*, *kisamberi*, *pukirieri*, *sapiteri* y *toyoeri*. Los *amarakaeri*, con 1.000 personas censadas, son el grupo más numeroso.



Imagen 129: Mapa de distribución de la familia *Harakmbut*.

## AMARAKAERI



Imagen 130: Hombre cazador *amarakaeri* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

Se localizan en las Regiones de Cusco y Madre de Dios entre los ríos Colorado, Madre de Dios, Inambari, Yshiri, Punkuri y Malinowski.

La familia Harakmbut comprende varios pequeños grupos: *amarakaeri*, *arasaeri*, *huachipaeri*, *kisamberi*, *pukirieri*, *sapiteri* y *toyoeri*. Existe un total de 1.043 personas, que representa únicamente el 0,3% del total de la población indígena censada. Los datos poblacionales para el conjunto de la sociedad harakmbut, hasta antes de efectuarse el censo, estimaban una población entre 518 (Wise y Ribeiro, 1978) y 2.900 personas (Varese, 1972).

Los *amarakaeri* son el grupo más numeroso, con 1.000 personas censadas: Los *toyoeri* son apenas 248 y los *huachipaeri* 159, en tanto que los *arasaeri*, *pukirieri* y *kisamberi* registran únicamente 122, 57 y 37 personas censadas, respectivamente. Por último, los *sapiteri* no presentan información demográfica oficial alguna debido a su reducida población. Por ser el *amarakaeri* el grupo demográficamente dominante y conocido en la

literatura antropológica bajo esa denominación, hemos optado por asumir ese nombre para identificar a la población *harakmbut* en la presente ficha.

Helberg (1996) señala la existencia de una significativa caída demográfica para esta sociedad, después de los primeros contactos y estimó que la población (700 personas) representaba sólo el 15% de la antigua población. Aunque hoy en día los *harakmbut* parecen estar recuperándose y ya cuentan con alrededor de 1.000 individuos.

### **Antecedentes históricos**

Desde la época precolombina hubo una permanente relación con la sociedad inca, el intercambio de productos locales por elementos andinos era una constante. Asimismo, los incas tenían desplazadas poblaciones andinas que se dedicaban al cultivo de coca, producto importante en ese tiempo para la sociedad andina.

Durante la época colonial fracasaron las expediciones de Pedro de Candía (1538) y Alvarez Maldonado (1567-68) al Alto Madre de Dios y la de Atunes hasta el río Beni (1538-39). Hubo además una tentativa fracasada de evangelización por parte del Convento de Santo Domingo del Cusco hacia 1768.

Ya en el siglo XIX, durante la República Peruana, la Junta de Vías Fluviales interesada en descubrir una vía navegable de conexión entre el río Madre de Dios y el Amazonas auspició una serie de nuevas exploraciones. En 1873, el coronel peruano Baltazar La Torre murió en el Alto Madre de Dios a consecuencia de las flechas indígenas. En 1879, Luís Robledo llevó a buen término sus exploraciones en el Urubamba y Madre de Dios.

Siempre fueron temidos por su ferocidad, y ahora son una leyenda en el río Madre de Dios. Éstos fueron llevados con látigo y rifle a los centros de explotación del caucho, de allí nació el odio al hombre blanco, constituyendo un verdadero peligro. De esta forma, durante mucho tiempo cortaron toda comunicación entre el Alto Madre de Dios y el resto de la Región. Fueron temidos incluso por los caucheros debido a sus ataques sorpresivos y, amparados siempre en las espesuras de los bosques era imposible acercarse a ellos y establecer contacto amistoso.

La época del caucho dio inicio a una etapa de violencia contra las poblaciones indígenas. Entre 1890 y 1894, ocurrió un probable contacto entre el personal del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald y los *harakmbut*.

En 1901, la orden dominica inicia la exploración de esta región con fines de evangelización. En 1908 se fundó la Misión de San Luís del Manu en la confluencia de los ríos Alto Madre de Dios y Manu, lugar donde se había establecido anteriormente un grupo de caucheros. Tras la caída del precio del caucho la misión se retiró al ser objeto de continuos ataques.

En 1940, se realizó la expedición Wenner Green dirigida por el antropólogo Paul Fejos, con participación de misioneros dominicos. En 1943, estos mismos misioneros contactaron nuevamente con los *harakmbut* y

reabrieron la Misión de San Luís del Manu. Este establecimiento fue luego destruido por una inundación y, en 1958, se trasladó al punto donde se encuentra hoy en día bajo el nombre de San Miguel de Shintuya.

En la década de los 1970s, se construyó la carretera de penetración Cusco-Madre de Dios que terminó en la Misión de Shintuya. Paralelamente se inició la penetración de colonos a la zona, estimulada por el Estado como una alternativa a la reforma agraria. Esto coincidió con el período de explotación petrolera desarrollado en la zona entre 1973 y 1976.

Paralelamente al desarrollo de los acontecimientos señalados en el Alto Madre de Dios, en la zona del río Karene o Colorado, comenzó la explotación aurífera a gran escala ante un incremento en el precio internacional de este metal. Como resultado, la población *harakmbut* de esta zona se vio involucrada en relaciones de habilitación ante patrones ubicados en la boca del río Colorado, que a su vez dependían de capitales establecidos en Puerto Maldonado.

La creación de la Federación Nativa de Madre de Dios en los años 1980s como una instancia de representación interétnica, aglutinó las demandas y propuestas de desarrollo de diferentes grupos étnicos de la región.

En el año 2000, el Estado peruano oficializó la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri, en atención a las aspiraciones del pueblo *harakmbut* y de una lucha de más de 12 años de las comunidades indígenas que reclamaban un manejo sostenible de sus recursos y el respeto a sus territorios. Por su ubicación estratégica, esta reserva está destinada a formar junto a otras áreas protegidas, como el Parque Nacional del Manu, un corredor biológico único en el mundo.

### **Estructura social**

Este grupo tiene registrado un elevado porcentaje de hombres respecto a mujeres (58,5%), uno de los más altos entre la población indígena amazónica del país. La tasa bruta de mortalidad es baja (4,1‰), por debajo del promedio nacional (7,5‰).

Los grupos familiares localizados vivían diseminados en el territorio de acuerdo a los patrones culturales de nuestra sociedad tradicional, formando grupos de residencia patrilineales y de clanes exogámicos, lo que permitía tener preferencias matrimoniales con los primos cruzados.

Los *harakmbut* se encuentran organizados en siete clanes o patrilineajes localizados. La norma ideal de matrimonio es el intercambio de hermanas entre dos clanes, dándose dicha relación de intercambio entre los siete clanes. Así cada clan puede intercambiar mujeres con los seis restantes. Esto guarda coherencia con la terminología de parentesco de tipo Dravidio, según la cual son parientes consanguíneos los miembros del propio clan y son parientes afines teóricamente los seis clanes restantes.

El matrimonio preferencial es con la prima cruzada bilateral -hija de la hermana del padre/hija del hermano de la madre-. Adicionalmente, el

matrimonio se encuentra prohibido entre individuos cuyas respectivas madres sean hijas de un mismo padre. Existe el servicio matrimonial en casa del suegro, que tiene una duración de por lo menos dos años. Actualmente, en algunos casos se da la matrilocalidad.

### **Economía y Recursos naturales**

La subsistencia de los *harakmbut* depende de la horticultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección. Los principales cultivos de los huertos son yuca, caña de azúcar, plátano, maíz, maní y piña. En décadas anteriores, cuando las empresas petroleras operaban en la zona, los nativos les vendían maíz, yuca y plátano. En la actualidad, la producción agrícola tiene por destino el autoconsumo.

Los *harakmbut* también se dedican a la extracción forestal de forma individual y en pequeños grupos, habilitados por comerciantes. Sin embargo, la mala gestión de esta extracción ha supuesto la pérdida del recurso y con él, la pérdida de fauna en sus territorios. De esta forma, la actividad de la caza en muchas de sus comunidades ha experimentado una drástica disminución.

Las comunidades situadas en el río Colorado se dedican a la extracción de oro, producción que llega a los mercados internacionales a través de una amplia red de intermediarios. Ello ha llevado en muchos casos a la transformación de la economía y al abandono de las actividades productivas tradicionales. Además, esta extracción informal ha ayudado a contaminar el río hasta límites peligrosos para la salud en la región.

### **Escolaridad**

Entre los *harakmbut*, se presenta un 25% de analfabetos, con niveles similares entre la población masculina y femenina. Comparativamente a otros grupos, esta población tiene un importante porcentaje de personas que ha cursado estudios secundarios (49% del total de la población), a pesar que en las comunidades *harakmbut* no existen colegios secundarios, esta educación se recibe en Puerto Maldonado o en Cuzco.

El 27% de dicha población ha recibido la educación primaria como el mayor grado de instrucción y tan sólo el 11% accedió a estudios superiores. La educación inicial o pre-escolar no se encuentra muy difundida entre los *harakmbut*.

Catorce maestros, en su mayoría mestizos (10), imparten instrucción primaria e inicial en las escuelas de las comunidades *harakmbut*.

Este grupo étnico posee una lengua ancestral, el *amarakaéri* (*sirineiri*, *mashco*, aunque este último es un término negativo). Esta lengua es hablada en Perú por unas 500 personas y tiene 5 dialectos. El grupo *harakmbut* suele ser bilingüe, y utiliza el castellano en las transacciones económicas, mientras que mantiene la lengua tradicional para comunicarse con otros miembros de la comunidad. Sin embargo, debido sobre todo a la constante llegada de inmigrantes propiciada por la construcción de una



carretera que los comunica con Cuzco, poco a poco el uso de esta lengua *amarakaéri* está cayendo en desuso.

### **Vulnerabilidad**

Se le considera como un grupo de *alta vulnerabilidad*, tanto por la composición demográfica de los sub-grupos que constituyen esta etnia, como por el gran impacto de las actividades de minería aurífera que tiene lugar en su territorio.

### **Cosmovisión (*huachipaeris*)**

La denominación *huachipaeri* tiene por equivalente en castellano "hombre que vive bajo el puente", descendientes del *Wanamey* árbol mítico del cual se origina toda vida en este mundo en la cima del mismo nombre (*Wanamey*). La cosmovisión se basa en que todos son iguales, las plantas, los animales y el hombre. Al mismo tiempo, como parte de la madre naturaleza, existe un espíritu que armoniza nuestra relación con ella.

Entre los *huachipaeri*, el mundo donde habitan, denominado *Wandari*, ya estaba antes de que aparecieran las personas y tenía una forma similar al actual. Pero existía también un mundo encima llamado *Kurundari*, y un mundo debajo denominado *Seronhahue*, además de otros lugares míticos inalcanzables por los humanos.



Imagen 131: Padre e hijo *amarakaeri* (P Mayor)

Existían también distintas entidades espirituales y personajes míticos que se relacionaban con las personas como los seres del río llamados *Wuaneri* y los seres del bosque denominados *Numberi*, los cuales podían ser espíritus buenos (*Oteri*) o espíritus malos (*Asito*), o buenos y malos a la vez, dependiendo del comportamiento de las personas hacia ellos.

En el caso de los animales, éstos poseían una dimensión espiritual, y cada

especie se hallaba sometida a la autoridad de un espíritu jefe *Wuantupa*, quien controlaba el uso de la carne de los animales por las personas. Cuando los cazadores lo encontraban, éste podía brindarles un mayor acceso al mundo de los espíritus, o causarles enfermedades como castigo.

Tradicionalmente los *huachipaeri* creían en *Amana*, una gran roca sagrada, la cual curaba sus enfermedades y a la cual formulaban sus pedidos respecto a todo lo que les hacía falta, a través de una conversación efectuada por los ancianos del grupo. Sin embargo, en algún momento vinieron personas extrañas que profanaron el lugar, tocaron la Gran Roca, y ésta perdió todas sus propiedades benéficas.

Las personas poseen un espíritu inmortal, el cual después de la muerte se dirige a deambular por el bosque, los ríos y los caminos, tomando ocasionalmente la forma de animales, plantas o remolinos en el agua, y al ser molestados por las personas vivas pueden tomar distintas represalias.

Los ancianos cuentan que antiguamente algunas cosas eran diferentes, pero llegó una gran catástrofe de la cual sólo lograron sobrevivir unas pocas personas y animales, que son los que actualmente existen.

## FAMILIA TACANA

Se encuentran ubicados en la región fronteriza entre Bolivia y Perú. Esta familia está muy emparentada con la familia Pano, hasta el punto que hay investigadores que han establecido relaciones genéticas entre ambos grupos. No obstante, en la actualidad parece evidente que ambos grupos se encuentran diferenciados.



Imagen 132: Mapa de distribución de los *ese'ejja* pertenecientes a la familia *Tacana*.

## ESE'EJJA

### Localización y censo

En Perú, este grupo étnico se localiza en la Región de Madre de Dios entre los ríos Madre de Dios, Tambopata y Heath (en los Distritos de Tahuamanu y Tambopata). También viven en Bolivia, donde se les conoce bajo la misma denominación. Su población total en ambos países se estima en 1.867 personas. En Perú, los 588 habitantes de este grupo representan el 0,2% del total de la población indígena censada.

Von Hassel (1905) estimó su población en 3.000 individuos, aunque se supone que esta cifra es exagerada. Las estimaciones posteriores a 1970 ubican la población *ese`ejja* entre 600 (Wise y Ribeiro, 1978) y 2.100 individuos (Varese, 1972). En la revisión de la información del censo de 1981, se determinó un total de 680 *ese`ejja* empadronados.

### Antecedentes históricos

Según Zeleny (1976), probablemente los incas entraron en contacto con los *ese'ejja* a partir de la época de Sinchi Roca y Yahuar Huaca (s. XIII) en el valle del río Beni. Los primeros contactos con el mundo occidental parecen haberse producido en el siglo XVII, pero éstos no pasaron de ser esporádicos y fugaces. Tras el primer contacto europeo en 1567, se produjo la expedición de Maldonado a la región del Alto Madre de Dios y, posteriormente, la entrada del Padre Domingo Alvarez de Toledo, quien llegó hasta el territorio habitado por los *ese'ejja*.

Este tipo de relación se mantuvo hasta el siglo XIX y recién en la primera década del siglo XX, se establecieron contactos más fluidos a partir de algunas expediciones de científicos naturalistas y de militares que exploraron la frontera amazónica entre Perú y Bolivia.

En 1887, los *ese'ejja* habitaban en las cabeceras de los ríos Madre de Dios y Madidi. Hacia 1900, éstos se encontraban ubicados en las cabeceras del Heath y del Tambopata. Durante este período del caucho, tuvieron varios enfrentamientos con los patrones que circulaban por su territorio, lo que probablemente ocasionó una fuerte bajada demográfica.

A principios del siglo XX, los *ese'ejja* se dividieron en tres grupos: los *bahuajja* (Tambopata y Madre de Dios), los *sonenes* (río Heath) y los *ese'ejja* (ríos Beni y Madidi), estos últimos con una fuerte influencia del Instituto Lingüístico de Verano).

A fines de la segunda década del siglo XX, sacerdotes franciscanos persuadieron a un grupo *ese'ejja* a ser parte de una misión que regentaban cerca de Puerto Maldonado. Este hecho da inicio a una permanente relación entre los *ese'ejja*, el mundo occidental y los grandes procesos migratorios que los llevaron a dispersarse por las extensas cuencas de los ríos Beni y Madidi en Bolivia. El permanente contacto que empiezan a establecer con

las sociedades Peruana-Boliviana inició el decrecimiento de su densidad poblacional, debido principalmente a las epidemias traídas por los blancos.

Sin embargo, las características de su cultura y de su organización social se mantuvieron y sólo comenzaron a modificarse significativamente cuando algunas comunidades fueron contactadas, a mediados de los años 1950s, por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano.

Actualmente se encuentran bajo la influencia de misioneros católicos y, más recientemente, de adventistas, maronitas y pentecostales, entre otros.

### **Estructura social**

El promedio de habitantes por comunidad es de 200 personas. La tasa bruta de mortalidad es del 13,3‰.

Los *ese'ejja* se caracterizan socialmente por estar divididos en clanes. Se encuentran organizados en asentamientos constituidos por dos mitades patrilineales exogámicas, dándose un intercambio de mujeres entre estas dos mitades de acuerdo a una regla de matrimonio preferencial con la prima cruzada (hija del hermano de la madre o hija de la hermana del padre). La residencia post-matrimonial es virilocal (con la familia del esposo).

Los *ese'ejja* se casan a temprana edad, los varones a partir de los 14 años y las mujeres a partir de los 13 años, siendo los padres los encargados de escoger y negociar la unión de la futura pareja. Para lograr este cometido se lleva a efecto una ceremonia en la que el padre de la mujer invita a la fiesta a toda la comunidad. Es entonces el jefe de la comunidad el encargado de oficializar la unión. Después de la ceremonia, la nueva pareja se va a la playa por un corto periodo, retornando para habitar en la casa de los padres del marido. La cultura permite aún la práctica de la poligamia.

Al ser una cultura netamente patriarcal, el liderazgo está destinado sólo a los hombres, existiendo paralelamente rivalidad entre los líderes de cada grupo *ese'ejja*.

En las últimas décadas y debido a los procesos de sedentarización promovidos por las misiones se han trastocado los sistemas de parentesco, así como la organización social y política del grupo.

### **Economía y Recursos naturales**

La cultura de este pueblo ha sufrido notables cambios en las últimas décadas. Varios de ellos se han producido al generarse un paulatino abandono de la forma de vida itinerante que tradicionalmente mantuvieron. Este abandono de la vida nómada es una de las repercusiones del trabajo realizado por las misiones evangélicas en los últimos 50 años.

La vida sedentaria ha reducido el acceso a los diversos ecosistemas amazónicos con los que estuvieron tradicionalmente relacionados. Hoy en día, los *ese'ejja* practican la horticultura de roza y quema. Esta última constituye una actividad cotidiana. Destinan al mercado pequeños

excedentes de maíz, arroz, yuca y plátano. Trabajan, además, en la recolección de castañas, madera y caucho. Igualmente practican la caza, la pesca y la recolección. Durante la época de lluvias (octubre-abril) se prioriza la caza, que por lo general es nocturna. La caza suele realizarse en grupos de dos o tres personas debido a que los *ese'ejja* tienen la creencia que si la caza se practica de manera individual los malos espíritus pueden matar al cazador. Utilizan instrumentos de cacería como el rifle, la escopeta y la trampa, y van ayudados por perros.

Debido a la riqueza de especies en los ríos, arroyos y lagunas, la pesca se ha convertido en la fuente más importante de obtención de alimentos para el pueblo *ese'ejja*. Durante la época seca la pesca se realiza en arroyos, lagunas y estanques; en tiempo de lluvias ésta se realiza en ríos, empleando instrumentos como el anzuelo, el arco y flecha, rifle de salón y arpón.

### **Escolarización**

Los niveles de instrucción alcanzados por el 37% de la población son sólo de primaria. El 34% pudo acceder a estudios secundarios y un 14% a estudios superiores.

Del total de maestros (nueve) que trabajan en escuelas de nivel inicial y primario, ocho son mestizos. No existe entre las comunidades *ese'ejja* escuelas de enseñanza secundaria.

Los cambios de mayor envergadura que se generaron después de la influencia de las misiones radican especialmente en los ámbitos de la música, danza, prácticas religiosas y rituales, y en el conocimiento y cultivo de la medicina tradicional. En la actualidad ya no ejecutan ninguna danza, no interpretan ningún canto propio, ni organizan ceremonias de carácter religioso; tampoco mantienen conocimientos de medicina tradicional y sólo cuentan con uno o dos curanderos.

Si bien gran parte de los cambios que se han producido en la cultura de los *ese'ejja*, están en directa relación con el trabajo que han desplegado los misioneros, también habría que destacar que dicho trabajo ha permitido que la lengua indígena se preserve e incluso se fortalezca. El idioma *ese'ejja* procede de la familia lingüística *takana*. La totalidad de los miembros de este pueblo se comunican en su propio idioma, cuentan con un alfabeto en el idioma nativo y muchos saben leer y escribir en *ese'ejja*.

### **Vulnerabilidad**

Por su reducido volumen demográfico y carencia de servicios de salud, a los que se añaden las actividades de exploración de hidrocarburos, puede considerarse a este grupo en una situación de *alta vulnerabilidad*.

### **Cosmovisión**

Los *ese'ejja* conciben cuatro dimensiones o planos dentro de lo que es su cosmovisión. La primera dimensión corresponde al mundo subterráneo en el

que viven personas desconocidas. La segunda dimensión corresponde a nuestro mundo en el que se puede gozar de muchos bienes, mundo que en un principio era una gran masa de agua donde sólo se podía vivir nadando y navegando, lo que explica las características náuticas del pueblo *ese'ejja*. En el tercer plano se encuentra el Dios bueno o *Eyacuiñajji* de donde también provienen los antepasados de los *ese'ejja*. Finalmente, en el cuarto plano se ubican los cuerpos celestes que son además espíritus que tienen forma de gente.

En cuanto a sus mitos, éstos están asociados a cada categoría natural o cultural que los *ese'ejja* otorgan. Por ejemplo, *Edosiquiana* es el creador de los animales y de las plantas, y cumple una función de mediador que busca el equilibrio de la energía entre la humanidad y la naturaleza.

## FAMILIA TUKANO

La familia *Tukano* se localiza en el noroeste de la Amazonía, en territorios de Brasil, Colombia, Perú y Ecuador. Se cree que esta familia protagonizó un movimiento de dispersión geográfica proveniente de la actual Colombia.

En Colombia las lenguas más habladas son el *siona*, el *coreguaje* y el *tama*. En Ecuador se dan también el *secoya*, el *angotero*, el *tetete* y el *siona*. En Perú, sólo los pueblos indígenas *secoya* y el *orejón-maihuna* hablan este idioma. El *siona*, el *coreguaje* y el *tama* son relativamente cercanos. El *siona* tuvo la fortuna de ser utilizada por los misioneros franciscanos como lengua general de los indios del Putumayo y Caquetá, lo cual ayudó a su conservación.



Imagen 133: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia *Tukano*: *orejón* (1) y *secoya* (2).



## OREJÓN – MAI HUNA



Imagen 134: Anciana *orejón* o *Mai huna* (Cristina López Wong)

### Localización y censo

Se encuentran en la Región de Loreto entre los ríos Yanayacu, Sucusari, Algodón y Putumayo. El último censo (INEI, 2009) nos da una población de 190 individuos, pero este dato parece estar subestimado ya que sumando la población de sus cuatro principales comunidades obtenemos un valor entre 400 y 450 habitantes. Los *orejones* constituyen sólo el 0,1% del total de la población indígena censada en Perú. Las estimaciones señalan para este grupo una población entre 190 y 600 personas (Uriarte, 1976; Wise y Ribeiro, 1978).

La disminuida población denota la situación inestable de ambos grupos. Existen dos tipos de grupos: en contacto intermitente y en contacto permanente. Los primeros llevan los cabellos largos, se pintan el cuerpo y se perforan los lóbulos de sus orejas para decorarlos con palos o plumas; en cambio, los segundos se afeitan las patillas, llevan pelo corto, y antiguamente colocaban discos de hasta 15 centímetros en sus lóbulos.

Viven en cuatro comunidades: (1) río Algodón, la comunidad de San Pablo de Totoya; (2) río Lanayacu (Quebrada Yanayacu), la comunidad de Puerto

Huamán y Nueva Vida y, (3) río Sucusari (en el curso alto de dicho río). Además, una menor parte de la población vive esparcida en asentamientos *bora*, *huitoto* y mestizos.

Son conocidos como *orejón*, *coto*, *payagua*, *payoguaje* y *tutapishco*. El nombre *orejón* les fue dado por tener sus orejas deformadas por discos de balsa. Sin embargo, ellos suelen autodenominarse con el vocablo *Mai huna* que pertenece a su lengua ancestral.

### **Antecedentes históricos**

Los *orejones* descienden de los *payaguas*, grupo Tukano occidental. Con el primer contacto europeo se desplazaron al extenso territorio entre los ríos Napo, Putumayo y Caquetá. Este movimiento fue resultado de diversas migraciones y relaciones interétnicas con otros grupos *tukano* occidentales y otras familias lingüísticas. De hecho, durante los siglos XVI y XVII, fueron considerados como "encabellados".

Durante el siglo XVI, fueron llevados para el servicio personal de los encomenderos a zonas de extracción de oro. A fines del siglo XVII, los *payaguas* huyeron al Alto Magdalena, pero fueron nuevamente atrapados bajo el sistema de encomiendas. Hacia 1964, después de constantes rebeliones, quedaron libres de los encomenderos que no se atrevieron a ingresar en su territorio.

En el siglo XVIII, los *payaguas*, junto con otros grupos Tukano, fueron reducidos por los misioneros jesuitas al sur y por los franciscanos al norte. Sin embargo, los misioneros no lograron sedentarizarlos. Una vez obtenidas las herramientas de metal huyeron nuevamente al bosque, sembrando continuamente el desorden en las diferentes misiones. A fines del siglo XVIII, una parte de los *payaguas*, se asentó en la zona del Napo, territorio reconocido como tradicional por los actuales *orejones*.

A inicios del siglo XIX, los *payaguas* son absorbidos por otros grupos Tukano occidentales, los *tama*, *siona* y *macaguaje*. La nueva República del Perú, propició en esos años la inmigración europea y el establecimiento de colonos en la Amazonía. De esta forma, entraron nuevos patrones que acabarían sometiéndolos a trabajos forzados.

A fines del siglo XIX, se desarrolló la explotación del caucho y cayeron bajo el dominio de sucesivos patrones dedicados a esa actividad. Durante este período, éstos dan a los *orejones* los nombres de los ríos que ocupaban. En esta época se dedicaron principalmente al transporte del caucho de la cuenca del Napo a la cuenca del Putumayo, y a abastecer de leña a los barcos a vapor.

A fines del siglo XIX, 300 familias de orejones vivían entre el Yanayacu y el Sucusari. Igualmente se reportó la existencia de 500 *orejones* en la Laguna del Zapote y el río Sucusari (Bellier, 1983).

Hacia 1925, recibieron por primera vez la denominación de indios *koto* u *orejones*. Hacia fines de este período, cesaron las guerras intratribales, por

falta de guerreros debido a la considerable caída demográfica. Fue entonces cuando empiezan a abandonar sus adornos étnicos tradicionales, iniciando de esta forma una mayor integración a la sociedad regional.

Entre 1920 y 1940, los *orejones* fueron empleados en la explotación de leche caspi, madera de rosa, marfil vegetal y pieles de animales. Hacia los años 1960s, bajo una nueva generación de patrones llegados de San Martín, se dedicaron a la explotación maderera.

Entre 1955 y 1975, debido a un acuerdo entre el Gobierno peruano y el Instituto Lingüístico de Verano, los *orejones* fueron reconducidos por los religiosos. De esta forma, este grupo recibió una fuerte influencia de los evangelistas. Fue adiestrado un maestro bilingüe y, desde entonces, se inició la escolarización de los *orejones*.

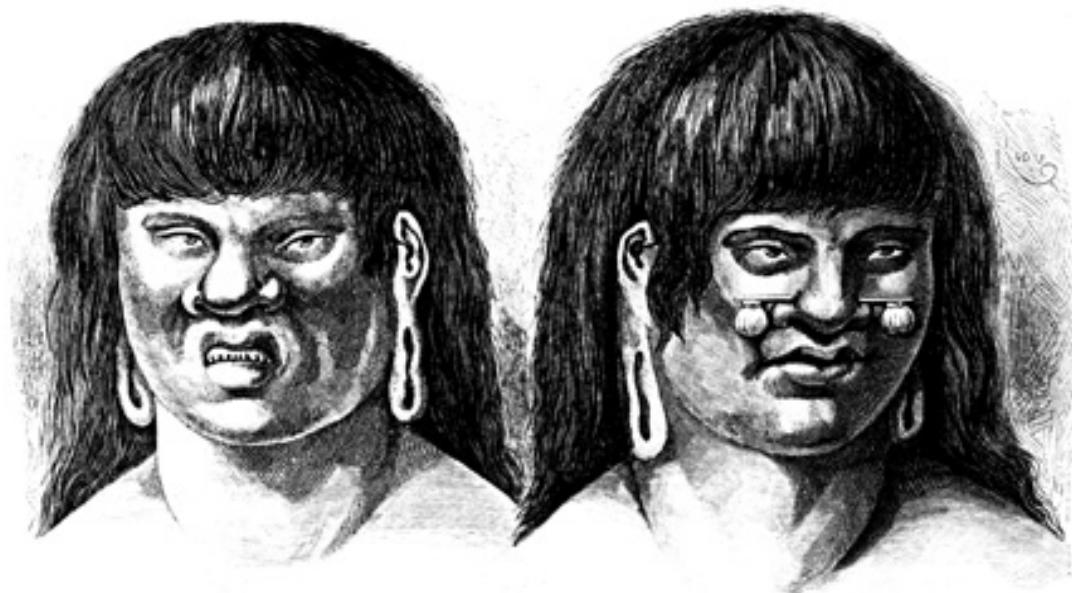


Imagen 135: Indígenas orejones (en Marcoy, 1875)

### **Estructura social**

El grupo residencial está constituido por una casa plurifamiliar, rodeada de casas satélite unifamiliares. Los *orejones* se encuentran organizados en clanes patrilineales. De los 5 clanes originales, en la actualidad 2 se han extinguido y aún sobreviven 3 clanes. El matrimonio exogámico es concebido como un intercambio restringido entre dos clanes, es decir, como intercambio de mujeres entre dos clanes a lo largo de las generaciones. Así, entre el 40% y 50% de los casos, los hombres reproducen el matrimonio de su padre casándose con una muchacha del clan de su madre. La unión conyugal entre las diferentes unidades supone una relación rígidamente estructurada que se manifiesta en distintas formas de reciprocidad e intercambio.

La regla de residencia es post-matrimonial uxoriocal -instalación con la familia de la esposa- y lleva a la dispersión en cada generación de hombres. Sin embargo, en los últimos tiempos este modelo parece haber sufrido una

modificación, practicándose el intercambio ya no entre dos clanes sino entre los tres clanes existentes. La pauta tradicional de asentamiento consiste en malocas, grandes casas comunales bien construidas, diseminadas en amplias áreas y habitadas por familias extensas. Finalmente, en los últimos tiempos los *orejones* por influencia de los colonos *kichwa* y mestizos, han institucionalizado del compadrazgo.

La mayor parte de las actividades, tanto sociales como económicas, están estrechamente relacionadas con ceremonias dirigidas por el shamán, quien a su vez oficia en los rituales del ciclo vital y se ocupa activamente en la cura de enfermedades. La tasa bruta de mortalidad es del 17,3‰.

### **Economía y Recursos naturales**

Debido a la proximidad a la ciudad de Iquitos, su economía progresivamente va acercándose al mercado capitalista. Sin embargo, y a pesar de los cambios ocurridos, su modo de vida aún se basa en la agricultura de subsistencia, la pesca, y en menor medida la caza, debido a que las poblaciones de animales de la zona se han visto muy reducidas.

Durante la década de los 1970s, los *orejones* se dedicaron a la explotación de madera, trabajando para patrones ubicados en las cercanías de su territorio. Ante la desaparición de las especies madereras de mayor valor en el mercado, los patrones del Napo intentaron reconvertirlos en productores agrícolas para satisfacer la demanda de alimentos de la ciudad de Iquitos. Les ofrecieron semillas gratuitamente y ocultaron a los nativos la información sobre el precio de los productos en el mercado.

En los últimos años, se ha apreciado una tendencia a liberarse del control de los patrones ante la posibilidad de intercambio con los regatones o comerciantes de paso, a quienes venden sus productos de caza, cultivos y artesanía.

### **Escolaridad**

Esta etnia presenta un elevado índice de analfabetismo (45%). El 24% de la población no ha asistido a ningún centro educativo y el 44% ha finalizado la educación primaria como el mayor nivel de instrucción alcanzado. La educación secundaria y la superior han representado una opción para el 26% y 5% de la población, respectivamente.

En las comunidades orejonas funcionan cuatro escuelas primarias con cinco docentes (tres de ellos son indígenas) con la responsabilidad de impartir la instrucción escolar.

### **Vulnerabilidad**

Debido a su reducido volumen demográfico y a su baja cobertura de salud, se les considera en una situación de *muy alta vulnerabilidad*.



Imagen 136: Hombre *orejón* (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### **Cosmovisión**

El creador del mundo es el padre Sol, dios antropomorfo que concibió un cosmos de tres niveles compuesto de un disco terrestre plano, una bóveda celeste y una región paradisíaca situada bajo la tierra. Pobló luego la tierra y creó los animales y las plantas, dando a cada especie un conjunto de normas de conducta de acuerdo con las cuales deberían vivir y multiplicarse. Pero el Padre Sol sólo creó un número limitado de animales y plantas, y puso estas dos categorías bajo el cuidado constante de ciertos seres sobrenaturales que habrían de resguardarlas y protegerlas contra eventuales abusos. Más aún, asignó a su creación una extensión limitada de tierra, más o menos circular. De esta forma, el mundo es una proposición limitada, claramente limitada. La creación no fue llevada con un único acto, sino que es continua y sin interrupción, pues desde el principio el Padre Sol ejerce una fuerza fertilizadora. Es la energía del Sol, concebida por los Tukano como luz y calor seminal, la que hace que las plantas crezcan, los frutos maduren y los hombres y animales se reproduzcan; energía creativa no sólo en el sentido germinal, biológico, sino también en el sentido de iluminación espiritual y adquisición de sabiduría. La esencia de esta fuerza se imagina como un poder masculino que fertiliza a un elemento femenino, que es el mundo. En el pensamiento Tukano la biosfera tiene los dos aspectos masculino y femenino, pero, vista como un todo, su carácter esencial es femenino y sobre él ejerce su poder el Sol.

## SECOYA



Imagen 137: Individuo *secoya* con ornamentos tradicionales (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

### Localización y censo

La etnia *secoya* es uno de los grupos más antiguos de la Amazonía (entre 1500 y 2000 años atrás). Son los habitantes ancestrales del espacio limítrofe entre Perú, Ecuador y Colombia.

En el Perú, los *secoya*, también conocidos como *Airo-Pai*, habitan en siete comunidades distribuidas a lo largo de las quebradas Yubineto, Angusilla, Yaricaya, afluentes del alto Putumayo y en la quebrada Santa María en el alto Napo.

Habitan también en Ecuador en la provincia de Napo, en las riberas de los ríos Eno, Napo Aguarico y Cuyabeno. Conjuntamente con los *siona*, su población ecuatoriana estimada asciende a 500 personas.

Los *secoya* y *siona* han permanecido emparentados desde hace mucho tiempo. Sin embargo, en la actualidad se hace referencia a ellos como dos etnias separadas. Es importante destacar que, de la "Gran Nación" que los conquistadores españoles encontraron en el período de conquista, en la

actualidad apenas quedan unos 2.300 si tenemos en cuenta todas sus ramas en los territorios nacionales de Ecuador, Colombia y Perú.

En 1930, la región del Aguarico y del Napo tenía una población entre 200 y 700 habitantes (Tessman, 1930; Villarejo, 1959). Wise y Ribeiro (1978) estimaron su población entre 250 y 500 habitantes. El censo de 2007 registró un total de 921 individuos secoya que representan apenas el 0,3% de la población indígena amazónica peruana censada.

### **Antecedentes históricos**

La tierra de origen de los *secoya* es una quebrada o río que lleva el mismo nombre (Siekóya), tributario del Santa María o Wajoyá, a su vez un afluente del Aguarico, este último afluente del Napo en el territorio actual del Perú, en donde los *Ñañe siecopai* (dioses de colores) habitaron en el tiempo "anterior" y legaron todos los conocimientos de la cultura a los actuales *secoya*.

Los primeros testigos occidentales del siglo XVI afirman que esta nación se extendía por las cuencas de los ríos Napo y Putumayo. El grupo alcanzó una impresionante expansión en la cuenca amazónica al tiempo de la conquista, quinientos años atrás. Desde ese momento comienza no sólo su retroceso poblacional y territorial, sino también la usurpación de sus pautas culturales. Hasta hoy mismo estos descendientes de lo que se ha venido llamando Tukano occidentales observan cómo progresivamente, toda su visión del mundo ha sido suplantada por diversos colonizadores.

Constituyen una etnia superviviente de lo que los primeros misioneros llamaron "la Gran Nación de los encabellados" por sus largas cabelleras. El término *secoya* es una españolización de la auto-denominación en *Pai Coca* (lengua *secoya*), *siekóya pai* que puede traducirse como "gente del río de rayas". Esta denominación tiene estrecha relación con el origen mítico de esta cultura, debido a que pintaban con achiote sus cuerpos y la chusma (una prenda de vestir masculina, similar a una camisa amplia, larga hasta las rodillas).

Este pueblo tuvo los primeros contactos misioneros hacia 1599, a partir de lo cual existe abundante información y relatos de cronistas sobre las incursiones de misioneros y los distintos medios de defensa que interpusieron los pueblos del área. En 1635, el Capitán Juan de Palacios y un grupo de soldados y franciscanos descendieron al Aguarico e intentaron sin éxito fundar una misión en un sitio llamado Ante.

A pesar de todo, los jesuitas recibieron derechos exclusivos sobre el área del Napo y Aguarico, llegando al apogeo de su evangelización entre 1709 y 1769. Los diversos intentos de las misiones por reducir y evangelizar a los *secoya* tuvieron resultados poco satisfactorios. El desconocimiento de aspectos intrínsecos de estas culturas que se resistían a compartir asentamientos aunque fuera con grupos de la misma etnia, el asesinato como respuesta a órdenes que no armonizaban con la percepción del mundo de los Tukano (asesinatos de varios de los misioneros y sus ayudantes en poco más de cuarenta años), la inexistencia de una jefatura

entre los Tukano,... Todos ellos fueron factores que impidieron a las misiones consolidar su proyecto. Las misiones de los encabellados presentaban, sin embargo, una gran inestabilidad que terminó en un fuerte levantamiento en 1744. En 1769 quedaban sólo dos misiones de encabellados.

En el siglo XIX, se conocieron los graves efectos producidos por las enfermedades introducidas por los blancos, que diezmaron a la población de la región. En esta época se les denominaba como *piojés*. La actividad misional fue muy reducida y se dieron contactos esporádicos con comerciantes del río, donde intercambiaban productos forestales por herramientas de metal y ropa.

Los *secoya* no estuvieron exentos de los impactos y efectos de la explotación cauchera. Los testimonios orales dan cuenta de la terrible explotación de la que fueron objeto. Por ejemplo, la recompensa por el trabajo de cuatro años en la recolección de caucho eran dos pantalones, una camisa y un hacha. Otros relatos hablan de la desaparición de hombres que eran llevados a lugares distintos para la extracción del caucho. A pesar de ello, los *secoya* vivieron la época cauchera con menor crudeza que otras etnias. El llamado «boom» del caucho sólo dejó huellas de violencia y un sistema de peonaje por endeudamiento que afectó a los *secoya* hasta los 1940s.

En 1941 estalló el conflicto entre Perú y Ecuador, los *secoya* se refugiaron en las quebradas, y un grupo *secoya* migró hacia Ecuador donde aún radican aproximadamente 300 en tres comunidades asentadas en el río Aguarico. Con la firma del Protocolo de Río de Janeiro y la demarcación de una nueva frontera internacional, se forzó la separación obligada de grupos familiares ubicados a ambos lados de la frontera, obstaculizando la conservación de vínculos de parentesco que anteriormente eran reforzados con visitas y nuevas alianzas.

En 1950, el Instituto Lingüístico de Verano reinició la actividad misional y desde 1969 instaló la educación escolarizada. En 1973, la gran mayoría de familias *secoya*, en coherencia con su organización social, emigraron hacia los ríos Shushufindi y Aguarico, proceso que fue influenciado por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano con el propósito de facilitar su evangelización.

Los procesos de colonización espontánea incentivados por los estados han mermado sus territorios tradicionales y han provocado procesos de aculturación irreversibles. Toda el área del Aguarico y sus afluentes continuó relativamente desconocida hasta que, en los primeros años de los 1970s, las carreteras y caminos construidos por las compañías petroleras permitieron el acceso a la selva oriental peruana. En esa época, las empresas petroleras utilizaron a los *secoya* como mano de obra no calificada en el desbroce de la selva, la apertura de trochas y demás actividades relacionadas. Al mismo tiempo, los grupos étnicos asentados a lo largo del Aguarico, *cofanés*, *siona* y *secoya* se vieron expuestos a las fuertes presiones económicas y socio-culturales de esta nueva sociedad compuesta por petroleros y su séquito de colonos y comerciantes.



Las mayores transformaciones de la cultura *secoya* tienen su origen en dos episodios: (1) la influencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, y (2) los impactos directos e indirectos de los proyectos extractivos. A nivel cultural, esta situación se refleja en la conversión al evangelio por parte de muchos *secoya* y en el abandono de las prácticas shamánicas, la alteración de las estructuras de parentesco, el incremento de matrimonios exogámicos, la incorporación de valores ajenos a su cultura, etc.



Imagen 138: Hombres *secoya* con sus vestimentas tradicionales (CETA)

### **Estructura social**

Los *secoya* mantienen hasta el presente ciertas formas itinerantes y dispersas de asentamiento en las riberas de los ríos. Actualmente se encuentran viviendo un proceso de agrupación alrededor de una infraestructura comunitaria. La tasa bruta de mortalidad es del 1,3‰.

Los *secoya* se encuentran organizados en linajes patrilineales exógamos y localizados, que consisten en un hombre y su esposa, con sus hijos no casados, y con hijos casados, esposas e hijos. Tradicionalmente, los miembros de un patrilineaje viven juntos en una casa multifamiliar de planta oval donde el más anciano dirige los rituales shamánicos. La terminología de parentesco de este grupo es de tipo Dravidio, aunque en el lado ecuatoriano se observa una terminología de parentesco de tipo Omaha.

Entre los *secoya* peruanos la regla matrimonial es la de tomar una mujer de otro patrilineaje, considerado distinto al propio pero cercano de acuerdo con esta terminología. El matrimonio preferencial es con una mujer en la categoría de prima cruzada -hija del hermano de la madre o hijo de la hermana del padre-. Al alcanzar los 13 ó 14 años, los hombres y mujeres *secoya* ya pueden casarse. El tiempo de noviazgo y conocimiento dura de 3 a 7 días aproximadamente, en el que se dedican a preparar las festividades de la boda, visitarse entre las familias a ser emparentadas y a aleccionar a la futura pareja sobre sus nuevos roles a asumir. Si una mujer *secoya* se une a un hombre que no pertenece a su etnia debe salir de la comunidad.

La pauta tradicional de asentamiento consiste en malocas, grandes casas comunales bien construidas, diseminadas en amplias áreas y habitadas por familias extensas. Antes de la actual generación, todos los miembros de esta extensa familia residían en un *haiwié* o Casa Grande, que era una gran estructura oval con un piso de tierra. Un fogón estaba ubicado a un extremo de la *haiwié* y se disponían compartimientos a lo largo de los lados de la casa para cada pareja conyugal-nuclear, con un pasadizo que corría por el centro. El proceso de sedentarización ha tenido que ver también con la evangelización. En el presente, y de modo creciente, los *secoya* han abandonado la casa oval multifamiliar para habitar en un conjunto de casas unifamiliares asociadas al nombre de un río.

Uno de los principales elementos articuladores de la sociedad y cultura *secoya* es el uso del ayahuasca o yagé. Según ellos, es la fuente de todos sus conocimientos y les enseña a diferenciar el bien del mal, pues fue el Creador quien se los dio a conocer.

### **Economía y Recursos naturales**

Su economía hoy se inserta cada vez más en las relaciones del mercado capitalista. Sin embargo y a pesar de los cambios ocurridos, su modo de vida aún se basa en la horticultura de subsistencia. Los *secoya* practican la horticultura de roza y quema en extensas chacras comunales. Practican labranza mínima y siembran simultáneamente numerosas especies cultivadas leñosas y no leñosas de variado ciclo vegetativo. Aproximadamente trabajan 20 diferentes especies, siendo las más importantes maíz, yuca, plátano, piña, caña de azúcar, camote, miskipanga, pijuayo, casho, papaya, caimito, uvilla, guaba, achiote, pandisho, varios otros cultivos y numerosas plantas medicinales y psicotrópicas. Una importante labor es la transformación de la yuca de la que obtienen casabe, fariña, masato y almidón.

La caza y la pesca constituyen también actividades de gran importancia para la dieta, y la recolección conserva su trascendencia. Sin embargo, la pesca y la caza han disminuido considerablemente debido a la alteración del hábitat, lo cual ha llevado a la búsqueda de nuevas alternativas como la piscicultura de especies nativas. Los hombres generalmente se dedican a la caza, pesca y actividades domésticas en tiempo de menstruación de la mujer. Las mujeres acompañan al hombre en la caza, pesca y actividades agrícolas, y se encargan del cuidado del hogar.

El principal recurso forestal que manejan por su importante valor cultural es la *topa*. En los últimos años los *secoya* se han insertado en redes de comercialización de ciertos cultivos como café y maíz, aunque también algunas familias se dedican en menor grado a la ganadería y crianza de animales menores. Estos productos generalmente suelen ser intercambiados con regatones, de quienes obtienen telas, combustible, utensilios de cocina, sal y aparatos de radio.

El turismo representa actualmente una fuente secundaria de ingresos. En algunos casos se establecen vínculos laborales y en los últimos tiempos han surgido iniciativas propias que buscan autosuficiencia.



Imagen 139: Familia *secoya* en su maloca (Biblioteca Amazónica, Iquitos)

## Escolaridad

Población con un alto nivel de analfabetismo (48%) de acuerdo al censo de 1993, porcentaje que es aún mayor para la población femenina (54%).

Entre los *secoya* se observa un bajo nivel de escolaridad. El 21% de la población no ha cursado estudios y el 53% sólo cursó instrucción primaria. La población con estudios secundarios y superiores alcanza el 20% y 5%, respectivamente.

Los profesores que imparten instrucción escolar en las comunidades *secoya* son mayoritariamente mestizos, 11 de un total de 14. Las 8 escuelas de instrucción primaria existentes son en su mayoría unidocentes y el único colegio de secundaria funciona únicamente con 2 profesores.

En términos generales, los *secoya* podrían ser aún caracterizados como un grupo bastante tradicional en cuanto a sus prácticas culturales. Conservan un idioma ancestral que es el *Pai Coca*, una variante dialéctica de la lengua *tukano*. Aun cuando un número creciente de adultos y niños son bilingües en *secoya* y castellano, la población general, especialmente las mujeres, exhibe un índice significativo de monolingüismo en lengua indígena. Dado el

acceso limitado a su territorio (aproximadamente 18 días en lancha desde Iquitos), los *secoya Airo-Pai* no mantienen, todavía, un intenso contacto con hablantes de castellano.

### **Vulnerabilidad**

Por su reducido volumen poblacional pueden ser considerados en una situación de *alta vulnerabilidad*.

## FAMILIA ZÁPARO

Las lenguas zaparoanas constituyen un conjunto de 5 lenguas, todas ellas en peligro de extinción o ya extintas, habladas en la Amazonía peruana. El momento de la diferenciación de estas lenguas se produce hace 4.100 años, lo cual nos da un dato aproximado de la edad de esta familia. Existen algunos autores que relacionan estas lenguas con otras familias cercanas geográficamente, como los Peba. El territorio de los hablantes de lenguas záparo se extiende entre los ríos Napo, Tigre al norte y Amazonas/Marañón al sur. El núcleo original de la familia parece ubicarse en los alrededores de la actual ciudad de Iquitos, desde donde habrían ascendido el río Tigre hasta sus nacientes, conformando de esta forma el núcleo del subgrupo *arabela*.



Imagen 140: Indígena *iquito* (en Marcoy, 1875)



Imagen 141: Mapa de distribución de los grupos étnicos pertenecientes a la familia Záparo: *arabela* (1), *iquito* (2) y otra etnia minoritaria –*tashiro* (3).

## ARABELA



Imagen 142: Mujer *arabela* cocinando en el monte (Giuseppe Gagliardi)

### Localización y censo

Se encuentran en la Región de Loreto en el río Arabela. La quebrada Arabela es un afluente del Curaray, que a su vez vierte sus aguas en el Napo. La zona se halla cerca de la frontera ecuatoriana, y los asentamientos principales de los *arabela* son las comunidades de Buena Vista (204 hab.) y Flor de Coco (90 hab.), según datos de INEI (1993).

Según el censo de 2007, este pequeño grupo de sólo 403 personas representa el 0,1% de la población indígena censada. Los estimados poblacionales para los *arabela*, anteriores al censo de 1993, fluctuaban entre 150 y 300 personas (Varese, 1972; Wise y Ribeiro, 1978). Los *arabela* parecen incrementar su población, ya sea por su propio crecimiento vegetativo o por las migraciones de individuos o familias Kichwa.

### Antecedentes históricos

La región actualmente ocupada por los *arabela* originalmente se encontraba poblada por los grupos *záparo*, *oas*, *gayes* y *shimigayes*, que se extinguieron como resultado de la violencia de la época del caucho y las enfermedades traídas por los blancos. Incluso se cree que los *arabela* pueden ser un grupo descendiente de los antiguos *oas*.

Este grupo fue contactado por primera vez en 1945 en la cuenca del río Arabela, de donde toman su nombre. El primer misionero en ponerse en contacto con dicho grupo fue el agustino Samuel Barrio. Hasta 1959 vivían bajo el dominio de un patrón del Napo. Hacia 1975, contaban con un centro

educativo bilingüe con dos profesores bajo la dirección del Instituto Lingüístico de Verano.



Imagen 143: Indígena *záparo* (en Marcoy, 1875)

### **Estructura social**

La tasa bruta de mortalidad es del 9,9‰, por debajo del promedio estimado para la población indígena censada (16,9‰).

En cuanto a la estructura social, la única información que hemos sido capaces de localizar es que se practican los matrimonios mixtos entre los *arabela*, *kichwa* y mestizos que se encuentran viviendo en la misma región.

### **Economía y Recursos naturales**

La agricultura se desarrolla como una actividad importante para la subsistencia según el sistema de roza y quema. Los principales cultivos son yuca, plátano, maíz, sachapapa, piña, papaya, cocona y cítricos. Gran parte de esos productos son comercializados en la guarnición militar ubicada en Curaray.

La caza y la pesca son actividades igualmente importantes para la subsistencia del grupo. La crianza de aves y animales menores se ha generalizado en las familias.

La recolección de frutos silvestres de palmeras, como pijuayo y aguaje, y de



animales pequeños, como larvas, caracoles y camarones, son también complementos valiosos para la dieta.

Durante muchos años esta etnia ha sufrido las actividades de exploración petrolera. Pero últimamente, han optado por apoyar el desarrollo de tales actividades considerándolas como posibles generadoras de puestos de trabajo. Así, han decidido separarse de la Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo, Curaray y Arabela (FECONAMCUA) para tener mayor libertad de diálogo y negociación con las empresas petroleras y para poder trabajar y beneficiarse de sus programas sociales.



Imagen 144: Cazador *arabela* con su presa (Giuseppe Gagliardi)

## Escolaridad

Este grupo posee un 34% de población analfabeta, pero con un bajo nivel educativo: el 44% tiene sólo estudios primarios y el 38% llegó a realizar estudios secundarios. De las pocas personas que tienen estudios superiores (6%), todos completaron sus estudios universitarios. De los cuatro profesores que enseñan en las comunidades arabelas, tres son indígenas. Las escuelas son de nivel inicial o primario.

El idioma predominante es el español y se tiene conocimiento de la pérdida acelerada del idioma vernáculo (*arabela*), estimándose un grado de absoluta castellanización de la población. La lengua *arabela*, *chiripuno* o

*tapweyokwaka* (según la autodenominación de sus hablantes) pertenece a la familia lingüística Záparo. El número de hablantes del *arabela* es motivo de discusión entre los especialistas. Puede estimarse en alrededor de 150 (Wise, 1999). La lengua se halla en peligro de extinción porque, a pesar de que el número de hablantes sería suficiente para mantenerla viva, un número significativo de adultos puede entenderla pero no la habla, y las segundas lenguas (kichwa y español) se vuelven preponderantes.

### **Vulnerabilidad**

Debido a su muy reducido volumen poblacional se encuentran en proceso de extinción, por lo tanto se considera a este grupo en situación de *vulnerabilidad muy alta*.

## IQUITO



Imagen 145: Anciana *iquito* de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P Mayor)

### Localización y censo

Este grupo étnico se encuentra localizado en la Región de Loreto en el río Alto Nanay. El volumen poblacional de las dos comunidades *iquito* asciende a 519 personas (0,2% de la población total). Sin embargo, sumando la población de las dos principales comunidades *iquito* (San Antonio de Pintuyacu y Atalaya) se cuenta con 567 personas. No es posible determinar cuántos son realmente *iquito*, ya que esta población ha sufrido un fuerte proceso de mestizaje y se conoce de la existencia de uniones matrimoniales con indígenas *jebero*, *achual* y *chayahuita*. Los datos poblacionales estimados anteriores al censo de 1993, asignaban a los *iquito* una población que fluctuaba entre 150 y 600 individuos (Chirif y Mora, 1977; Wise y Ribeiro, 1978).

El INEI (1993) no reporta la existencia de comunidades *iquito* ni presenta registros demográficos para este grupo. Sin embargo, se ha podido determinar en los padrones del Ministerio de Agricultura la titulación de tierras a dos asentamientos o comunidades *iquito*, lo que posibilitó la posterior identificación de los mismos, así como la obtención de información

básica sobre dichos asentamientos en los registros censales del Distrito de Alto Nanay.

### **Antecedentes históricos**

Desde un principio, el pueblo iquito se mantuvo al margen de los primeros contactos de la cultura europea. En los relatos iniciales de los cronistas españoles no se encuentran referencias claras a su existencia como pueblo y tampoco fue incluido en el mapa del P. Fritz de 1707, en que se señala la localización de los diferentes grupos indígenas, siendo mencionados por primera vez en las fuentes del siglo XVIII.

Originalmente ocupaban parte del Alto río Nanay y sus tributarios, el río Blanco y el Chambira y, luego se extendieron desde el río Tigre hasta los ríos Pastaza, Arabela, y Curaray. Posteriormente, se ubicaron en la altiplanicie rodeada por los ríos Nanay, Amazonas, Itaya y el lago Moronacocha, en donde se ubica actualmente la ciudad de Iquitos. Estaban divididos en tres sub-tribus: los *iquito* propiamente dichos, los *maracano* y los *auves*. Dentro de este territorio se movilizaron estableciendo contactos con otros pueblos, recibiendo y ejerciendo influencias culturales, pero siempre manteniendo su propia identidad. Aún hoy en este amplio corredor quedan familias o grupos de familias dispersos que conservan algunas de sus conquistas culturales.

La etnia de los *iquito*, como otras etnias de la Amazonía peruana, fue objeto de terribles agresiones al ser obligados a incorporarse a las reducciones misionales jesuitas durante los años de 1638 a 1769. Los *iquito* ofrecieron dura resistencia que los afectó física y espiritualmente. Víctimas de las plagas o pestes (gripe, viruela, cólera), este pueblo se vio diezmado lentamente, perdiendo con ello su organización e iniciando su proceso de aculturación. En 1737 se llevó a cabo el primer intento de pacificación de los *iquito*, pero sólo en 1740 los misioneros de la Compañía de Jesús lograron organizar dos reducciones con ellos. Finalmente, los jesuitas fundaron ocho reducciones con los *iquito* durante los años 1740 y 1767. Sin embargo, sus habitantes huían en cuanto el misionero se ausentaba. Por otro lado, estos pueblos misionales o reducciones cambiaban continuamente de ubicación y con ellos se mezclaban diversas etnias.

A partir de 1761, año en que se consolida la Reducción de San Pablo del Nuevo Napeano, algunos miembros de la etnia *iquito* (asentada en lo que hoy es la ciudad de Iquitos) se establecen definitivamente. Sin embargo, unos pocos, prácticamente heridos de muerte, retornan a sus lugares de origen: el Manay (*Takarnak*, en su idioma), al Pintuyacu, Chambira y quebradas menores. En 1925 se encontraban aún varios cientos de *iquito* en el Medio y Bajo Nanay. No obstante, hay mucha confusión para determinar exactamente cuándo y quiénes se establecieron en la altiplanicie rodeada por los ríos Nanay, Amazonas, Itaya y lago Moronacocha, en donde se ubica actualmente la ciudad de Iquitos.

Se cree que en 1757 se realizó el traslado del antiguo pueblo de San Pablo de Napeanos del Alto Nanay a las tierras altas y planas que por aquellos tiempos habían quedado a orillas del río Amazonas, en el nacimiento del

Itaya, que entonces era depositario del Nanay. En esas tierras altas habitaban también los *iquito* pertenecientes a Santa Bárbara de la desembocadura del río Nanay y Santa María de Iquitos de las orillas del río Mazán. En documentos del gobernador Francisco de Requena de 1785, se encuentra una relación de 22 pueblos, muy separados unos de otros, pertenecientes a la Gobernación General de Maynas. Uno de ellos figura como *napeano*, pero se sabe que estaba conformado por las etnias *iquito* y *napeano*. De ese lugar se retiraron los *napeano* dejando la preponderancia a los *iquito*. Es por eso, que en el año de 1789, en los documentos oficiales de Requena aparece el nombre de Caserío de los Iquitos, que después siguió siendo el nombre de la ciudad que hoy es la capital de la Región de Loreto. En 1808, en el informe del Obispo de Maynas Hipólito Sánchez Rangel, sobre la cantidad de habitantes en cada pueblo de Maynas, se menciona a Iquitos con 171 habitantes.

En la actualidad los *iquito* se encuentran reducidos a un aproximado de 567 miembros, distribuidos en dos grandes comunidades: San Antonio y Atalaya.

### **Estructura social**

Los *iquito* están nucleados en comunidades de más de 80 familias en cuyo seno sólo los mayores de 70 años (unas 15 personas) tienen pleno dominio del idioma original, pues las generaciones intermedias y las nuevas, influenciados por la educación mestiza, se avergüenzan de su idioma y no lo hablan cotidianamente.

### **Economía y Recursos naturales**

En la actualidad, el creciente proceso de migración campo-ciudad y la cercanía a la ciudad de Iquitos ha determinado la aparición de un acentuado proceso de integración cultural a la sociedad regional. Sus prácticas y actividades económicas no difieren aparentemente de las desarrolladas por la sociedad ribereña.

La agricultura de subsistencia y comercial, así como la pesca y, en menor medida, la caza constituyen el soporte básico de su actividad económica. Estando durante muchos años sujetos al dominio de patrones locales.

En los últimos años, convencidos por habilitadores madereros, han volcado sus esfuerzos en la extracción forestal y han olvidado su artesanía.

### **Escolaridad**

Entre los *iquito* hay un 36,5% de población analfabeta. El idioma predominante es el español y se tiene conocimiento de la pérdida acelerada del idioma vernáculo, estimándose un grado de absoluta castellanización de la población. Algunos de ellos hablan el *záparo* muy posiblemente por la proximidad a comunidades kichwa. En la actualidad se identifican sólo 26 ancianos que hablan el idioma *iquito*; además hay 25 hablantes pasivos de aproximadamente 25 a 40 años de edad. Es importante destacar la existencia del Proyecto Iquito en San Antonio de Pintucayu iniciado en el

año 2001 y que se realiza con la Universidad de Texas con la finalidad de rescatar el idioma *iquito* y sus tradiciones antiguas.

Sólo hay 53 alumnos, de los cuales 39 son varones y sólo 14 son mujeres. El 6% de la población no accedió a servicios educativos, en tanto que para el 60% de la misma la escuela primaria es el nivel más alto de instrucción alcanzado. La educación secundaria y superior representa una opción para el 29% y el 3,8% de la población, respectivamente.

### **Vulnerabilidad**

Por su escasa población y su alto nivel de integración a la sociedad regional, este grupo se encuentra en una situación de *vulnerabilidad alta y en proceso de extinción*.



Imagen 146: Niña *iquito* de la comunidad de San Antonio de Pintuyacu (P Mayor)

## GLOSARIO DE TÉRMINOS

**Clan:** Agrupación de parientes de filiación unilateral. Grupo o comunidad de personas con una ascendencia común en la que tiene gran importancia los lazos familiares y la obediencia a un jefe. Un clan lo constituye un grupo de personas que reconocen su descendencia de un antepasado común.

**Descendencia Bilateral:** Filiación en los grupos sociales donde el reconocimiento social del linaje o familia se transmite simultáneamente a través del hombre y de la mujer. Se reconocen los grupos patrilineal y matrilineal de linaje. Algunos de los derechos y deberes son de la línea del patrilineaje y otros de matrilineaje.

**Descendencia:** Norma que rige la filiación en grupos sociales mediante los vínculos de parentesco. La descendencia es una forma de reconocimiento social del linaje o familia, que varía según la sociedad. La descendencia puede ser biológica o jurídica. La descendencia biológica se puede transmitir a través del hombre o mujer (de forma bilateral) o sólo a través de uno de ellos (unilateral). La descendencia unilateral puede ser patrilineal o matrilineal. La descendencia jurídica es la transmisión de derechos y deberes, e incluye la herencia de la propiedad y la sucesión en una posición social. Ambas unen a una generación con la siguiente de forma sistemática.

**Familia Extensa:** Familia conformada por los parientes del núcleo principal (hermanos, cuñados, sobrinos, etc.) que, además comparten una misma residencia. Son varios matrimonios dentro de una misma unidad familiar.

**Filiación Matrilineal o Uterino:** La descendencia se transmite a través de las mujeres, ya sea masculina o femenina pertenecerá al grupo de su madre.

**Filiación Patrilineal o Agnático:** La descendencia se transmite a través de los hombres, ya sea masculina o femenina pertenecerá al grupo de su padre.

**Herencia Filial:** Tipo de matrimonio en el que, ante el fallecimiento de un hombre, la viuda es desposada por el hijo mayor del difunto.

**Índice de Masculinidad:** Proporción de hombres respecto al de mujeres. Se considera como punto de referencia la población de mujeres y se

establece en un número constante de 100. Cuando el índice de hombres es superior a 100, la proporción de hombres es mayor que el de mujeres, y viceversa.

**Levirado:** Tipo de matrimonio en el que, ante el fallecimiento de un hombre, la viuda es desposada por un hermano del difunto.

**Matriarcado:** Organización social primitiva en la que la autoridad se ejerce mediante una mujer jefe de cada familia

**Matrimonio Endogámico:** Matrimonio en el que los cónyuges tienen lazos de parentesco, es decir, tienen ascendencia consanguínea en común, o bien llevado a cabo entre dos personas del mismo grupo (familia o clan). Matrimonio *endo* (interno o intra grupal) y *gámico* (la misma gama o género de la pareja).

**Matrimonio Exogámico:** Matrimonio en el que los cónyuges no tienen lazos de parentesco de ningún tipo, es decir, no tienen ascendencia consanguínea en común, o bien es llevado a cabo con alguien por fuera del grupo primario de pertenencia (*exo* o externo).

**Monogamia:** Tipo de matrimonio que vincula dos personas hombre-mujer.

**Orden Gamonal:** Relación de poder de una región, comarca o municipio, que detenta el poder económico y político en un entramado de relaciones de dominación, que parten de la concentración de la propiedad de la tierra, el control de la intermediación comercial y las relaciones privilegiadas con las empresas externas que operan localmente, y que se proyectan hacia el control político y el dominio sobre los resultados de las elecciones. Este orden invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección del indígena o del campesino. El poder central suele recompensar al gamonal al permitirle disfrutar de innumerables contratos y al dejar en sus manos los beneficios que produce la explotación de recursos naturales.

**Parentesco:** Relaciones humanas que se establecen por medio de la descendencia y del matrimonio. El parentesco se fundamenta en las diferencias sociales y en los modelos culturales. En todas las sociedades, los vínculos entre parientes de sangre y los parientes por matrimonio poseen una cierta relevancia legal, política y económica que no guarda ninguna relación con la biología.

**Parentesco de tipo Dravidio:** Sistema de parentesco que opone el grupo conformado por los consanguíneos próximos del individuo al resto de la sociedad que es considerada como el conjunto de los afines, en las generaciones del individuo, la de sus padres y la de sus hijos. En las generaciones de los abuelos y los nietos la terminología reconoce a todos los ancianos próximos o lejanos y los niños pequeños próximos o lejanos como consanguíneos asimilándolos a una consanguinidad común.

**Parentesco de tipo Hawaiano:** Es el sistema de parentesco menos descriptivo de los sistemas de parentesco. Distingue a sus parientes tan sólo en función del sexo y la generación. No existe el término tío y todos los



primos son designados como hermanos y hermanas. De esta forma, el sistema Hawaiano presenta 4 términos para cubrir 16 tipos de parientes: 1) término padre/tíos, 2) término para madre/tías, 3) término para hermanos/primos, y 4) término para hermanas/primas.

**Parentesco de tipo Iroquesa:** Este sistema de parentesco distingue entre parientes del lado de la madre y del lado del padre. Además funde la figura del padre con la del hermano del padre y la de la madre con la hermana de la madre. De esta forma, los primos paralelos son fusionados con los hermanos y hermanas. El sistema Iroqués presenta los siguientes términos de parentesco: madre, hermana, hermano, padre, primo cruzado y prima cruzada. En cuanto a los primos cruzados, son designados por el mismo término (tantos los del lado del padre como los del lado de la madre).

**Parentesco de tipo Omaha.** Se da en sociedades donde hay linajes patrilineales. Este sistema cambia la terminología en el nivel de primos cruzados. Usa la misma categoría para el padre y el hermano del padre, y la madre y la hermana de la madre. En cuanto a los primos paralelos son fusionados con los hermanos y hermanas. Los primos cruzados son designados de forma distinta según se trate de los del lado padre o de la madre.

**Patriarcado:** Organización social primitiva en la que la autoridad se ejerce mediante un varón jefe de cada familia.

**Poliandria:** Tipo de matrimonio que vincula a una mujer con varios varones.

**Poligamia:** Tipo de matrimonio que vincula una persona con una serie de personas.

**Poliginia:** Tipo de matrimonio que vincula a un varón con varias mujeres.

**Residencia Matrilocal:** Después del matrimonio, la mujer permanece en la casa de su padre y lleva a su esposo a vivir en ella. Los hijos del matrimonio se añaden al grupo de la madre, creándose un matrilineaje. Los hijos (varones) nacidos del matrimonio cuando se casan abandonan el hogar para unirse al domicilio de sus mujeres.

**Residencia Patrilocal:** Después del matrimonio el marido permanece en la casa del padre y lleva a su esposa a vivir en ella. Los hijos del matrimonio se añaden al grupo del padre, creándose un patrilineaje y las hijas deben abandonar el hogar paterno cuando contraen matrimonio.

**Sistema de Encomienda:** La encomienda fue una institución característica de la colonización española de América y Filipinas, establecida como un derecho otorgado por el Rey en favor de un súbdito español (encomendero) con el objeto de que éste percibiera los tributos que los indígenas debían pagar a la corona, en consideración a su calidad súbditos de la misma; a cambio, el encomendero debía cuidar del bienestar de los indígenas en lo espiritual y en lo terrenal, asegurando su mantenimiento y su protección, así como su adoctrinamiento cristiano. Sin embargo, se produjeron abusos

por parte de los encomenderos y el sistema derivó en formas de trabajo forzoso o no libre, al reemplazarse, en muchos casos, el pago en especie del tributo por trabajo en favor del encomendero.

**Sistema de Habilitación:** Conocido en toda la cuenca amazónica, funciona como una jerarquía de relaciones de deuda interconectadas en una cadena de explotación. En la cima del sistema, el que suministra el producto en un momento específico. Él, a su vez, entrega el producto por adelantado o habilita a varios subcontratistas, quienes habilitan a los patrones locales. De esta forma, se crea la deuda. Al final de la cadena se llega al productor, por lo general un indígena con su familia. El sistema de esclavitud se desarrolló sobreponiéndose al sistema de servidumbre por deudas. Como la deuda se pasaba de padres a hijos, las deudas se acumulaban entre generaciones. Las familias indígenas endeudadas se convertían en un capital o propiedad real de posesión de los patrones, una mercancía que podía ser comercializada en el mercado.

**Sistema de Haciendas:** Sistema social y económico basado en la propiedad individual y en el régimen esclavista. En la región amazónica este sistema, heredado del colonialismo, se basó en el trabajo forzoso por parte de los indígenas. Fue un sistema muy frecuente en la época de la República peruana, con el resurgir de los sucesivos "booms" de extracción de recursos naturales de la selva.

**Sistema de Parentesco:** Conjunto de términos que se emplean para dirigirse a los parientes, (padre, madre, hermano, hermana, primo, prima, otros). Estos términos funcionan activando tres tipos de oposiciones: Oposición de generaciones (Madre/Hija), Oposición de líneas (Hijo/Sobrino), y Oposición de sexo (Padre/Madre).

**Sistema de tenencia al partir:** Es una forma de aparcería común en Los Andes en el cual dos comuneros combinan recursos productivos. Esta forma tradicional se basa en la reciprocidad que les permite tener acceso primero y luego ser propietario de animales. Hay dos razones principales por la cual dos comuneros deciden participar en una relación de "al partir": una es la falta de mano de obra y la otra es la falta de tierra o animales. Los comuneros buscan contrapartes que les proporcionen estos insumos; los miembros más pobres de la comunidad son quienes usualmente participan en una relación de "al partir", pero esto no es un indicador de una relación de explotación. El sistema consiste en entregar animales a parientes, compadres o amigos; la base de la reciprocidad es un reparto equitativo de las crías que tendrá. El tener "al partir" es una situación riesgosa para ambas partes, por lo tanto se trata de escoger al mejor socio.

**Sororato:** Si una mujer resulta estéril, sus parientes entregarán a una hermana para que dé a luz hijos a los que se considerará como hijos de la mujer estéril. O bien cuando una mujer muere, sus parientes pueden entregar a una hermana de la difunta para que la sustituya.

**Transmisión Paralela:** Sistema menos frecuente de transmisión de la descendencia, en el que los varones y las hembras transmiten la descendencia sólo a través de su propio sexo. Es decir, cuando el hijo sea

masculino la descendencia se transmite a través de los hombres, y cuando el hijo sea femenino pertenecerá al grupo de su madre.

**Uniones de tipo Kariera:** Reglas positivas de matrimonio que establecen la alianza prescriptiva o preferencial con una determinada categoría de parientes. El sistema Kariera supone el intercambio de mujeres siempre entre los mismos grupos de forma que un grupo siempre aporta mujeres y otro siempre las recibe. Desde el punto de vista de un individuo varón, la prima cruzada bilateral es su cónyuge prescrita.

**Urxilocal o Matrilocal:** Sistema de matrimonio en que la residencia familiar de un nuevo matrimonio se traslada a la residencia familiar de la mujer.

**Virilocal o Patrilocal:** Sistema de matrimonio en que la residencia familiar de un nuevo matrimonio se traslada a la residencia familiar del varón.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIDSESP - FORMABIAP. 2000. El Ojo Verde: Cosmovisiones Amazónicas. Ed. AIDSESP – FORMABIAP – Telefónica, Lima, Perú.
- AIDSESP - FORMABIAP. 2004. El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas. Ed. AIDSESP – FORMABIAP – Telefónica, Lima, Perú.
- Alegre F.P. Tashorintsi: Tradición oral matsiguenka. CAAAP, Lima.
- Arango R. y Sánchez E. 1998. Los Pueblos Indígenas de Colombia. Tercer Mundo Editores. Bogotá, Colombia.
- Arango R. y Sánchez E. 1997. Los Pueblos Indígenas de Colombia. Editores. Departamento Nacional de Planeación.
- Ardito Vega W. 1993. Las reducciones jesuitas de Maynas; CAAAP, Lima.
- Ariza E. 1998. Atlas cultural de la amazonia colombiana, la construcción del territorio en el siglo XX, Ican, Santa Fe de Bogotá.
- Aroca Medina A.J., Espinosa O. Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana: realidad, normatividad y perspectivas. CAAAP, Lima.
- Aroca Medina A.J. 2000. Situación de las tierras y territorios de las comunidades nativas en la Amazonía peruana. Defensoría del pueblo (ed.), Lima.
- Baer G. 1994. Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga. Abya-Yala , Quito.
- Balee W. 1994. Footprints of the Forest. Columbia University Press, New York.
- Barclay F. 1983. Educación bilingüe: ¿Por qué y para qué? Amazonía indígena 6, 3-7.
- Barraza de García Y.J. 2005. ¿Es la lengua shawi una lengua activa? Memorias del Congreso de Idiomas. Indígenas de Latinoamérica, II, 27-29 de octubre de 2005. University of Texas at Austin.
- Bedoya de Vivanco L., Cotler J. 1995. Culturas amazónicas y política nacional: un nuevo diálogo. CAAAP, Lima.
- Bellier I. 1983. Mai Juna: Los orejones. Identidad cultural y proceso de aculturación. En: Amazonía Peruana, No. 9. CAAAP. Lima.
- Bellier I. 1984. Mai huna y sociedad regional: penetración capitalista y transformaciones resultantes. Shupihui 28:467-491.
- Beuchat H., Rivet P. 1909. La famille linguistique Cahuapana. ZE 41: 617-637.
- BID-PNUD (1990). Nuestra Propia Agenda. Comisión de Desarrollo y Medio Ambiente de América Latina y el Caribe.
- Bodmer R., Puertas P. y T. Fang. 2008. Co-managing Wildlife in the Amazon and the Salvation of the Pacaya-Samiria Nacional Reserve in Peru. En: Esther D. (ed). *Wildlife and Society: The Science of Human Dimensions*. Island Press, Washington, DC.
- Bolian C.E. 1975. Archeological excavations in the Trapecio of Amazonas: The polichrome traditions. University of Illinois at Urbana Champaign. Ph.D Anthropology .
- Brack A. (editor). 1998. Amazonia Peruana, Comunidades Indígenas, Conocimientos y Atlas de Comunidades Nativas. PNUD.

- Carvajal M., Mashinguash' R. y Wray N. 1997. Relación entre Pueblos Indígenas y Minería Aurífera. Sinchi Sacha, Mundos Amazónicos.
- Cavalló G.A. 2005. El título indígena y su aplicabilidad en el Derecho chileno. *Revista Ius et Praxis*, 11 (1): 269 – 295.
- Centro Amazónico de Antropología Práctica. 1997. I Seminario-Taller territorio indígena y desarrollo. CAAAP, Lima.
- CEPAL - Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2002. La sostenibilidad del desarrollo en América Latina y el Caribe: desafíos y oportunidades. Impreso en Naciones Unidas, Santiago de Chile.
- Chaumeil B., Chaumeil J.P. 1976. Los yagua de la Amazonía peruana (elementos de demografía). *AP* 1/1: 73-94.
- Chaumeil Ch. 1981. Historia y migraciones de los yagua de finales de siglo XVII hasta nuestros días. CAAAP, Lima.
- Chaumeil J.P. 1984. Between zoo and slavery: the Yagua of Eastern Peru in their present situation: IWGIA. Document 49, Copenhagen.
- Chaumeil J.P. 1993. Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les yagua de l'Amazonie péruvienne. *L'Homme* 126-128: 409-427.
- Chavarría M.C. 1984. Con la voz de nuestros viejos antiguos. Eshe Echiikiana Esoiho, FOMCIENCIAS. Lima.
- Chirif A. 1980. La propiedad de los pueblos. *Amazonía indígena*, 1: 2-5.
- Chirif A. 1991. Educación Bilingüe Intercultural, Zúñiga, Pozzi-Escot y López (ed.), Fomciencias, Lima.
- Chirif A., Mora C. 1977. Atlas de comunidades nativas. Sinamos. Lima, Perú.
- Cipolletti M.S. 1988. Aipèe koka: La palabra de los antiguos, tradición oral sionasecoya. Editorial Abya Yala.
- Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente. 1993. Amazonía sin Mitos. Banco Internacional de Desarrollo, Colombia.
- Corbera, A. 1983. Educación y lingüística en la Amazonía peruana. CAAAP, Lima.
- Cunningham, M. 2008. Educación indígena, interculturalidad y desarrollo autónomo. Fondo Indígena y Centro para la Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas, La Paz, Bolivia.
- Dandler J., González A., Llosa J., Moore T., Roldán R., Siverstsen L., Smith R.C., Tamayo A.M., Tresierra J.C. y Vargas L. 1998. Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible. Documento de Trabajo n°68, OI, Lima.
- de Saulieu G. 2007. Apuntes sobre el pasado precolombino de la Amazonía ecuatoriana. *Arqueología Ecuatoriana*, 1-5.
- Dean B. 1993. Niñichú: Urarina territoriality and the politics of autonomy. Paper presented to the American Anthropological Association, 22nd Annual Meeting. Washington, D.C.
- Defensoría del Pueblo. 2003. Base de Datos de Comunidades Nativas. Formato DVD.
- Descola P. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4:23-45.
- Erikson P. 1994. Los mayoruna. In Guía etnográfica de la Amazonía peruana. Iquitos: Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana. Instituto Francés de Altos Estudios.
- Espinosa L. 1935. Los tupí del oriente peruano. Estudio Lingüístico y etnográfico. Casa Editorial Hernando.
- Espinosa L. 1955. Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano. Tomo I. Madrid.
- Fabre A. 2005. Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. Edición electrónica: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>.
- Fang T., Bodmer R., Puertas P., Mayor P., Perez P., Acero R. y D. Hayman. 2008. Certificación de pieles de pecaríes (*Tayassu tajacu* y *t. pecari*) en la Amazonía

- peruana: una estrategia para la conservación y manejo de fauna Silvestre en la Amazonía peruana. Wust Editions-Darwin Institute, Lima, Peru.
- FAO. 1990. Conservación y desarrollo sostenible en la región amazónica. Documento de trabajo de FAO elaborado bajo la dirección del Grupo de Trabajo Interdepartamental para la Amazonía.
- Fernández R. 1992. Yaminawa: minoría étnica amazónica en la periferia del Estado boliviano. UMSA (tesis), La Paz.
- Fittkau E.J., Illies J., Klinge H., Schwabe G.H. y Sioli H. 1968. Biogeography and ecology in South America. Junk ed. Publishers The Hague.
- FORMABIAP. 2002. Informe de Capacitación 2002. FORMABIAP, Lima.
- Fry C. 1889. La Gran Región de los Bosques. Ríos Peruanos Navegables. Diario de Viajes y Exploraciones. Lima.
- FUNAI. 1984. Estudio das areas indigenas Poyanawa, jaminawa e campinas. Brasilia.
- García J. 1986. Hambre de Dios, hambre de Pan, hambre de Tierra. Shupihui 39-40: 301-313.
- García-Rendueles M. 1983. Constitución política del Perú y comunidades nativas. CAAAP, Lima.
- García-Rivera F. 1993. Ethnohistoria shipibo: Tradición oral de los shipibo-conibo. CAAAP, Lima.
- García-Tomás M.D. 1993. Buscando nuestra raíces: historia y cultura chayahuita. CAAAP, Lima.
- Gasché J. 1972. L'Habitat Witoto: Progres et Tradition. En: Journal de la Société des Américanistes, vol. LXI, París.
- Gasché J. 1982. Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad. En: Amazonia indígena No. 5.
- Gasché J. 2001. La construction de projets de développement interculturels et participatifs en Amazonie péruvienne. En: de Villanova R., Hily M.-A., Varro G.: Construire l'intercultural? De la notion aux pratiques. París, L'Harmattan. 73-89.
- Germana E. 2003. Monitoreando el monitoreo. Hacia un sistema participativo para el PROFODEBI-GTZ. Actas del V Congreso latinoamericano de EBI. Lima.
- Girard R. 1958. Indios selváticos de la Amazonía peruana. Libro Mex Ed. Costa-Amice.
- Gordon R.G. 2005. Ethnologue: languages of the world. 15th ed. SIL International. Dallas.
- Goulard J.P. 1994. Tikuna. En: Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (eds.), Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, vol. 1: 309-444. Quito/Lima: Flacso/IFEA.
- Gow P. 1991. Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia. Clarendon. Oxford.
- Guyot M. 1972. La Maison des Indians Bora e Miraña. En: Journal de la Société des Américanistes, t. LXI, París.
- Helberg H. 1996. Mbaisik, en la penumbra del atardecer. CAAAP, Lima.
- Hern W.M. 1994. Poliginia y fecundidad en los Shipibo de la Amazonía peruana. Amazonía Peruana, n° 24.
- <http://www.amazonia.bo>
- <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/antropologia>
- <http://www.formabiap.org>
- <http://www.inei.gob.pe>
- <http://www.peruecologico.com.pe>
- <http://www.serperuano.com>
- <http://www.wanamey.org>
- IESALC-Unesco. 2002. *Legislación sobre Educación Superior en el Perú*, Lima, Perú.
- INEI. 1993. I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía (información preliminar). Lima: Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales.
- INEI. 2009. II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007. Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales, Lima.

- INEI. 2008. Perú, Compendio Estadístico 2008. Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- INEI-UNICEF. 1997. Perú: La población de las comunidades indígenas de la Amazonía. Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- Jintia Y, Ishtik P.K. 1991. Achuar matsátmau = Mundo achuar. CAAAP, Lima.
- Kensinger K. 1983. Investigación lingüística folklórica y etnográfica pano. América india. México.
- Kitaka M.M. 1991. Etnografía Preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.
- Lathrap D.W. 1970. The upper Amazon. Thames & Hudson, Southampton.
- Lehm Z. 192. Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojo (Perú y Bolivia). Amazonía indígena, 19, 45-56.
- Lozano R., M. Zúñiga. 2001. Formación docente en Educación Bilingüe Intercultural. MED-GTZ. Lima.
- Luque-Calienes P, Bosco J. 1996. Ley de tierras. CAAAP, Lima.
- Lustig N. 2007. América Latina: la desigualdad y su disfuncionalidad. Machinea J.S. y Serra N. (Eds.). Visiones del desarrollo en América. CELPA, pp. 231-246.
- Maguiña, C. 2003. Historia de las civilizaciones en América y la importancia del clima y la ecología en la salud.
- Marcy P. 1875. Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean. Volume I and II. London, Blackie & Son, Paternoster Buildings, EC.; Glasgow and Edinburgh.
- Marlon B. 1992. Libro Mundos Amazónicos, Fundación Sinchi Sacha. Quito-Ecuador.
- Mayor P., Santos D. and López-Béjar M. 2007. Sostenibilidad en la Amazonía y Cría de Animales Silvestres. CETA, ed. Iquitos.
- MINAG. 2002. Directorio de comunidades campesinas, PETT.
- Ministerio de Educación del Perú-GTZ. 2001. Formación Docente en Educación Bilingüe intercultural. Lima.
- Mora C. 1994. Pueblos indígenas y manejo de recursos naturales. Una aproximación bibliográfica. Conservación Nacional, Lima.
- Moran E. 1993. Through Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonia Populations. University of Iowa Press, Iowa City.
- Nugkuag E. 1990. Percepciones indígenas de la identidad, la dominación y las actuales políticas de desarrollo amazónico. Amazonía indígena, 16, 3-9.
- ONU. 1996. Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add. 1-4. Comisión de Derechos Humanos. Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.
- Osma F. de. Según las relaciones de los jesuitas, ¿hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón? Libertad, Perú.
- Person H.C. 1911. The Rubber Country or the Amazon. New York.
- Pezo Díaz R. 2006. Diversidad cultural en la Amazonía peruana. Atlantic International University, Hawaii.
- Piaguaje R. 1992. Vocabulario Secoya. ILV, Ecuador.
- Redford K., J.A. Mansour 1996. Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes. America Verde Publications, The Nature Conservancy, Washington, DC.
- Regan J. 1993. Hacia la Tierra sin Mal. La religión del pueblo en la Amazonía. CET ed. Iquitos, Perú.
- Reichel E. 1987. Los Tukuna. En: Colombia Amazónica: etnografía de los indígenas contemporáneos. Editado por la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Revee M.E. 1988. Los quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad. Abya-Yala, Quito.
- Ribeiro D., Wise M.R. 1978. Los grupos étnicos de la amazonía peruana. Comunidades y Culturas Peruanas, 13. Ministerio de Educación y Instituto Lingüístico de Verano. Lima.
- Ricardo C.A. 1981. Mayoruna. En Povos indígenas no Brasil. Melatti J.C. Ed. Javari. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Sao Paulo.

- Rivas R. 2000. IPURUKARI. Los Kukama-Kukamiria en la Várzea de la Amazonía Peruana. Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.
- Rivet P. 1924. Famille Guahibo. Les langues du monde, A. Meillet y M. Cohen eds., París.
- Rodrigues A. 1984. Relações internas na família lingüística Tupi-guaraní. Revista de Antropología. Vols. 27 y 28. (33-53) Sao Paulo.
- Rodríguez-Vargas M. 1993. Desplazados: el caso ashaninka. CAAAP, Lima.
- Roldan R., Tamayo A.M. 1999. Legislación y derechos indígenas en el Perú. CAAAP, Lima.
- Saavedra J., Aria O.S. 2007. Reducción de la pobreza y la desigualdad en América Latina y el Caribe: promesas y retos para las políticas públicas. En: Machinea J.S. y Serra N. (Eds.). Visiones del desarrollo en América. CELPA.
- San Román J. 1994. Perfiles históricos de la amazonía peruana; CETA – CAAAP - IIAP.
- Santos-Granero F. 1992. Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa. Amazonía indígena, 19, 33-45.
- Seymour Ch. 1988. Shiwiar: identidad étnica y cambio en el río Corrientes. ABYA-YALA/ CAAAP, Lima.
- Smith R.S. 2004. Donde nuestros ancestros alguna vez caminaron. Territorialidad y lugares sagrados amuesha en la Amazonía andina del Peru central. Instituto del Bien Común. Être Indien dans les Amériques. Spoliations et résistance - Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme: una perspective comparative. Coloquio internacional de la Universidad de Paris III - Nueva Sorbona.
- Solís Fonseca G. 1987. Multilingüismo y extinción de lenguas. AI 47/4.
- Sotil García G.D. 2002. El pueblo Iquitos: Situación actual. La Región, Iquitos, Perú.
- Steward J.H. 1948. The Witotoan tribes. HSAI 3: 749-762.
- Stocks A. 1978. The Invisible Indians: A History and Analysis of the Relations of the Kukamiria Indians and the State. Ph.D. dissertation, University of Florida.
- Stocks A. 1981. Los Nativos Invisibles: Notas sobre la historia y realidad actual de los kukama del río Huallaga, Perú. Serie Antropológica N° 4, CAAAP, Lima, Perú.
- Székely M. 2006. Un nuevo rostro en el espejo: percepciones sobre la discriminación y la cohesión social en México, serie Políticas sociales, N° 128 (LC/L.2643-P), Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.06.II.G.169.
- Tessmann G. 1930. Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg.
- Townsley G. 1983. Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú. Amazonía indígena 6, 11-14.
- Townsley G.E. 1980. Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society. Cambridge (tesis).
- Trapnell L. 1982. El Tambo: Por el cambio del despojo y la destrucción. Amazonía indígena, 4, 22-29.
- Uriarte L.M. 1976. Poblaciones Nativas de la Amazonia Peruana. Amazonia Peruana I. Lima, Peru.
- Uzendoski M.A. 2006. El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. Iconos. Revista de Ciencias Sociales 1390-1249 num. 26.
- Vallejos R. 2004. Basic Clauses in Kokama-Kokamilla. M.A. Thesis. University of Oregon.
- Varese S. 1970. Dos versiones cosmológicas campá. Un esbozo analítico. Revista del Museo Nacional (Lima) 36:164-177.
- Varese S. 1972. The Forest Indians in the Present Political Situation in Peru. Document 8. International Work Group on Indigenous Affairs (IWGA). Copenhagen.
- Varese S. 1973. La sal de los cerros. Retablo de Papel. Lima.
- Vásquez B., Barletti J., Padilla Lupuna L. 2001. Afirmando Identidad. Trabajo con la Comunidad Indígena Iquitos. Iniciativas Departamentales". Foro Educativo, Ayuda en Acción, Lima.



- Vickers W. 1989. *Los Sionas y Secoyas, su adaptación al ambiente amazónico*. Colección 500 años, Nro. 9. Ediciones Abya Yala. Quito.
- Viveiros de Castro E. 2002. *A incostância da alma selvagem*. Cosac y Naify, Sao Paulo.
- Von Hazle J.M. 1905. *Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú*. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, tomo XVII.
- Wayne A. 1981. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. CAAAP, Lima.
- Wise M.R. 1999. *Small language families and isolates in Peru*. En: R.M.W. Dixon y Alexandra Y. Aikhen-vald (eds.), *The Amazonian languages*, CUP. Cambridge
- [www.proeduca-gtz.org.pe](http://www.proeduca-gtz.org.pe)
- Zeleny M. 1976. *Contribución a la etnografía Huaraya (Ece'je)*. Vydala Univerzita Karlova Praha, Praga, Checoslovaquia.

## SINOPSIS

Los pueblos indígenas amazónicos han sufrido durante siglos el constante impacto de la colonización y de los culturizadores que piensan que para ser reconocidos como ciudadanos deben adoptar los modelos de la cultura neoliberal. No obstante, en los últimos años se ha empezado a valorar los modelos nativos reconociendo que ofrecen contribuciones muy interesantes para el desarrollo sostenible, sobre todo debido a que éstos han surgido después de milenios de adaptación a la heterogénea y compleja situación ecológica de la Amazonía.

En una época en que los impactos ecológicos y sociales del sistema de producción preponderante son evidentes, es necesario replantear la relación entre el sistema educativo y los procesos productivos, tal y como los pueblos indígenas amazónicos vienen haciendo desde hace miles de años. La comunidad amazónica en su globalidad debe comprender que solamente será posible el desarrollo sostenible desde sus propios recursos, desde su propia biodiversidad y a partir de su propia historia. Con este objetivo, el presente libro muestra las principales características identitarias de los grupos étnicos ubicados en la Amazonía peruana. Para aprender a respetar, antes es necesario saber qué debe ser valorado y respetado.



✕ un proyecto ✕  
elegido por ✕  
clientes de can ✕

**FUNDAMAZONIA**

**UAB**  
Universitat Autònoma  
de Barcelona

