AMAZONÍA PERUANA

N.° 38 - JULIO - 2025

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

Indexación

International Bibliography of Social Sciences

Anthropological Literature

Modern Language Association

DOAJ

MIAR

Latindex

The handbook of Latin American Studies

Biblat

ROAD

Licencia

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY4.0)

https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi38

AMAZONÍA PERUANA

38

ISSN versión impresa: 0252-886X
ISSN versión electrónica: 2810-8663
Julio 2025

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

Amazonía Peruana

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
Mag. Ismael Vega (Orcid: 0000-0003-1910-6561)
Antropólogo. Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), Perú

COMITÉ EDITORIAL
Phd. Luisa Elvira Belaunde (Orcid: 0000-0001-5498-5907)
Antropóloga. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú

Dr. Jean-Pierre Chaumeil (jpierrechaumeil@gmail.com)
Antropólogo. EREA-CNRS, Francia

Óscar Espinosa (Orcid: 0000-0001-6605-013X)
Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Perú

Roxani Rivas Ruiz (Orcid: 0000-0002-6382-3835)
Antropóloga. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP), Perú

Dr. Eduardo Fernández (edufernandez@aol.com)
Antropólogo. University of Maryland, USA

COMITÉ CIENTÍFICO
PhD. Bartolomew Dean (Orcid: 0000-0001-8737-3472)
Antropólogo. University of Kansas, USA

Dr. Gustavo Solís (Orcid: 0000-0003-4025-8885)
Lingüista, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú

PhD. Ulises J. Zevallos (Orcid: 0000-0001-6416-0220)
Literato. Ohio State University, USA

Asistente Editorial: Oscar Vargas Silva
Corrección de estilo: María Rosa Rupalla Salvador
Diseño y diagramación: Grupo Pakarina S.A.C. pakarinaediciones@gmail.com
Imagen de carátula: *Pasaporte Amazónico* de Brus Rubio

© CAAAP
Av. González Prada 626, Magdalena. Lima-Perú
ramazoniaperuana@caaap.org.pe
http://amazoniaperuana.caaap.org.pe - Con Sistema OJS

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2019-09174

Todos los derechos reservados
El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas y opiniones vertidas en los artículos publicados en Amazonía Peruana

Índice

PRESENTACIÓN 9

TEMÁTICA

"¿Lo podemos hacer nosotros?": monitoreo indígena, controversias sociotécnicas y ambivalencias de poder en territorios afectados por la explotación petrolera, Perú 15
Nina Swen, Diego Pérez y Mario Zúñiga

La herida abierta del lote 8: consecuencias ambientales y desigualdades estructurales en la Amazonía peruana 43
Laura Corradi

Conflictos socioambientales en territorio wampis: dimensiones y (des)encuentros entre el Estado y pueblos indígenas en la Amazonía peruana 61
Carlos Andrés Vera Vásquez

Salud, enfermedad y atención en colonos extractivistas: un análisis de autobiografías de Perú, Brasil y Bolivia 97
Daniel E. Rojas Bolivar

Von Hassel y las consecuencias invisibles del extractivismo del caucho en *Apuntes de viaje en el oriente peruano* (1905) 121
Carlos Torres-Astocóndor

La cultura awajún, la naturaleza y el mundo moderno: tres formas de aporte para la conservación del bosque y la biodiversidad 151
Fermín Tiwi Paati

Juventud indígena y liderazgo en la Amazonía peruana: emergencia de nuevos líderes del pueblo awajún en Santa María de Nieva 187
Pablo Vega Romá

Chuchuhuasi. Patrimonio y denominación de origen de un macerado peruano 211
Alejandro Prieto Mendoza

"Sacha implementación": análisis de la implementación del enfoque intercultural en la Diresa Loreto mediante el programa de reducción de muertes materno-neonatales en nauta (2018-2020) 241
Ana Lucía Silva Romero

Rebelarse contra la invisibilización. La cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos como fenómeno político 261
Jacopo Tosi

RESEÑAS

Aaña shuar/Los de afuera. Ananco Ahuananchi, Dina. 287
Jaime Peña

Cuando éramos dioses. Historia de la última guerra asháninka en el Palcazú. Durand Guevara, Natalí. 293
Juan Carlos La Serna

Estancias de Emilia Tangoa. Varela Tafur, Ana. 301
Gloria Alvitres Aliaga

Ayompari, amigos y el latigo*: el trueque ashéninka en el entramado social y económico del Gran Pajonal, Perú*. Schäfer, Manfred. 305
Sebastián García Cruz

OBITUARIO

Lucy Trapnell. Una vida al servicio de los pueblos indígenas amazónicos y la educación intercultural bilingue 309
Elena Burga

Nancy Ochoa Siguas (1956-2025). Entre varios mundos 313
Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil

NOTA SOBRE LOS AUTORES 319

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 9-12
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/dffwvp21

PRESENTACIÓN

La revista *Amazonía Peruana* aborda, en el presente número, un conjunto de temas y realidades que abren espacios de reflexión y debate en torno a los pueblos indígenas amazónicos y el extractivismo, los conocimientos y prácticas ancestrales, liderazgo, patrimonio, salud e identidad, temas que expresan las complejas relaciones con el Estado y la sociedad.

Iniciamos la revista con un conjunto de artículos relacionados con actividades extractivas en los territorios indígenas amazónicos, cuyo origen se remonta a fines del siglo XIX, con la extracción del caucho y la masacre contra los pueblos indígenas. Más de un siglo después, en pleno siglo XXI, el extractivismo sigue siendo una grave amenaza y sigue expresando el desprecio y el racismo contra estos pueblos.

El estudio de Nina Swen, Diego Pérez y Mario Zúñiga analiza y deconstruye, desde una perspectiva etnográfica, las controversias y ambivalencias de poder en escenarios de extracción y contaminación petrolera en los lotes 192 (ex 1AB) y 8, en la Amazonía norte. Los autores plantean preguntas sobre los mecanismos y relaciones de poder en contextos de contaminación que orientan el estudio. La participación de los pueblos indígenas mediante uso de nuevas tecnologías para vigilar, documentar y denunciar los impactos de la extracción petrolera pone en cuestión el control del Estado, a través de su ciencia regulatoria, sobre la información de los impactos de la extracción petrolera, develando una gobernabilidad racista y excluyente que favorece a empresas extractivas.

Sin duda, los impactos en las comunidades indígenas, producto de más de cinco décadas de explotación petrolera en el Lote 8, en la región Loreto, muestra el fracaso del Estado a través de su industria petrolera en implementar medidas eficaces para mitigar sus impactos ambientales y reducir las desigualdades estructurales. Laura Corradi analiza las problemáticas derivadas de la contaminación, la respuesta de las comunidades afectadas y las posibles soluciones para restaurar el territorio y reducir las brechas sociales históricas, en un marco de reciente reactivación de la explotación petrolera.

El extractivismo y los conflictos derivados de la actividad petrolera en la comunidad wampis Fernando Rosas sirven de escenario para comprender la compleja y tensa relación entre el Estado y los pueblos indígenas. El estudio de Carlos Vera identifica y analiza los desencuentros de tipo ontológico, epistemológico y pragmático-operacional, dando cuenta de los nudos críticos que impiden atender las causas del conflicto social, contribuyendo a reproducir situaciones de injusticia social y violencia contra la comunidad. Se visibilizan diversas nociones de "territorio-mundo", "conflictos sociales" y "violencias" que aparecen en el proceso del conflicto.

Como habíamos mencionado al inicio, el extractivismo en la Amazonía tiene una antigua fecha de nacimiento que se remonta al siglo XIX. El artículo de Daniel Rojas se mueve dentro de los marcos de la literatura para analizar tres novelas autobiográficas de obreros colonos en la Amazonía de Perú, Brasil y Bolivia: *El oro de Quince Mil*, *Siringa: memorias de un colonizador del Beni* y *Dez anos no Amazonas*. El estudio describe los procesos de salud, enfermedad y atención en las actividades extractivas y da cuenta de la explotación laboral, la esclavitud, la violencia y la deplorable situación de salud, como expresión de los procesos de acumulación de origen y desarrollo del capitalismo.

En un artículo que también explora el extractivismo cauchero desde la literatura, Carlos Torres-Astocóndor analiza el libro de relatos *Apuntes de viaje en el Oriente Peruano* (1905) de Jorge von Hassel, para explicar la representación, del autor, respecto de las consecuencias del ciclo del caucho en los trabajadores y los indígenas. El artículo propone que, si bien el autor asume el discurso del progreso de la época, también plantea de manera solapada propuestas disidentes que cuestionan la retórica civilizatoria de los caucheros, al señalar que la ruptura familiar, la vida precaria, el despilfarro, vicios sociales y la violencia contra los indígenas, eran resultado de la actividad extractivista cauchera.

Desde una perspectiva de sostenibilidad y una relación de respeto a la naturaleza, el siguiente artículo explica y visibiliza el aporte de los pueblos indígenas. El artículo de Fermín Tiwi nos ofrece un análisis de los aportes de la cultura awajún para la conservación del bosque y la biodiversidad, a partir de un enfoque que coloca en el centro el uso sostenible de sus bosques para vivir bien y la importancia de los mecanismos de autorregulación-autoprotección de la naturaleza. El estudio propone una explicación del rol del mundo moderno y las políticas del Estado en relación a los bosques y la biodiversidad y plantea una reflexión que cuestiona la relación instrumental con la naturaleza y el extractivismo que se presenta con la justificación del "desarrollo".

Los siguientes estudios abordan temas como liderazgo, patrimonio, salud e identidad, en todos ellos los pueblos indígenas amazónicos son actores claves. El surgimiento de jóvenes líderes indígenas amazónicos es un tema relevante para el movimiento indígena, en la medida que contribuyen a su continuidad y transformación. Partiendo de los discursos y vivencias de jóvenes awajún que aspiran a roles de liderazgo en sus comunidades y desde un enfoque etnográfico realizado en Santa María de Nieva, Amazonas, Pablo Vega analiza cómo los jóvenes construyen y reinterpretan el liderazgo en el contexto actual, destacando la capacidad de adaptación y participación en distintos ámbitos. Esta capacidad se ve reforzada por las iniciativas que pueden impulsar para defender los intereses del pueblo awajún, especialmente el territorio amazónico.

A través de un recorrido histórico y lingüístico, el artículo de Alejandro Prieto propone declarar al macerado de chuchuhuasi como patrimonio cultural de la nación peruana y su denominación de origen correspondiente. Se basa en los primeros registros de *Maytenus macrocarpa*, nombre del árbol, conocido en la Amazonía como chuchuhuasi y otras variantes de origen quechua, como resultado de la influencia de la colonización andina quechua hablante en la Amazonía peruana, que posteriormente se extiende a la Amazonía de Colombia, Ecuador, Bolivia y Brasil. El estudio también muestra el primer registro escrito de la maceración en aguardiente de la corteza de chuchuhuasi (1906) y aspectos centrales de los saberes, prácticas y el mercado de este macerado.

Partiendo de la existencia de una Política Nacional de Transversalización del Enfoque Intercultural, el artículo de Ana Silva analiza su implementación a través del programa de reducción de muertes materno-neonatales

en Nauta, de la Dirección Regional de Salud (DIRESA) de Loreto. Se estudia las estrategias de los actores cuya discrecionalidad devela brechas y desafíos, aunque se afirma que este escenario ha facilitado alianzas favorables al enfoque intercultural en la salud. Sin embargo, también sostiene que persisten desencuentros entre racionalidades de funcionarios y especialistas indígenas. La redistribución del poder, la gestión territorial y la política indígena sigue siendo un reto para superar la "sacha" implementación del enfoque intercultural en salud.

La colonialidad del poder es la base de Jacopo Tosi para analizar la construcción de las identidades indígenas cómo un proceso que no ha estado exento de racismo, asimilación y exclusión desde el Estado-nación, que mediante estrategias de desindigenización, sostenidas en una discriminación estructural, limitó la participación de los pueblos indígenas. En este proceso, fue muy importante la movilización indígena por el reconocimiento y posteriormente por la autonomía y autodeterminación, respaldadas por el Convenio 169 OIT. Sin embargo, la identidad indígena sigue siendo un espacio de disputa política frente a un Estado que se aferra a esquemas coloniales de poder.

Este número también presenta las reseñas de tres libros: *Aaña Shuar / Los de afuera,* cuentos de Dina Ananco, por Jaime Peña. *Cuando éramos dioses. Historia de la última guerra asháninka en el Palcazu* de Natalí Durand, por Juan Carlos La Serna. *Estancias de Emilia Tangoa* de Ana Varela Tafur, por Gloria Alvitres. Ayompari, Amigos y el Latigo: El trueque *ashéninka en el entramado social y económico del Gran Pajonal, Perú* de Manfred Schäfer, por Sebastián García Cruz.

Asimismo, rendimos homenaje a la memoria de Lucy Trapnell Forero (1952–2024), antropóloga y educadora intercultural, por sus importantes aportes a la educación intercultural bilingüe de los pueblos indígenas y su contribución para la creación de FORMABIAP, institución de la que fue cofundadora en 1988. También recordamos a Nancy Ochoa Siguas (1956-2025), antropóloga, investigadora de la cultura shawi, quien colaboró en el CAAAP y fue difusora de las culturas amazónicas a través de la asociación cultural LUPUNA de la que fue fundadora.

Ismael Vega
Director
Revista *Amazonía Peruana*

TEMÁTICA

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 15-42
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/5bbp9752

"¿Lo podemos hacer nosotros?": Monitoreo indígena, controversias sociotécnicas y ambivalencias de poder en territorios afectados por la explotación petrolera, Perú[1]

"Can we do it ourselves?": Indigenous monitoring, sociotechnical controversies and power ambivalences in territories affected by oil exploitation, Peru

Nina Swen

Erasmus University Rotterdam
swen@iss.nl
https://orcid.org/0000-0003-2440-570X

Diego Pérez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
dperezo@unmsm.edu.pe
https://orcid.org/0000-0003-0548-8079

Mario Zúñiga

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
mariozunigalossio@gmail.com
https://orcid.org/0009-0007-0832-9942

Envío: 22 de febrero de 2025 Aceptación: 30 de mayo de 2025 Publicación: 31 de julio 2025

CC BY

Resumen

El estudio es una reflexión etnográfica de las controversias sociotécnicas y ambivalencias de poder en torno a la contaminación generada por los impactos petroleros en los lotes 192 (ex 1AB) y 8, en la Amazonía norperuana, superpuestos sobre territorios indígenas. A través de su ciencia regulatoria, el Estado mantiene control sobre la producción y el sentido de información relacionada con la contaminación y sus posibles efectos, lo que a su vez refuerza una gobernabilidad racista y excluyente que favorece a empresas extractivas. Frente a ello, los pueblos indígenas han actualizado prácticas tradicionales de vigilancia territorial, por medio del uso de nuevas tecnologías de la información para documentar, denunciar y visibilizar los impactos petroleros. En ese marco, nos preguntamos, ¿la ciencia regulatoria es exclusivamente un mecanismo hegemónico de dominación? ¿Las tecnologías de información usadas por los pueblos subvierten las relaciones de poder en contextos de contaminación? ¿Cómo los investigadores formamos parte de diversas reproducciones de poder? Por medio de estas reflexiones, problematizamos tanto la ciencia regulatoria, la praxis técnica del monitoreo indígena y la producción de ciencia social. Observamos ambivalencias inesperadas en donde se manifiestan nudos de poder, resistencias y asimetrías.

Palabras claves: monitoreo; contaminación; ciencia regulatoria; territorio; pueblos indígenas; ambivalencia; política del conocimiento.

Abstract

This study is an ethnographic exploration of sociotechnical controversies and power ambivalences surrounding pollution generated by oil extraction in concessions 192 (formerly 1AB) and 8, in the Northern Peruvian Amazon, overlapping indigenous territories. Through its regulatory science, the state wields control over the production and interpretation of information related to pollution and its potential impacts, thereby perpetuating racist and exclusionary governance practices that benefit extractive companies. In response, indigenous communities have adapted traditional territorial vigilance practices, utilizing new information technologies to document, denounce, and shed light on the impacts of oil extraction. Within this context, the article delves into the following questions: Is regulatory science exclusively a hegemonic mechanism of domination? Do the information technologies employed by indigenous communities subvert power relations

in contexts of industrial pollution? How do researchers contribute to various reproductions of power? Through these reflections, we critically examine regulatory science, the technical praxis of indigenous monitoring, and the production of social science. We observe unexpected ambivalence in the entanglements of power, resistances, and asymmetries.

Keywords: monitoring; contamination; regulatory science; territory; indigenous peoples; ambivalence. politics of knowledge.

1. Introducción

Elmer Hualinga es un hombre indígena quechua. Su vivienda se encuentra en Andoas, justo detrás del aeropuerto privado que representa el principal punto de entrada al Lote 192, ubicado en la Amazonía Norperuana, el cual históricamente fue el más productivo de Perú. Desde hace casi una década, su comunidad ha encomendado a Elmer, y a otros y otras como él, la tarea de monitorear y documentar los numerosos derrames de petróleo que ocurren dentro del territorio comunal de Andoas. Equipado con un GPS, un celular y ocasionalmente una cámara, Elmer ha registrado docenas de sitios contaminados y ha adquirido un gran conocimiento en el proceso.

Cada vez que un equipo del Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental de Perú (OEFA) llega para fiscalizar un derrame, tomando mediciones y muestras, Elmer los acompaña y vigila que realicen su trabajo correctamente: ¿se toman las muestras donde deben?; ¿cuántas muestras?, ¿se almacenan correctamente y a la temperatura adecuada? Habiendo presenciado cómo la ciencia y las cifras pueden utilizarse para confundir o negar la presencia de contaminación, Elmer está allí asegurándose de que se registren todos los lugares con presencia de contaminación, y que no se cometan errores técnicos en el levantamiento de muestras y en la preservación de la cadena de fríos. Esta labor de OEFA es reciente, pues antes de la vigilancia de los monitores ambientales, el Estado, a través de sus entidades de Fiscalización, subregistraban los derrames y en muchas ocasiones basaban su información solamente en los datos brindados por la empresa, lo que ocultaba la cantidad de derrames, así como su dimensiones e impactos.

Elmer y otros monitores y monitoras indígenas han recibido reconocimiento internacional por exponer la situación de desastre ambiental en sus territorios. Sin embargo, hasta la fecha Elmer y los demás monitores no cuentan con un reconocimiento oficial y legal por parte del Estado. A

menudo se dice que no están cualificados o capacitados, y que no pueden suplantar el trabajo del Estado. Pero para aquellos que comparan o cuestionan su conocimiento, Elmer tiene lo siguiente que decir:

> Ya no queremos que nos comparen con OEFA, o con ANA, o que digan que los monitores no sabemos hacer eso o lo otro. ¿Por qué no podemos hacer esas cosas? Lo que hace OEFA también lo podemos hacer nosotros, nos han enseñado y sabemos hacer ese tipo de trabajos, conocemos los protocolos de conservación de una muestra, por ejemplo.
>
> Quieren compararnos con ellos porque, claro, el personal de OEFA son profesionales, pero nosotros también somos profesionales en el campo. Nosotros entramos y sabemos cómo es la contaminación, y sabemos cuánto está afectando, hacia dónde está afectado, cómo está contaminando.

Las palabras de Elmer, junto con las de otros monitores indígenas que vigilan las operaciones petroleras en los lotes 8 y 192, nos brindan un punto de partida para reflexionar sobre las controversias sociotécnicas y la ambivalencia del poder que generan los impactos petroleros.

En este contexto, la creación de memoria y conocimiento, y el diálogo con la ciencia occidental, se convierte en una parte crucial de las estrategias de sobrevivencia de los pueblos indígenas. El Estado suele mantener un control sobre la producción y el sentido de información relacionada con la contaminación y sus posibles efectos, lo que a su vez refuerza una gobernabilidad racista y excluyente. Tanto las empresas como las entidades estatales responsables de fiscalizar adoptan un enfoque tecnocrático de la contaminación en la praxis de la ciencia regulatoria (Jasanoff, 2004), tratándola como un problema neutral (Godfrid et al., 2020) desvinculado de los cuerpos y territorios. Este enfoque "estabiliza los medios de exposición" y riesgo, despolitiza la cuestión del daño (Bond, 2022) y deslegitima ontologías locales. Los pueblos indígenas no han sido sujetos pasivos en este escenario de daños epistémicos y materiales sufridos. Como demuestra Elmer, han actualizado prácticas tradicionales de vigilancia territorial, por medio del uso de nuevas tecnologías de la información para documentar, denunciar y visibilizar los impactos petroleros.

Sin restar importancia al papel fundamental de las empresas extractivas, este estudio se enfoca en investigar las controversias surgidas en el diálogo entre las federaciones indígenas y el Estado. En particular, con el

Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental de Perú (OEFA), el cual es el ente rector en fiscalización ambiental. En ese sentido, el presente estudio argumenta que la práctica del monitoreo ambiental comunitario es una estrategia sociotécnica que permite a los pueblos abrir una controversia sobre los significados del daño, la contaminación y las prácticas que giran en torno a estos. Asimismo, en el estudio reconocemos y reflexionamos sobre el lugar que ocupamos como investigadores en estas controversias.

En ese marco, nos preguntamos, ¿la ciencia regulatoria es exclusivamente un mecanismo hegemónico de dominación? ¿Las tecnologías de información usadas por los pueblos subvierten las relaciones de poder en contextos de contaminación? ¿Cómo los investigadores formamos parte de diversas reproducciones de poder? Por medio de estas reflexiones problematizamos tanto la ciencia regulatoria, la praxis técnica del monitoreo indígena y la producción de ciencia social, observando simbiosis inesperadas en donde se manifiestan nudos de poder, resistencias y asimetrías.

2. Antecedentes

Actualmente los lotes petroleros ocupan el 7.9 % de la Amazonía peruana, y la promoción de nuevos lotes petroleros en el Perú pretende extender la exploración y explotación de hidrocarburos al 31.4 % del territorio amazónico nacional (León y Zúñiga, 2020). Estas nuevas exploraciones petroleras ponen en riesgo a más de 345 comunidades nativas (Hurtado, 2023), según cálculos recientes. Debido al largo historial de actividad petrolera en la zona[2], la región amazónica de Loreto pasó a destacarse como la más afectada del país por derrames y sitios impactados (León, Zúñiga y Dávila, 2024). Dentro de ese contexto, el Lote 192 (ex 1AB) y el Lote 8, comenzaron a ser explorados y explotados en los años 70, convirtiéndose hoy en día en palco privilegiado para observar de cerca la gravedad de los daños socioambientales producidos por décadas de actividad petrolera.

Los pueblos indígenas han sido los principales afectados de los daños ambientales generados por más de medio siglo de explotación petrolera. El Lote 192 (ex 1AB) se encuentra superpuesto sobre territorios indígenas de los pueblos achuar, quechua y kichwa. De igual manera, el Lote 8 se encuentra superpuesto sobre territorios indígenas de los pueblos achuar, kichwa, kukama-kukamiria y urarina. Hasta el día de hoy, las empresas operadoras[3] no han asumido la remediación de los sitios impactados generados durante su operación, ni han sido efectivamente responsabilizadas por el Estado peruano.

Para tener una idea de la magnitud del asunto, en ambos lotes existen más de 4 000 sitios contaminados (residuos sólidos, chatarra, basura, impactos por hidrocarburos mal remediados, zonas con metales pesados, etc.) y más de 600 derrames de petróleo, producidos estos últimos sólo entre los años 2000 y el 2023 (León et al., 2024), los cuales aún esperan ser remediados.

2.1. Inicios del monitoreo ambiental comunitario

A partir de los años 90 y 2000, tras dos décadas de extracción petrolera, las federaciones indígenas desarrollan estrategias y movilizaciones cada vez más articuladas para enfrentar los daños generados en sus territorios. Observaban como, a pesar de unos primeros informes que ponían en evidencia la contaminación, las entidades estatales no tomaban medidas decisivas para mitigar las consecuencias y responsabilizar a las empresas (La Torre, 1998). La entidad estatal que debería cumplir el rol de controlar y sancionar a la empresa, OSINERG[4], no tenía presencia en los lotes. Llegaba en el avión de la empresa y se quedaba en sus instalaciones sin relacionarse con las comunidades indígenas que se encontraban al costado. La empresa petrolera llevaba al personal de OSINERG a sitios donde ya había tenido oportunidad de tapar y ocultar los daños (La Torre, 1998; Romo, 2019).

En este escenario, a partir del 2006 las federaciones indígenas comenzaron a organizar de forma paralela sus propias iniciativas de vigilancia territorial. A raíz de un acercamiento con organizaciones no gubernamentales, como WWF, Racimos de Ungurahui e Shinai, las federaciones empezaron a formar equipos de monitores indígenas, elegidos en las asambleas de sus comunidades, que recorrían sus territorios y documentaron evidencias de contaminación. Las ONG financiaban equipos como cámaras y GPS, y ayudaban a llevar la información producida hacia Lima para hacer incidencia. Esta innovación en las prácticas ancestrales de vigilancia territorial no sólo brindaba a las comunidades información directa y confiable sobre la condición de sus territorios, sino que también les ofrecía la oportunidad de documentar y visibilizar la magnitud de la situación a entidades estatales y un público más amplio. De esa manera, las federaciones indígenas rompieron el monopolio de información y la narrativa que por muchos años perteneció única y exclusivamente a las empresas petroleras y al Estado.

En la misma época que surge la vigilancia territorial indígena, también nombrado monitoreo independiente, se comienzan a crear nuevas normativas e instituciones ambientales a nivel nacional. En el 2008, se forma

el Ministerio del Ambiente (MINAM) y el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA)[5], y previamente en el 2005 ya se había aprobado la Ley General del Ambiente. Estas medidas fortalecieron la separación de competencias entre las entidades del Estado que impulsaban la extracción petrolera y minera, centralizadas en el Ministerio de Energía y Minas (MINEM), y las entidades encargadas de supervisar y fiscalizar el comportamiento ambiental de empresas extractivas, centralizadas en el MINAM. Estas mejoras también abrieron nuevos canales de diálogo para que las federaciones indígenas puedan presentar y hacer seguimiento a la información recogida por sus monitores.

Enfrentando los daños generados por las empresas, en 2011 cuatro federaciones indígenas deciden formar una sola plataforma y establecer una agenda compartida de derechos frente a los daños, conflictos y necesidades de las comunidades afectadas. La plataforma, llamada PUINAMUDT (Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en la Defensa de su Territorio), une a la Federación de comunidades nativas de la cuenca del Corrientes (FECONACOR) y la Federación de Comunidades nativas del Corrientes (FECONACO), ambas del pueblo Achuar del río Corrientes; la Federación Indígena Quechua del Pastaza (FEDIQUEP), del pueblo Quechua del río Pastaza; la Organización de los pueblos indígenas kichwas amazónicos de la Frontera Perú Ecuador (OPIKAFPE), del pueblo Kichwa del río Tigre; y la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT), de los pueblos kukama-kukamiria y urarina del río Marañón y Chambira.

2.2. Avances hacia la remediación de daños

Ante la negativa histórica de las empresas petroleras para asumir responsabilidad sobre la contaminación generada durante sus operaciones, la evidencia de los daños recopilada por los monitores logró entablar un diálogo entre las federaciones y el Estado. Esto permitió trazar una ruta para llevar a cabo procesos de remediación ambiental en zonas contaminadas, prescindiendo de la "buena voluntad" de las empresas. En 2015[6], el Estado finalmente asume la obligación de remediar ambientalmente los sitios impactados por hidrocarburos en las cuatro cuencas; y para ello se promulga la Ley N.° 30321 que contempla la creación del Fondo de Contingencia para la Remediación Ambiental. El reglamento de la mencionada ley finalmente es aprobado en diciembre del 2016, contribuyendo así a superar el vacío

técnico-administrativo que las empresas petroleras aprovechaban para no cumplir con su obligación de remediar[7]. Cabe señalar que, si bien esta ley compromete al Estado a asumir la remediación de los sitios impactados no reconocidos por las empresas, ello no impide las acciones legales del Estado hacia las empresas responsables, de manera paralela.

La creación de OEFA (2008) y la posterior promulgación de la Ley N.° 30321 (2016) crean un escenario que permite la participación activa de los programas de monitoreo ambiental independiente. Desde entonces, la vigilancia territorial indígena comunitaria viene generando cientos de denuncias ante las autoridades estatales y privadas. Los y las monitores se han capacitado en el uso de equipos como GPS, celulares y drones para documentar la contaminación en sus territorios, así como también han recibido capacitación en lo que respecta a temas de legislación ambiental, y protocolos de muestreo, entre otros.

3. Marco teórico

La propuesta de las federaciones indígenas de monitorear los impactos petroleros en sus territorios no es única; en Latinoamérica, y especialmente en Perú, existen varias iniciativas similares en contextos extractivos. La proliferación de esta modalidad de movilización comunitaria responde, en muchos casos, a una falta de credibilidad sobre la información producida por el conjunto del Estado y las empresas (Godfrid et al., 2020). En ciertos casos, los monitoreos comunitarios surgen por iniciativa estatal o empresarial, o como resultado de acuerdos destinados a pacificar conflictos socioambientales.

Lo cierto es que muchas veces los monitoreos ambientales en contextos de conflicto conllevan a un enfrentamiento entre diversos conocimientos: por un lado, el conocimiento tecno-científico estatal y empresarial, y por otro lado el conocimiento territorial propio de las comunidades afectadas. Este enfrentamiento es claramente asimétrico, ya que la lógica cientificista que dirige la ciencia regulatoria estatal (Jasanoff, 1995) genera un ámbito donde rige la abstracción, la estandarización y el *expertise*, considerando inferior aquellos conocimientos producidos por "no-profesionales", para usar las palabras del monitor Elmer. En ese contexto, los monitoreos realizados por comuneros son catalogados como "no-técnicos", ya que según actores estatales no cumplen con los estándares técnicos necesarios, no cuentan con personal técnico capacitado, equipos sofisticados, y procedimientos acreditados (Godfrid et al. 2020, p.43).

Debido a esa asimetría inherente y conflictiva, cierta literatura académica cuestiona la eficacia y la posibilidad radical de los monitoreos comunitarios para conseguir cambios estructurales en términos epistémicos y sociales, pues mantienen el discurso de la ciencia regulatoria legitimando la actividad extractiva en sus territorios. Este punto de vista resalta la posible cooptación de las iniciativas ciudadanas por parte de estructuras de poder establecidas, limitando así su capacidad de promover cambios significativos en materia ambiental y social.

Estos enfoques son desarrollados por autores como Liboiron et. al. (2018), Bond (2021), y Godfrid et. al. (2020), quienes consideran que el Estado y su ciencia regulatoria forman una parte fundamental de la estructura de toxicidad que permite y legitima la producción y circulación de sustancias tóxicas a gran escala. Otras autoras, como Bäckstrand (2004), identifican como una pregunta clave y decisiva "si los problemas ambientales pueden resolverse dentro de las instituciones de la modernidad, es decir, confiando en más ciencia y racionalidad científica" (p. 696).

A partir de esta mirada crítica, el presente artículo explora los procesos de controversias más allá de la confrontación irreconciliable de dos verdades absolutas (Pellegrini, 2019). Entiende estos procesos como el encuentro y desencuentro de diferentes expertos, cuyo conocimiento y *expertise* de la realidad es diversa, complementaria o excluyente dependiendo de cómo se contextualiza y de dónde proviene (Collins, 2013).

Para profundizar y comprender las formas en que se desarrollan las controversias en torno a la contaminación en los lotes petroleros, y la manera en que se relacionan monitores como Elmer con la ciencia regulatoria, recurrimos al concepto de la "caja negra". Este concepto, originado en los análisis de la ciencia, se refiere al momento en que se cristalizan o estabilizan una serie de controversias técnico-científicas sin dar cuenta de los procesos constituyentes del mismo, es decir, sin importar "lo controvertido de su historia, lo complejo de su funcionamiento interno, la red extensa social, comercial y académica que lo sostiene" (Latour, 1992; Muñoz, 2021). En el plano ambiental, esto nos lleva a reflexionar sobre cómo los procesos de *caja negra*, relacionados con disputas internas en el Estado sobre evaluación de proyectos, se usan en el plano público para despolitizar argumentos, imbuirlos de un "aura técnica" y con ello alinearse a intereses de proyectos extractivos o infraestructurales que se quieren aprobar (Baya Laffitte, 2016; Broitman y Kreimer, 2018). A través de las reflexiones de monitores ambientales sobre

sus encuentros con esta *caja negra* de la ciencia regulatoria, exploramos los momentos de apertura y cierre que se presentan en diferentes momentos del proceso.

4. Metodología

La presente investigación se fundamenta en una serie de diálogos y reflexiones compartidas y colectivas entre los autores, los monitores ambientales y autoridades de las federaciones indígenas, llevados a cabo entre 2020 y 2023. Estas conversaciones se complementan con nuestra observación participante por medio del acompañamiento de los procesos de denuncia y registro de impactos ambientales. Además, se enriquece con entrevistas realizadas a representantes de entidades estatales como OEFA, así como a personas vinculadas a ONG que han respaldado el monitoreo ambiental.

Intentamos pensar, sentir y construir la información desde un proceso colaborativo y horizontal, creando espacio para un "diálogo de saberes" (Delgado y Rist, 2016; Trentini et al., 2022). En ese marco, hacemos nuestra la propuesta de Ingold y Kurttila (2000) que entiende la cooperación horizontal como una participación en igualdad de condiciones en los procesos de aprendizaje, es decir un aprendizaje mutuo basado en un continuo ejercicio reflexivo, el cual aporta al conocimiento común de todos los involucrados (Jacobsson, 2016). Este abordaje se construye por medio del caminar con los pueblos en sus procesos, para fortalecer principalmente sus agendas concretas de autonomía (Rivera Cusicanqui, 1987; Sundberg, 2013).

Nuestra manera de caminar con los pueblos se materializa en nuestro trabajo para las federaciones indígenas que conforman la plataforma PUINAMUDT. En este marco, los autores formamos parte del equipo técnico y asesoramos a las federaciones en diferentes temáticas, lo cual incluye asistir tanto a las asambleas comunitarias en territorio, como a reuniones con entidades estatales.

Reconocemos que históricamente la investigación científica ha estado implicada en procesos de colonización (Liboiron, 2021), desconociendo a los pueblos indígenas como agentes capaces de investigar, o como poseedores de conocimiento sobre sus condiciones. En ese sentido, entendemos que desestabilizar la jerarquización de conocimientos requiere un compromiso con las epistemologías, ontologías y metodologías indígenas reconociendo a los pueblos como sujetos políticos y de conocimiento (Sundberg, 2013).

En el presente estudio buscamos maneras de poner este conjunto de reflexiones epistémicas y éticas en práctica. Un ejemplo concreto es que, para la producción de este artículo, creamos espacios de diálogo y validación permanente. De ese modo, realizamos entrevistas a funcionarios de OEFA y monitores, que fueron sistematizadas, luego discutidas y reflexionadas de manera crítica junto a los monitores para así alimentar un proceso de aprendizaje colectivo sobre los alcances sociotécnicos del monitoreo.

Otro ejemplo que se aplica en este texto es nuestra determinación de integrar las voces directas de los monitores y líderes y lideresas indígenas mediante citas literales que adquieren autoridad epistemológica. Esto se evidencia cuando finalizamos ciertas subsecciones del presente artículo con citas literales que cierran la interpretación epistémica desafiando la expectativa disciplinaria de que las reflexiones de los "sujetos" de investigación deben estar envueltas con interpretaciones académicas.

Finalmente, una decisión fundamental ha sido integrar una reflexión sobre nuestro papel como investigadores dentro del entramado de relaciones de poder que se generan en el ámbito del monitoreo ambiental indígena y la ciencia regulatoria. En lugar de confinar esta discusión a la sección de metodología, hemos considerado importante integrarla en nuestra sección analítica, otorgándole el peso y la importancia que merece, y superando la separación a veces arbitraria entre análisis, metodología y ética.

5. Ciencia regulatoria ambiental y hegemonía

Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso,
que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

José María Arguedas, *Llamado a algunos doctores*, 1966

5.1. ¿La ciencia regulatoria es exclusivamente un mecanismo hegemónico de dominación?

El Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA) es el ente técnico especializado y rector del Sistema Nacional de Fiscalización Ambiental del Perú. Creado en el año 2008, tiene como funciones la Evaluación, Supervisión y Fiscalización ambiental.

OEFA es una institución que usa la ciencia regulatoria para objetivar y estabilizar la contaminación ambiental y con ello establece escenarios de

disputa técnica y científica con las empresas privadas y los pueblos en torno a la legibilidad científica del daño, los alcances de responsabilidades, los significados del daño y alternativas de atención. Para efectos de este apartado observamos que OEFA establece narrativas técnicas que direccionan la gestión de riesgos de las entidades privadas que los producen. Por otro lado, OEFA también genera procesos de participación ciudadana, donde se reconoce a los monitores en ciertas etapas de esta gestión.

Para el caso de este apartado observaremos las perspectivas tanto de funcionarios como de monitores sobre el trabajo que realizan con OEFA. En este caso específico nos centraremos en dos ámbitos de trabajo de OEFA, la dirección de Evaluación, quienes identifican los daños y la dirección de Supervisión quienes consolidan la información de impactos y responsabilidades para establecer obligaciones y sanciones.

Para ello observaremos una clara ambivalencia en estos procesos hegemónicos de producción de ciencia regulatoria. Primero veremos que OEFA incluye a los monitores en la producción de su ciencia regulatoria, mediante el reconocimiento de los monitores para identificar daños. De igual manera, entiende la necesidad de respetar derechos territoriales, lo cual ha llevado a que en los lotes se reconozca ampliamente la situación de crisis ambiental que se vive. Por otro lado, y ya desde la perspectiva de los pueblos, persisten formas de dominación y exclusión cuando se refiere a la participación indígena en los procesos de cierre científico y legal.

5.2. Empezar a objetivar el daño con la población

Una de los aspectos que nos coloca ante la ambivalencia de los procesos de la ciencia regulatoria con respecto a los impactos petroleros, lo encontramos en primer lugar en la identificación de los daños existentes en el territorio. En ese marco, OEFA reconoce la importancia de los monitoreos para entregar medios probatorios tanto para Evaluación como para Supervisión, con el fin de complementar las acciones de fiscalización:

> En Evaluación: Las comunidades, directamente o mediante las federaciones, nos han hecho llegar a puntos que nosotros denominamos referencias (para identificar daños). Con esa información nosotros hemos venido haciendo campo, un campo arduo en todas las cuencas, y hemos tratado de atender a todos. Ya tenemos una base y ya podemos decir que todas las cuencas en pequeñas proporciones ya han sido atendidas,

> y tenemos proyectado seguir atendiendo, y en toda actividad de monitoreo los que participan con nosotros son las comunidades. (Milena León, coordinadora de sitios impactados de OEFA)

> En Supervisión: Ellos, como organización, son nuestros principales aliados para poder llegar a algunas zonas, para poder tomar conocimiento sobre algunos eventos (de contaminación), y porque incluso ellos nos facilitan medios probatorios que contribuyen mucho en el desarrollo de nuestras supervisiones. (Roxana Paz, Abogada de la Dirección de Supervisión Ambiental de Energía y Minas de la OEFA)

Un aspecto que se debe resaltar acerca del reconocimiento de los monitores por parte de la entidad de fiscalización, es que OEFA valora, de manera declarativa, el saber experto del territorio tanto del monitor como de la población, en tanto es importante para coadyuvar a las labores de fiscalización.

> El monitor nos sirve de guía; si bien es cierto nosotros ya tenemos unas referencias que nos hacen llegar las propias Federaciones, es decir, nos hacen llegar coordenadas donde estarían ubicados los sitios contaminados o alguna otra referencia que nos ubique en la zona, igual llegando los monitores nos sirven de guía porque ellos conocen la zona. Para determinar la extensión del sitio impactado, es selva, es una zona recontra agreste, entonces, también necesitas apoyo de mano de obra local para que se determine el área real. Porque el evaluador llega, comienza a sondear, pero si no tienes a alguien que esté trabajando, abriendo camino para ver hasta donde el sitio está impactado, de nada sirve, entonces el apoyo de la Federación, de los monitores, de la mano de obra local es muy valioso en la identificación de sitios impactados. Producto de ello es que desde que hemos empezado a identificar los sitios impactados hemos tenido bastante éxito. (Francisco García, exdirector de la Dirección de Evaluación Ambiental de la OEFA)

La participación de los pueblos ha permitido que las entidades de fiscalización establezcan de manera concreta una identificación amplia de derrames en Lotes petroleros en la amazonía peruana. De este modo, según un estudio realizado por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos del Perú (León y Zúñiga, 2020), la data de OEFA demuestra que 94 % de todos los barriles derramados en la Amazonía entre 2000 y 2019, ocurrieron en los Lote 192 (ex 1AB). Según los investigadores (León y Zúñiga, 2020) la línea de incremento de identificación de derrames de barriles coincide con la creación de los monitoreos indígenas, generando una hipótesis de que la

participación de dichos monitoreos influye en la mejora de la identificación de derrames.

5.3. Una participación obligada

Los procesos de participación que se generan en la zona del Lote 192 y 8 están basados en la defensa de derechos al territorio y las exigencias de las comunidades como dueños del mismo. Esta situación pone límites claros a los procesos de estabilización científica sobre los modos cómo se construye la objetivación de los daños y por tanto sobre lo que estos significan. Es desde esta perspectiva que se van abriendo las ambivalencias de la producción de ciencia regulatoria en tanto las dimensiones territoriales influyen en los modos como OEFA actúa en el territorio de estos pueblos.

Así, tenemos por un lado que OEFA se encuentra durante sus procesos de fiscalización con los límites de su acción fiscalizadora soberana. De ese modo, por ejemplo, para poder ingresar a territorio indígena, OEFA menciona:

> En la zona de selva es muy importante este primer paso de entablar un vínculo con las autoridades, con los apus de las Federaciones y comunidades para explicarles el trabajo que se va a realizar, para poder ganar un paso para decirlo de alguna manera e ir informando a la población el trabajo que nosotros vamos a realizar y coordinar con ellos en qué términos se va a dar la participación de la población y de las autoridades de la zona, y con eso poder asegurar que el trabajo se realice de manera adecuada, informada, sin contratiempos, para el beneficio de ambas partes. (Mariana Tirado, especialista de la Coordinación de Gestión Socioambiental)

> En la parte de supervisión, nosotros en cada una de nuestras supervisiones no dejamos de realizar en ninguna oportunidad estas coordinaciones estratégicas con los apus y con las comunidades como tal, no solamente para poder informarles de que vamos a ejecutar supervisiones, sino que lo hacemos como una suerte de que podamos tener su autorización. (Roxana Paz, Abogada de la Dirección de Supervisión Ambiental de Energía y Minas de la OEFA)

Está claro que esta situación territorial genera una obligación no prevista por OEFA para la coordinación, información y participación de la población, la cual es reconocida como vital para poder desarrollar el trabajo sin problemas ni dificultades en tanto se pueden generar conflictos con la

entidad si ésta no respeta la autonomía. Sin embargo, es necesario resaltar que, tanto en el caso de supervisión, como en evaluación, lo que hay es una aplicación *ad hoc* de procesos de participación intercultural y con ello del reconocimiento de la gobernanza concreta de los pueblos en sus territorios.

La participación *ad hoc* de la población nos muestra la existencia de procesos de exclusión de los pueblos indígenas en la producción científica de los daños, generando procesos de *caja negra* en ciertos ámbitos. Así, si bien los pueblos participan identificando impactos con OEFA, mediante su experiencia y reconocimiento como expertos territoriales, estos solo son reconocidos como veedores:

> Para nosotros es muy importante tener estas **coordinaciones estratégicas** con las comunidades, e involucrarlos incluso en las supervisiones, porque nosotros llevamos a cabo acciones de supervisión en donde un miembro de la comunidad **actúa como veedor** para que nosotros podamos tener esta suerte de monitoreo incluso de cara a ellos para que vean cuales son nuestras acciones, qué cosa estamos haciendo en campo, y esto evidentemente siempre asegurando la confidencialidad del caso que nosotros siempre debemos mantener de cada una de las supervisiones. [Sin embargo] el tema de la confidencialidad no ha sido un límite para que nosotros podamos brindarle esa participación a la comunidad y a los apus como tal. (Roxana Paz, Abogada de la Dirección de Supervisión Ambiental de Energía y Minas de la OEFA)

En esa misma línea, pese a existir en el Perú una política nacional para la transversalización del enfoque intercultural, no existe un reconocimiento legítimo de la voz plural y técnica de los monitores al mismo nivel de aquellos que producen la ciencia regulatoria. En palabras de una funcionaria pública:

> Yo, sinceramente, veo complicado que los monitores ambientales estén incorporados en la legislación ambiental. Yo opino que son dos rutas diferentes, y el reconocimiento del monitoreo se debe dar dentro de un enfoque de participación ciudadana y no dentro de la legislación ambiental. Porque la legislación ambiental norma el ambiente ante la autoridad, entonces el monitor ambiental no es una autoridad, es un **veedor** que está alerta, es la alerta temprana. (Anónima, funcionaria)

De ese modo, y siguiendo a Parker y Perez Valdívia (2019), se observa la imposición de una lógica cientificista que establece una escala en la cual diferentes tipos de conocimiento (expertos/no expertos; universales/locales;

científicos/de sentido común) se ubican en esferas de jerarquía distintas, "ocupando escalones inferiores aquellos conocimientos que se encuentran reproducidos en las comunidades" (p. 7). En ese contexto, monitoreos realizados por comuneros son catalogados como "no-técnicos", ya que según actores estatales no cumplen con los estándares técnicos necesarios, no cuentan con personal técnico capacitado, equipos sofisticados, y procedimientos acreditados (Godfrid et al., 2020, p.43).

Los monitores son claramente conscientes de los procesos de exclusión. Por ejemplo, observan cómo el Estado usa la tecnicidad para complejizar y hacer del idioma científico un idioma enigmático que solo los de la logia estatal pueden hablar. En palabras del monitor ambiental Nilter, de la cuenca del Marañón:

> Ya los del Estado muchas veces cuando dan capacitación solamente hablan en palabras técnicas que nosotros ni siquiera entendemos, ósea no descifran las cosas que explican, no entendemos las palabras que hablan, no les importa si el indígena entiende o no, así son ellos. (Nilter Huaymacari, CC.NN. Nueve de octubre, Marañón)

Esa práctica enigmática produce desconfianza pues, al no descifrar los mecanismos que producen la ciencia regulatoria, estos se convierten en narrativas de ocultación, como queda explícito en comentarios del apu Aurelio Chino, presidente de la Federación Indígena Quechua del Pastaza (FEDIQUEP): "sabíamos que estos monitoreos podrían vigilar responsablemente a las empresas, porque si solo confiamos en las instituciones del Estado podían estar ocultándonos cosas, no diciendo la verdad".

Este idioma indescifrable y esta lectura de ocultación tiene otro componente de *caja negra* perversa. Los procesos de ciencia regulatoria en donde no se incluye a la población en la definición de la degradación ambiental, conlleva a que la objetivación de los impactos pase por alto la encarnación de la historia de daños que esta población sufre y con ello no se incluya las perspectivas que el mismo Estado dice respetar y reconocer. De ese modo, las visiones del territorio como sujetos, los daños en la salud, la intervención de zonas territoriales que tienen características culturales importantes para ellos, no son incorporadas y son dejadas de lado al momento de establecer obligaciones, responsabilidades y alternativas de solución. Aurelio Chino, presidente de FEDIQUEP, ejemplifica esta controversia así:

> El estado que debería atender todo el impacto, no le atiende todo el impacto, porque ellos tienen otra ideología y nosotros otra como pueblos originarios, ellos no saben cuál es el espíritu, cuál es la madre de la tierra, la madre del agua, por eso poco les importa a ellos, pero nosotros como pueblos originarios tenemos otra ideología, otra forma de pensar como vivimos en el bosque en las quebradas en las cochas.

En ese marco, los monitores no son agentes pasivos de esta situación de dominación que quiere imponer el Estado. Los monitores siguen planteando que ellos también pueden producir ciencia regulatoria, ellos también pueden hacer lo que hace OEFA:

> Ya no queremos que nos comparen con OEFA (Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental), o con ANA (Autoridad Nacional del Agua), o que digan que los monitores no sabemos hacer eso o lo otro. ¿Por qué no podemos hacer esas cosas? **Lo que hace OEFA también lo podemos hacer nosotros**, nos han enseñado y sabemos hacer ese tipo de trabajos, conocemos los protocolos de conservación de una muestra, por ejemplo. Quieren compararnos con ellos porque, claro, el personal de OEFA son profesionales, pero nosotros también somos profesionales en el campo. Nosotros entramos y sabemos cómo es la contaminación, y sabemos cuánto está afectando, hacia dónde está afectado, cómo está contaminando. (Elmer Hualinga, monitor de CC.NN. Nuevo Andoas)

6. Tecnologías locales y relaciones de poder

6.1. ¿Las tecnologías de información usadas por los pueblos subvierten las relaciones de poder en contextos de contaminación?

Los monitores ambientales, al adaptar prácticas ancestrales de vigilancia territorial al ejercicio técnico del monitoreo ambiental, utilizan y se apropian de tecnologías históricamente reservadas para el uso exclusivo de empresas extractivas e instituciones estatales. De esta manera, fortalecen la gobernanza indígena, ejerciendo una vigilancia plena e independiente. Esto incluye recolectar información técnica para realizar denuncias ambientales que evidencian los daños a la salud y el ambiente causados por décadas de exploración y explotación irresponsable. Todo ello lo hacen a través de la utilización de un lenguaje técnico aceptado por entidades ambientales fiscalizadoras, Estado y empresa. Así, los monitores ambientales pueden realizar

denuncias sobre contaminación en sus territorios a través del uso de GPS y coordenadas georreferenciadas, fotos, videos, muestras, etc., evidenciando las malas prácticas de las empresas. En palabras del monitor ambiental Elmer Hualinga de la cuenca del Pastaza:

> Usamos la información del monitoreo para reclamar que nuestros derechos han sido atropellados por las empresas y las evidencias de los muestreos sirven para eso, para negociar con las empresas de que las comunidades y los comuneros tienen que ser indemnizados y compensados por daños y perjuicios causados. Sin monitoreo no se podría reclamar por ese tipo de casos de contaminación que vienen ocurriendo. (Elmer Hualinga, monitor de CC.NN. Nuevo Andoas)

El manejo y conocimiento de estas tecnologías sirve además para que los monitores lleven a cabo una práctica que consiste en "fiscalizar al fiscalizador". Esto consiste en vigilar y fiscalizar que los fiscalizadores ambientales del Estado realicen un trabajo correcto. Como los monitores y monitoras ambientales son quienes mejor conocen su territorio, se encargan de llevar a los técnicos a los lugares contaminados, como hemos señalado líneas arriba. Es durante este acompañamiento, el cual da inicio al proceso de objetivación de los daños ambientales dentro de la ciencia regulatoria ambiental, que los monitores aprovechan para cerciorarse de que los fiscalizadores tomen muestras en los lugares correctos, a una profundidad adecuada, cotejan los puntos de georreferenciación para asegurarse de que sean los mismos y verifican que los multiparámetros se encuentren correctamente equilibrados. En palabras de monitores ambientales de la cuenca del Pastaza y del Tigre:

> Como monitor conoces tu territorio como la palma de tus manos. Tu como monitor ambiental le llevas al OEFA al lugar del impacto, donde sucedió. Así es el trabajo con la OEFA, porque ellos a veces no conocen, o conocerán, pero se hacen que no conocen. Pero tu como monitor ambiental que conoces, y ya tienes las coordenadas, OEFA también saca sus propias coordenadas. (Malquia Dahua, monitora, Pastaza)

> Cuando viene OEFA, como soy de la comunidad, quiero que el trabajo que ejecute OEFA sea bien hecho, tanto el muestreo de agua como el muestreo de suelo, por eso yo mismo vigilo. Y yo también soy la persona que saca las muestras, yo mismo huelo las muestras, y por eso quiero que todo salga bien, por eso estoy detrás de OEFA. Nunca me

> han discutido en campo, nunca se han metido solos tampoco. (Tom Olmedo, monitor CC.NN. Doce de octubre, Tigre)

Esta práctica de fiscalización territorial no solo se lleva a cabo en la toma de muestras en campo, sino también en distintos momentos del proceso. Por ejemplo, en algunos casos, es una exigencia de parte de los monitores acompañar el traslado de las muestras recogidas en campo hasta su destino final en los laboratorios a fin de asegurar la cadena de custodia.

En el ejercicio de estas prácticas fiscalizadoras los monitores y monitoras ambientales intentan romper con expresiones coloniales de subordinación aún presentes en las economías extractivistas. Por medio de la apropiación de la técnica y el conocimiento experto de su territorio para la vigilancia es posible abrir las controversias sobre el daño y cuestionar jerarquías de poder y prácticas de *caja negra* que funcionarios privados o estatales suelen justificar y limitar desde el conocimiento técnico de su profesión.

> Yo les había dicho [a los monitores] que no deben achicarse con cualquier persona o cualquier profesional que viene por parte de las instituciones del Estado. No porque ellos son ingenieros los monitores tienen que quedarse en silencio, callados, no, los monitores tienen que pensar que están al nivel de ellos, porque como monitores, como dueños de la tierra, son los que más conocen su territorio. (Apu Aurelio Chino, presidente FEDIQUEP, Pastaza)

Habiendo dicho esto, tenemos que reconocer también que el uso de tecnologías de información usadas por los monitores indígenas no garantiza que efectivamente se subviertan totalmente las jerarquías de poder y dominación, las cuales muchas veces permanecen o se desplazan a otros ámbitos, manteniéndose intactas estructuras hegemónicas de poder. Ejemplo de ello es que, pese a las miles de denuncias ambientales realizadas por monitores y monitoras ambientales coidentificadas junto al Estado, hasta el momento ninguna empresa ha sido obligada a remediar, quedando impune la injusticia ambiental infringida a los pueblos que buscaban algún tipo de reparación. Ni siquiera la Ley N.° 30321 que hace casi diez años se presentaba como una forma de atender de manera urgente sitios impactados, ha conseguido comenzar con la remediación ambiental en los territorios impactados.

Este tiempo de espera indefinida termina instaurando, en el ámbito local, un clima de tensión permanente causando incomodidad y desconfianza en la población, y desestabilizando políticamente a las organizaciones que

lideran el proceso, llevándolas a procesos de fisión y fusión que terminan siendo aprovechados tanto por el Estado como por las empresas (Auyero y Swistun, 2008). Por otro lado, a nivel más estructural, genera un nuevo proceso de objetivación del desastre (Bond, 2022), cuyos marcos técnicos y legales sostienen la permanencia de un clima de impunidad e injusticia ambiental de las empresas petroleras.

Finalmente, otro ejemplo de esta reproducción de relaciones de poder puede ser encontrada al interior mismo de las comunidades impactadas. En una investigación anterior pensábamos que los programas de vigilancia territorial indígena subvertían las jerarquías de género al incluir monitoras mujeres dentro de los procesos. Y sin lugar a dudas la incorporación de monitoras significó un hito importante al interior de las comunidades:

> Para acoplarme al trabajo, para que ellos se acoplan con una mujer, me costó duro porque tú sabes muy bien que los lugares donde estamos los indígenas son machistas, al inicio no querían mi presencia, como que me rechazaban. De poco a poco empezamos, y empezaron a ver el trabajo que yo demuestro con ellos, y ahora nos llevamos bien, nos bromeamos, y soy la única chica que es monitora ambiental, y es más hasta me cuidan ahora. Mis compañeros dicen que se alegran de ver una mujer monitora ambiental y están orgullosos, eso es lo que me dicen. (Malquia Dahua, monitora, Pastaza)

Sin embargo, reflexiones recientes y conversaciones con miembros de los grupos familiares de los monitores evidencian cómo, en muchos casos, las jerarquías de poder en torno al género, lejos de eliminarse se desplazan al interior de los hogares y de las relaciones interpersonales de las familias (Belaunde, 2018). En ese sentido, resaltaron relatos que daban cuenta de la sobrecarga laboral que recae sobre las esposas de los monitores ambientales cuando estos realizan sus acciones de vigilancia territorial, o más aún cuando asisten a capacitaciones fuera de la comunidad, estando varios días o semanas lejos de sus casas. De igual manera, otro problema recurrente está relacionado a la remuneración económica esporádica que los monitores ambientales suelen recibir a partir de su participación en diversos tipos de proyectos; según cuentan las esposas de los monitores ambientales entrevistadas, no son pocos los casos en los que este dinero no es destinado a contribuir con los gastos familiares.

7. Producir etnografías extractivas

7.1. ¿Los investigadores formamos parte de diversas reproducciones de poder?

Nuestra reflexión sobre controversias sociotécnicas acerca de los impactos petroleros no es completa sin una mirada crítica sobre nuestro rol en la producción, traducción, y circulación de conocimiento. En ese sentido, nos preguntamos cómo nosotros, como investigadores, formamos parte de los nudos de conocimiento-poder.

Nos planteamos estas preguntas a raíz de una crítica cada vez más contundente y articulada hacia el extractivismo epistémico. Desde diversos ámbitos y corrientes de pensamiento, se ha comenzado a cuestionar la ciencia occidental como una práctica intrínsecamente vinculada al sistema capitalista colonial. En este contexto, los científicos (ya sean biólogos, antropólogos o economistas) son vistos extrayendo unilateralmente conocimiento e información de entornos ajenos, coincidiendo con lugares donde se llevan a cabo prácticas extractivistas y coloniales como el saqueo de recursos y el despojo de comunidades indígenas, afrodescendientes y otros grupos marginados. Se plantea que los científicos se apropian de ideas y saberes de estas comunidades para luego transformarlos según las convenciones científicas de sus disciplinas, plasmándose en artículos revisados y aprobados por sus pares, con el fin último de obtener capital económico y social.

Esta crítica se ha traducido en una plétora de aproximaciones metodológicas que buscan evitar el extractivismo epistémico, incluyendo la colaboración horizontal, investigación-acción, y la investigación participativa. Más allá de dar salidas definitivas a este problema ético, pensadores críticos dan pautas sobre cómo realizar producción de conocimiento de manera alternativa al saqueo epistémico. Esto incluye el desarrollo de relaciones justas, auténticas y horizontales; respetar, valorar y reconocer a pensadores indígenas, mestizas y afros que producen conocimiento; y comprometerse con los movimientos sociales y las luchas desde las cuales se nutren estos conocimientos (Grosfoguel, 2016; Rivera Cusicanqui, 2010; Klein, 2012).

Considerando esta perspectiva, debemos reflexionar sobre los roles que desempeñamos dentro del proceso político y epistémico de las federaciones indígenas. Esto implica examinar detenidamente nuestra función tanto

como asesores técnicos como investigadores, y cuestionarnos si estos deben ser vistos como roles en conflicto entre sí, o si pueden ser complementarios.

En cuanto al programa de vigilancia territorial, hemos llevado a cabo o respaldado sesiones de capacitación a los monitores en el uso de equipos (GPS, celulares, drones) y en aspectos como la legislación ambiental, los protocolos de muestreo y las técnicas de remediación. También hemos aportado a la recopilación y sistematización de la información generada por los monitores sobre la contaminación petrolera, para formalizar denuncias ante las autoridades competentes. Reconocemos que, a través de nuestra participación, hemos aportado al fortalecimiento de un poder contrahegemónico de las federaciones indígenas, logrando la visibilización de los daños a sus territorios ante entidades estatales, multilaterales, y un público amplio. En particular, cumplimos una función en descifrar el conocimiento científico y abrir un poquito la *caja negra* de la ciencia regulatoria. Esto se observa en las palabras de Nilter, un monitor de la federación ACODECOSPAT, quien comenta sobre el rol que tienen los aliados en el proceso de capacitación:

> Hemos tenido también capacitaciones, pero cuando la gente que capacita es del Estado hay diferencias, porque cuando nos capacitan nuestros aliados se entiende más, y ellos tienen también paciencia de querer enseñar, les interesan los conocimientos de nosotros. (Nilter Huaymacari, CC.NN. Nueve de octubre, Marañón)

Sin embargo, a pesar de que intentamos evitar el extractivismo epistémico, no podemos negar que adquirimos un poder al traducir y trasladar estos conocimientos y experiencias del territorio a un formato académico. Como investigadores que participamos en el ámbito de la academia y la ciencia, nuestras investigaciones se centran en, y se nutren de, nuestras experiencias con las federaciones indígenas y la vigilancia territorial; siendo el presente artículo un evidente producto de ello. Escogemos participar en el campo onto-epistémico de la ciencia occidental, el cual se estructura y reproduce de tal manera que es casi imposible para nuestros compañeros y compañeras monitores participar de manera directa. De ese modo ellos quedan al margen de los capitales culturales, sociales y hasta económicos que estas investigaciones nos pueden generar, generando un intercambio asimétrico en que los pueblos indígenas dan más de lo que reciben a cambio.

Reflexionar y dialogar sobre esta tensión con los monitores ha sido fundamental para buscar un equilibrio. Durante nuestro diálogo, los monitores

nos otorgaron el permiso para relatar sus experiencias, ya que consideraban que compartir este conocimiento podría contribuir a dar a conocer su lucha contra la contaminación de sus territorios en otros países. Esto subraya la importancia de que el conocimiento generado por investigadores contribuya al objetivo de autonomía de los pueblos.

8. Conclusiones

Nuestra investigación aborda la historia de los monitoreos ambientales indígenas generados a partir de procesos de contaminación histórica en los territorios de los lotes petroleros 192 y 8. Observamos que el Estado peruano, ante los procesos de contaminación petrolera, genera una nueva normativa e institucionalidad ambientales que busca hacer frente a los riesgos innegables que esta contaminación produce.

En este marco, nuestras reflexiones problematizan tanto la ciencia regulatoria creada por el Estado peruano en esta nueva institucionalidad ambiental, la praxis técnica del monitoreo indígena, y la producción de ciencia social que acompaña a los monitoreos, observando escenarios de controversias en los que se generan ambivalencias inesperadas que manifiestan nudos de poder, resistencias y asimetrías persistentes.

Con respecto al Estado, observamos que sus prácticas hegemónicas se flexibilizan al inicio de la objetivación de los daños petroleros, respetando las territorialidades indígenas en estos dos lotes para evitar conflictos, lo que permite la participación de los monitores ambientales a quienes se les reconoce como expertos de sus territorios. No obstante, este reconocimiento parcial, al caracterizar a los monitores como "veedores", demuestra una práctica de dominación colonial en donde se jerarquiza el conocimiento científico y tecnológico, pasando por alto las perspectivas plurales de los pueblos sobre los daños petroleros. Como intento de reducir asimetrías estructurales, las federaciones han impulsado en el congreso de la república varios proyectos de ley que buscan el reconocimiento oficial de la labor e información generada por monitores en los procesos de toma de decisiones por parte del OEFA. Sin embargo, estos proyectos de ley han encontrado obstáculos al interior del congreso y hasta la fecha no han sido aprobados.

En cuanto a la apropiación y uso de tecnologías de información, observamos una práctica contra hegemónica en la cual los monitores ambientales rompen con el monopolio de lo técnico mediante el uso del lenguaje de la

ciencia regulatoria, generando evidencias que permitan la denuncia de los daños ambientales producidos en sus territorios. Prueba de ello es que en los lotes 192 y 8 se hayan coidentificado con las entidades de fiscalización ambiental la mayor cantidad de derrames petroleros en la Amazonía peruana. Adquirir conocimientos técnicos permite otra práctica contra hegemónica que radica en "fiscalizar al fiscalizador" como un intento de romper con los procesos de *caja negra* que se generan al interior del Estado en los momentos de muestreo, evaluación y supervisión ambiental.

Sin embargo, los límites de esta apropiación técnica se hacen evidentes en la resignificación estructural que se produce por parte del Estado en sus procesos de ciencia regulatoria, permitiendo la instauración de escenarios de impunidad persistentes al no iniciarse la remediación ambiental de sus territorios. Otro límite que encontramos tiene que ver con el desplazamiento de las jerarquías de poder al interior de las comunidades, en donde los aspectos de género son uno de los principales problemas.

Finalmente, en nuestra reflexión sobre la reproducción de relaciones de poder que mantenemos como académicos y activistas, llegamos a la conclusión de que también nos encontramos en un escenario de poder ambivalente. Por un lado, caminamos con los pueblos en sus procesos de lucha y defensa de derechos, tratando de subvertir las relaciones de poder junto con ellos. Pero, al mismo tiempo, también somos conscientes de la existencia de una asimetría generada por la institucionalidad académica de la cual también decimos formar parte, y a partir de la cual acumulamos prestigio y capital económico y cultural, devolviendo menos de lo que recibimos de los pueblos que acompañamos.

Notas

1. El presente artículo es el resultado de una ponencia de los mismos autores titulada *"¿Lo podemos hacer nosotros?": Monitoreo indígena y controversias sociotécnicas de la contaminación en territorios afectados por la explotación petrolera, Perú*, presentada en el marco del VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), realizado en la ciudad de Rosario, Argentina, entre los días 11 y 15 de marzo del 2024. https://alacongresos.net/ponencias/lo-podemos-hacer-nosotros-monitoreo-indigena-y-controversias-sociotecnicas-de-la-contaminacion-en-territorios-afectados-por-la-explotacion-petrolera-peru/
2. Desde los años 30 hasta los años 70 del siglo pasado, el Perú promovió normas que permitían la expansión de la frontera petrolera en territorio loretano, motivado por tempranos descubrimientos, así como por un afán de control territorial debido al desarrollo de las actividades petroleras en Ecuador (Barclay, 2011).
3. Las empresas que han operado el Lote 192 (anteriormente 1AB) son: i) la empresa estadounidense Occidental Petroleum (1971 hasta 2000); ii) la empresa Argentina Pluspetrol Norte (2000-

2015); iii) la empresa Canadiense Frontera Energy (2015-2020), y iv) actualmente la empresa Peruana Petroperú en consorcio con Altamesa Energy. En el caso del Lote 8, las empresas que han operado el lote son i) Petroperú (1971-1996), y ii) Pluspetrol Norte (1996-2021). Desde julio del 2024, el Lote 8 está siendo operado por Upland Oil and Gas.

4. OSINERG era el Organismo Supervisor de la Inversión en Energía, creado en 1996. En 2007, OSINERG se convierte en OSINERGMIN (Organismo Supervisor de la Inversión en Energía y Minería).
5. Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental es un organismo público, técnico especializado, adscrito al Ministerio del Ambiente de Perú encargado de la fiscalización ambiental en todo el territorio peruano.
6. El "Acta del 10 de marzo" fue firmada con 19 acciones a ser llevadas a cabo las cuales incluían acuerdos en temas relacionados a salud, educación, infraestructura, fortalecimiento de los programas de monitoreo indígena independiente, entre otros. Así mismo, también incluyeron la elaboración de Estudios Técnicos Independientes (ETI) de los lotes ex 1AB y 8, los cuales fueron realizados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en los años 2018 y 2022, respectivamente.
7. "Historia, alcances y límites del reglamento del fondo de remediación para las cuatro cuencas de Loreto". https://observatoriopetrolero.org/historia-alcances-y-limites-del-reglamento-del-fondo-de-remediacion-para-las-cuatro-cuencas-de-loreto/

Referencias bibliográficas

Auyero, J., y Swistun, D. (2008). The Social Production of Toxic Uncertainty. *American Sociological Review*, *73*(3), 357–379. https://doi.org/10.1177/000312240807300301

Bäckstrand (2004). Scientisation vs. civic expertise in environmental governance: Eco-feminist, eco-modern and post-modern responses. *Environmental Politics*, *13*(4), 695–714. https://doi.org/10.1080/0964401042000274322

Barclay, F. (23 de noviembre de 2011). ¿Qué ha significado el petróleo en la configuración de Loreto como una región? *SPDA, Actualidad ambiental*. https://www.actualidadambiental.pe/revise-las-ponencias-del-foro-40-anos-de-explotacion-petrolera-en-loreto-lecciones-aprendidas/

Baya-Laffite, N. (2016). Black-boxing Sustainable Development: Environmental Impact Assessment on the River Uruguay. En: Voß, JP., Freeman, R. (eds) *Knowing Governance. Palgrave Studies in Science, Knowledge and Policy*. Palgrave Macmillan https://doi.org/10.1057/9781137514509_11

Belaunde, L. E. (2018). Impactos de la explotación de hidrocarburos sobre las mujeres de los pueblos indígenas de la Amazonia peruana. En: Chirif, A. (ed.) *Deforestación en tiempos de cambio climático*. pp.179-217. IWGIA.

Bond, D. (2022). *Negative Ecologies: Fossil Fuels and the Discovery of the Environment.* University of California Press.

Broitman, C. y Kreimer, P. (2018). Knowledge Production, Mobilization and Standardization in Chile's HidroAysén Case. *Minerva*, *56*(2), 209-229. https://doi.org/10.1007/s11024-017-9335-z

Collins, H. (2013). Three Dimensions of Expertise. *Phenomenology and the Cognitive* Sciences, *12*, 253-273.

Cornejo, I. y Rufer, M. (2020). *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. CLACSO.

Delgado, F. y Rist, S. (2016). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y el desarrollo.* Universidad Mayor de San Simón.

Dourojeanni, M., Ramirez, L. y Rada, O. (2012). *Indígena, campesinos y grandes empresas, Experiencia de los Programas de Monitoreo Socio-Ambiental Comunitarios*. Editorial Pro-Naturaleza.

Dupuits, E. (2019). Water community networks and the appropriation of neoliberal practices: Social technology, depoliticization, and resistance. *Ecology and Society 24*(2): 20.

Godfrid, J., Ulloa, A., Damonte, D., Quiroga, C. y López, A. P. (2020). *Minería y conflictos en torno al control ambiental*: la experiencia de monitoreos hídricos en la Argentina, el Perú y Colombia. GRADE.

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, *24*, 123-143.

Hurtado, J. (14 de mayo de 2023). Nuevas áreas promocionadas por Perupetro se superponen a 435 comunidades y dos reservas indígenas. *Ojo Público.* https://ojo-publico.com/4416/nuevas-areas-que-promociona-perupetro-se-superponen-435-comunidades

Ingold, T. y Kurttila, T. (2000). Perceiving the environment in Finnish Lapland. *Body and Society*, *6*(3-4), 183-196.

Jacobsson, L. 2016. Is there a need for a special ethics of Indigenous research?. En: Drugge, A. (ed.). *Ethics in Indigenous Research. Past Experiences, Future Challenges.* Vaartoe – Centre for Sami Research.

Jasanoff, S. (1995) Procedural choices in regulatory science, Technology in Society, *17*(3), 279-293. https://doi.org/10.1016/0160-791X(95)00011-F

Jasanoff, S. (2004) Ordering Knowledge, Ordering Society. En: Jasanoff, S. (Ed.), *States of Knowledge: The Co-Production of Science and the Social Order.* pp.13-24. Routledge.

Klein, N. (2012, 5 de Marzo). *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson*. Yes Magazine.https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson

La Torre, L. (1998). *¡Sólo Queremos Vivir en Paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía Peruana*. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas; Grupo de Trabajo Racímos de Ungurahui.

Latour, B. (1992) *Ciencia en Acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Labor.

León, A. y Zúñiga, M. (2020). *La sombra del petróleo*. Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2019. Oxfam, CNDDHH- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos en Perú.

León, A., Zúñiga, M., y Diaz, D. (2024) *Las Sombras de los Hidrocarburos. Informe III sobre emergencia ambientales, pasivos, procesos de remediación entre los años 1997 - 2023 en el Perú y reflexiones sobre alternativas energéticas*. Oxfam, CNDDHH- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos en Perú.

Muñoz, S. (2021). Un diálogo entre la red de Bruno Latour y la malla de Tim Ingold cruzado por la experiencia. *Cinta de moebio*, (70), 68-80.

Parker, C. y Pérez Valdivia, J. (2019). Asimetría en el conocimiento sociotécnico: Marco teórico para estudiar conflictos medioambientales. *Revista de Sociología, 34*(1).

Pellegrini, P. (2019) *La verdad Fragmentada: conflictos y certezas en el conocimiento*. Argonauta.

Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, *11*. IDIS/UMSA, 49-64.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.

Romo, V. (5 de noviembre de 2019). Perú: los vigilantes de los ríos manchados de petróleo. *Mongabay.* https://es.mongabay.com/2019/11/peru-derrames-petroleo-pueblos-indigenas-tecnologia/

Stoll, A. (2011). *Impactos Petroleros en Territorios indígenas*: Experiencias del Programa de Vigilancia Territorial del río Corrientes. https://amazonwatch.org/assets/files/201206-feconaco-informe.pdf

Sundberg, J (2013). Decolonizing Posthumanist Geographies. *Cultural Geographies, 21*(1).

Trentini, F., Guiñazú, S. y Carenzo, S. (2022). *Más allá y más acá del diálogo de saberes: Perspectivas situadas sobre políticas públicas y gestión participativa del conocimiento.* Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-IIDyPCa.

Ulloa, J., Godfrid, J., Damonte, G., Quiroga, C. y López, A.P. (2021). Monitoreos hídricos comunitarios: conocimientos locales como defensa territorial y ambiental en Argentina, Perú y Colombia. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales, 69*(XXV), 77-97.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 43-60
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/wneqz829

La herida abierta del lote 8: consecuencias ambientales y desigualdades estructurales en la Amazonía peruana

The open wound of block 8: environmental consequences and structural inequalities in the Peruvian Amazon

Laura Corradi

Investigadora independiente
laura.corradi31@gmail.com
https://orcid.org/0009-0008-8190-2845

Envío: 19 de febrero de 2025 *Aceptación: 9 de junio de 2025* *Publicación: 31 de julio 2025*

Resumen

Este artículo explora el impacto de más de cinco décadas de explotación petrolera en el Lote 8, ubicado en la Amazonía peruana, y sus consecuencias sobre las comunidades indígenas de la región. Los estudios empleados revelan cómo la industria petrolera en la región de Loreto en el Perú, a lo largo de 52 años de actividad, ha fallado en implementar medidas eficaces para mitigar sus impactos ambientales y reducir las desigualdades estructurales. A través de este análisis se exponen las problemáticas derivadas de la contaminación, la respuesta de las comunidades afectadas, y las posibles soluciones, como el incremento del Fondo Social para restaurar el territorio y reducir las brechas sociales históricas. Finalmente, se reflexiona sobre la

CC BY

reciente reactivación de la explotación petrolera en 2024, bajo un nuevo acuerdo con 79 compromisos específicos, que plantea interrogantes sobre el equilibrio entre el desarrollo económico y la protección de los derechos y bienestar de los pueblos indígenas.

Palabras claves: lote 8; Amazonía peruana; explotación petrolera; desigualdades estructurales; impacto ambiental; fondo social; contaminación; consulta previa.

Abstract

This article explores the impact of more than five decades of oil exploitation in Block 8, located in the Peruvian Amazon, and its consequences on the region's indigenous communities. The studies reveal how the oil industry in the Loreto region of Peru, over 52 years of activity, has failed to implement effective measures to mitigate its environmental impacts and reduce structural inequalities. Through this analysis, the issues arising from contamination, the response of affected communities, and potential solutions —such as increasing the social fund to restore the land and reduce historical social gaps— are presented. Finally, the article reflects on the recent reactivation of oil exploitation in 2024, under a new agreement with 79 specific commitments, raising questions about the balance between economic development and the protection of the rights and well-being of indigenous peoples.

Keywords: block 8; Peruvian Amazon; oil exploitation; structural inequalities; environmental impact; social fund; contamination; prior consultation.

Figura 1. Tubos, oleoducto Lote 8 (Zúñiga Lossio y León Cepeda, 2021, p. 54).

1. Introducción

El análisis del Lote 8, situado en la región de Loreto, en la Amazonía peruana, permite obtener una comprensión detallada de la historia de la explotación petrolera en el Perú. Este lote, similar a una "herida abierta" (Montoya, 2024), revela la severidad del extractivismo petrolero en el País. A lo largo de 52 años de operación, las industrias han sido incapaces de implementar políticas institucionales efectivas para mitigar los efectos negativos sobre el medio ambiente. Asimismo, no han logrado reducir las desigualdades estructurales que afectan la calidad de vida de las comunidades indígenas, especialmente aquellas en la región. El sistema de regalías e impuestos, debido a su diseño, no ha logrado beneficiar adecuadamente a los pueblos indígenas ni a los territorios amazónicos afectados directamente por la actividad petrolera.

El Lote 8 se localiza en las cuencas de los ríos Marañón, Chambira, Corrientes y Tigre, abarcando el territorio de 116 comunidades indígenas, entre ellas los pueblos kukama-kukamiria, urarina, achuar y kichwa. Este yacimiento petrolero, junto con el Lote 1AB (actualmente Lote 192), representó en su auge cerca del 50 % de la extracción petrolera en la región

de Loreto. La explotación comenzó en 1971, antes de la construcción del Oleoducto Nor Peruano (ONP). Tras medio siglo de operaciones, persisten problemas de contaminación y desigualdades estructurales que la actividad extractiva no ha resuelto ni ha contribuido a subsanar.

Desde un punto de vista técnico, los pueblos indígenas han demostrado que aumentar el Fondo Social (FS) podría ser una solución viable para restaurar el territorio y reducir las brechas sociales históricas. Aunque la resolución de estas desigualdades y la recuperación del territorio no serán inmediatas, la propuesta y demanda de un FS destaca la problemática y obliga al Estado a tomar medidas concretas para fomentar un desarrollo humano digno y promover inversiones sostenibles.

El presente artículo analiza, por un lado, las principales consecuencias ambientales y de salud generadas por las operaciones extractivas, basándose en estudios recientes y testimonios de las poblaciones afectadas. Por otro lado, examina las respuestas de las comunidades indígenas ante esta situación: desde la denuncia pública y la implementación de sistemas de monitoreo comunitario, hasta su participación en el reciente proceso de consulta previa.

En efecto, en 2024 se aprobó un nuevo contrato de explotación del Lote 8, que incluye 79 compromisos específicos negociados en el marco de la consulta previa con las comunidades. Este acuerdo, aunque representa un hito participativo, plantea interrogantes sobre el futuro de los pueblos indígenas en un contexto de persistente desconfianza hacia el Estado y las empresas.

A partir de una revisión bibliográfica y normativa, el texto propone una reflexión crítica sobre el modelo extractivo en la Amazonía peruana y su capacidad (o incapacidad) para garantizar justicia ambiental y bienestar para las poblaciones indígenas afectadas.

2. Historia y operación del Lote 8 en Loreto: derrames de hidrocarburos y sus consecuencias ambientales

El Lote 8, ubicado en los distritos de Trompeteros, Tigre, Urarinas, Nauta y Parinari en la provincia de Loreto, Perú, es un área de extracción de hidrocarburos cuyas actividades comenzaron en 1971 bajo la operación de PetroPerú. La comercialización del petróleo crudo en este lote inició en 1974, tras tres años de exploración. Es importante destacar que, en ese período, las operaciones se llevaron a cabo de manera violenta, sin consulta previa a las comunidades indígenas que han habitado ese territorio por más

de 11 000 años. Actualmente, en Perú, 41 de los 65 pueblos indígenas de la Amazonía se han visto afectados, y continúan siéndolo, por la actividad en los lotes petroleros (Zúñiga Lossio y León Cepeda, 2021).

En 1994, a través de decreto supremo, se aprobó el contrato de licencia para la explotación de hidrocarburos en el Lote 8, otorgado a PetroPerú S.A. por parte de PeruPetro S.A., en conformidad con la nueva Ley de Hidrocarburos. Posteriormente, el 20 de julio de 1996, otro decreto supremo autorizó un nuevo contrato de licencia para la explotación de este lote, esta vez entre PetroPerú y un consorcio conformado por Pluspetrol Perú Corporation, Korea Petroleum Development Corporation, Daewoo Corporation, y Yukong Limited, por un período de treinta años. El 19 de marzo de 2003, se aprobó una modificación del contrato de licencia mediante la cual Pluspetrol Perú Corporation transfirió parcialmente sus derechos a favor de Pluspetrol Norte S.A., que desde entonces se convirtió en el operador del Lote 8. Según el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA), Pluspetrol Norte S.A. asumió la responsabilidad exclusiva de los impactos ambientales relacionados con las actividades del Lote 8, tanto los generados antes de la transferencia como aquellos posteriores. Esta subrogación implica que Pluspetrol Norte es la única entidad responsable de los pasivos y activos derivados de las operaciones en dicho lote, incluido cualquier impacto ambiental registrado en el pasado o que pudiera ocurrir en el futuro (Zúñiga Lossio y León Cepeda, 2021).

En el Perú, los combustibles fósiles como el petróleo, el gas y el carbón son las principales fuentes de energía, representando un 85 % del consumo total (Zúñiga Lossio, 2021). Sin embargo, esta dependencia ha generado consecuencias adversas tanto para el medio ambiente como para las comunidades locales, especialmente en la Amazonía. La precariedad de la gestión estatal y la falta de resolución de los impactos ambientales derivados de la contaminación han conducido, a lo largo de los años, a una dinámica de empobrecimiento en las comunidades afectadas, además de severos impactos en su salud física y en sus territorios (Chirif, 2007).

Hasta 2009, se estimaba que la empresa había invertido 484 millones de dólares en la descontaminación de los ríos Pastaza, Tigre y Corrientes, afectados por los vertimientos de sus operaciones. Parte de esta inversión se destinó al proceso de reinyección de aguas, que consiste en devolver el agua de formación, la cual emerge junto con el petróleo, a más de 3 000 metros bajo la superficie. Estas aguas, que emergen junto al petróleo desde el

subsuelo, son tóxicas y contienen altos índices de salinidad y metales pesados carcinogénicos (Campanario, 2017). Este sistema cerrado, desde el pozo productor hasta el inyector, ha sido optimizado para minimizar el impacto ambiental. La reinyección total de las aguas se realiza en cumplimiento de los compromisos establecidos en el Plan Ambiental Complementario (Decreto Supremo N.º 028-2003-EM), el Plan de Manejo Ambiental y el nuevo Reglamento de Protección Ambiental para las Actividades de Hidrocarburos (Decreto Supremo N.º 039-2014-EM), vigente desde 2014. Estos marcos normativos, junto con el Acta de Dorissa (FECONACO y Estado Peruano, 2006), prohíben el vertimiento de aguas de producción en los ríos y cochas, garantizando un enfoque más responsable en las operaciones extractivas (Dourojeanni, Ramírez, y Reda, 2012).

Otra forma significativa de contaminación en la Amazonía ha sido causada por los derrames de petróleo, los cuales han tenido un impacto devastador en los ecosistemas. Entre el año 2000 y el 2019, se registraron 474 derrames en los lotes petroleros de la Amazonía, incluyendo el Oleoducto Norperuano, según datos del Organismo Supervisor de la Inversión en Energía y Minería (OSINERGMIN) y el OEFA. De estos derrames, el 65.4 % se debieron a la corrosión de los ductos y fallas operativas, mientras que el 28.8 % fueron causados por terceros (León y Zúñiga, 2020). A partir de 2009, se ha observado una tendencia en la que se atribuyen los derrames a actos vandálicos, sabotajes o atentados perpetrados por terceros, lo que ha llevado a señalar injustamente a las comunidades indígenas afectadas como las responsables de estos incidentes. Esta narrativa, fácilmente aceptada y reproducida tanto en el imaginario social como empresarial, evidencia un trasfondo racista en la sociedad (Zúñiga Lossio, 2021).

El informe del Centro Amazónico de Antropología y Análisis Práctico (CAAAP) titulado *Para prender el silencio* (2021) revela que actualmente existen 311 sitios declarados como pasivos ambientales, 87 sitios contaminados identificados por Pluspetrol en el marco de los Estándares de Calidad Ambiental (ECA) para suelos (IISC), 68 sitios contaminados reconocidos por el OEFA, 15 sitios pendientes de remediarse mediante el Plan de Cese, y 10 sitios más identificados por el OEFA y reconocidos bajo la Ley N.º 30321 (2015); esta ley crea el Fondo de Contingencia para Remediación Ambiental por actividades de hidrocarburos que establece el marco para financiar remediaciones ambientales de hidrocarburos cuando se hable de sitios contaminados. A estos se suman los 181 derrames registrados por las

entidades de fiscalización ambiental, lo que eleva a 672 el número de sitios impactados y contaminados identificados hasta la fecha.

Desde 2005, OSINERGMIN ha impuesto 131 multas a Pluspetrol en relación con el Lote 8 por daños al medio ambiente, incumplimiento de normas ambientales, accidentes y derrames, incumplimientos técnicos a compromisos establecidos en el programa de adecuación de ductos, incumplimientos de normas de seguridad, instalaciones no autorizadas, entre otros.

A raíz de los impactos generados, el Estado peruano estableció una serie de marcos normativos como el Plan Ambiental Complementario (PAC), creado mediante el Decreto Supremo N.º 028-2003-EM, y el Reglamento para la Protección Ambiental en las Actividades de Hidrocarburos (D.S. N.º 039-2014-EM) que exige, entre otras obligaciones, la implementación de un Plan de Abandono al concluir las operaciones extractivas (Zúñiga Lossio, 2021).

En 2021, Pluspetrol presentó su Plan de Abandono del Lote 8, que constituye un conjunto de actividades que se deben llevar a cabo con el fin de restaurar el terreno y las áreas intervenidas por las instalaciones petroleras. No obstante, este instrumento ha sido duramente cuestionado por las organizaciones indígenas y expertos ambientales, quienes señalan que el plan carece de un diagnóstico riguroso de los pasivos, no garantiza la reparación de los daños, y omite compromisos sociales pendientes con las comunidades afectadas. El artículo 63 del D.S. N.º 039-2014-EM establece que dicho plan debe incluir acciones de remediación, retiro de infraestructura, cronograma de ejecución y una declaración jurada de inexistencia de obligaciones pendientes con terceros (MINEM, 2014). Pluspetrol, en cambio, busca avanzar con su proceso de liquidación sin haber ejecutado adecuadamente estas medidas, lo cual deja en situación de vulnerabilidad a los pueblos afectados.

Esta práctica revela un patrón de impunidad estructural: mientras las comunidades enfrentan daños ambientales, sanitarios y culturales, las empresas pueden retirarse sin responder por sus responsabilidades. Esta omisión estatal ha sido interpretada por muchos actores sociales como una forma de abandono institucional. Además, Pluspetrol delegó a PeruPetro la decisión sobre qué comunidades estaban incluidas en el área de influencia directa del proyecto, ignorando las voces de aquellas poblaciones que sí experimentan impactos tangibles, aunque no figuren en el listado oficial.

En este contexto, aunque Pluspetrol reconoce la existencia de más comunidades en la región, dejó en manos de PeruPetro la decisión final sobre

el área de influencia, ignorando la posición de las poblaciones indígenas que conocen y viven los impactos de las actividades en el Lote 8, muchas de las cuales probablemente no están incluidas en la lista oficial.

Se suma que, contrariamente a las expectativas, la respuesta del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP) ha sido decepcionante: este organismo ha declarado que, al no ser el Lote 8 un área natural protegida, una zona de amortiguamiento o un área de conservación regional, el tema queda fuera de su competencia, lo que denota una ausencia de posición crítica frente a la situación.

3. Impactos de la contaminación en las comunidades amazónicas: un caso de injusticia ambiental

La contaminación excesiva provoca un deterioro progresivo en la calidad de vida de todos los seres vivos —personas, animales y plantas— que se ven afectados por ella. Es importante resaltar que, en la Amazonía peruana, los ríos y el agua ocupan un lugar central en la vida espiritual, cultural y cotidiana de los pueblos indígenas. Por ejemplo, para los Achuar, el territorio y sus aguas constituyen un patrimonio sagrado y garantía de salud; por lo tanto, cuando el territorio se contamina, también se enferman las personas, los animales y las plantas (MINSA, 2006).

El agua, más que un recurso, es una fuerza viva que puede sanar o herir según cómo se le trate. Las comunidades creen en la existencia de guardianes espirituales del agua —como boas o víboras— que cuidan fuentes y ríos, y permiten que el agua se regenere. Estos seres actúan contra la depredación y pueden manifestarse en fenómenos naturales como tormentas o inundaciones cuando sienten que su equilibrio está amenazado (Néstor Campos, 2017).

Un ejemplo de la relación entre los pueblos amazónicos y sus ríos es el caso del río Marañón, al cual la Corte Superior de Justicia de Loreto, el 15 de marzo del 2024, reconoció como sujeto de derechos, incluyendo el derecho a existir, fluir libremente y estar libre de contaminación. La demanda fue impulsada por Mariluz Canaquiri Murayari, presidenta de la Federación Huaynakana Kamatahuara Kana, en representación del pueblo kukama (EcoJurisprudence, 2024). Esta sentencia histórica también reconoció al pueblo kukama como su guardián legal y espiritual, reflejando su cosmovisión, compuesta de respeto y reciprocidad hacia los elementos naturales. Este precedente refuerza la protección de los ríos amazónicos y

promueve la integración de los derechos de la naturaleza en el marco legal peruano (Zúñiga, 2024).

En 2023, el Tribunal Constitucional del Perú, en su sentencia N.° 322/2023 resolvió la inconstitucionalidad de la falta de acceso a agua potable y servicios de alcantarillado. Aunque este fallo se aplica a nivel nacional, su relevancia para las comunidades del Lote 8 es directa, ya que muchas de ellas carecen de acceso a agua segura debido a la contaminación petrolera en sus territorios.

A diferencia de estudios urbanos en Iquitos, diversas investigaciones recientes —como las del Estudio Técnico Independiente del Lote 8 (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2022)— documentan la presencia de metales pesados como plomo y cadmio en muestras de agua, sedimentos y sangre de pobladores de las cuencas del Corrientes, Marañón y Chambira, zonas directamente afectadas por las operaciones del Lote 8. Estas evidencias científicas confirman que la exposición prolongada al crudo y sus derivados ha incrementado la incidencia de enfermedades respiratorias, gastrointestinales y dérmicas, especialmente en niñas, niños y mujeres embarazadas.

La exposición constante a recursos contaminados en actividades cotidianas agrava la situación sanitaria. Los contaminantes vertidos en los desagües se acumulan no solo en el suelo y subsuelo, sino también en los sedimentos de los canales de agua. En una zona caracterizada por altas precipitaciones y terrenos inundables, estas sustancias tóxicas no permanecen estáticas. Durante las lluvias o variaciones en los caudales, las toxinas se reintegran al ciclo hidrológico, alterando las condiciones químicas del agua y exponiendo nuevamente a la población a estos contaminantes. Los desechos industriales y domésticos representan una fuente constante de contaminación a la que los habitantes se ven expuestos diariamente. Asimismo, los alimentos, que entran en contacto con estos agentes tóxicos presentes en el aire, el suelo y el agua, no están exentos de riesgo, afectando la calidad y seguridad alimentaria (Ramírez Hita y Lemus Pérez, 2023).

En este contexto, es importante señalar que las explicaciones sobre las enfermedades y su tratamiento se articulan a través de una combinación de saberes; la biomedicina y los conocimientos tradicionales de la selva juegan un papel crucial, es decir, se emplean medicamentos junto con plantas medicinales, oraciones u ofrendas para buscar la sanación.

Finalmente, ningún tratamiento con antibióticos, antiparasitarios o analgésicos será capaz de mejorar la salud de los habitantes ni revertir los altos índices de anemia en la región si no se prioriza la recuperación del entorno. Las muestras de agua, lodo y suelo revelan la presencia de resistencia antimicrobiana, lo que anula la efectividad de los antibióticos en el tratamiento de enfermedades graves (Ramírez Hita, 2024).

Más allá de los impactos sanitarios, también se registran consecuencias sobre el tejido social, el territorio y los sistemas de subsistencia. La contaminación de los ríos y cochas ha disminuido drásticamente la disponibilidad de peces y otras especies acuáticas, lo que compromete la seguridad alimentaria de las comunidades. Asimismo, los suelos utilizados para la agricultura familiar han sido degradados por los vertimientos de crudo y los residuos de las operaciones, afectando cultivos esenciales como la yuca, el plátano y el maíz. Esta situación no solo genera dependencia de productos externos, sino que fragmenta las prácticas tradicionales de autosuficiencia y reciprocidad. Por otro lado, la degradación del entorno también ha deteriorado espacios sagrados y rutas de tránsito, interfiriendo con actividades como la caza, la pesca y la recolección. El territorio, entendido como fuente de vida y de relaciones sociales, se ha visto reducido en su capacidad de sostener la reproducción material y espiritual de las comunidades.

La extracción de hidrocarburos genera no solo problemas ambientales, sino también complejas dinámicas sociales, económicas y políticas que impactan el futuro de la humanidad. Los efectos negativos de esta industria, tanto sociales como ambientales, han provocado conflictos entre propietarios rurales y las empresas petroleras, exacerbando tensiones territoriales. La llegada de empresas petroleras ha producido transformaciones internas en las comunidades. La generación de empleos temporales, las donaciones y los convenios han introducido nuevas dinámicas económicas que, lejos de mejorar la situación estructural, muchas veces provocan conflictos, favoritismos o rupturas comunitarias. La falta de transparencia en los acuerdos y la negociación individualizada por parte de las empresas ha erosionado los sistemas tradicionales de autoridad y generado divisionismo interno. Asimismo, la constante exposición a situaciones de vulnerabilidad, promesas incumplidas y contaminación no resuelta ha contribuido a una sensación generalizada de desprotección. El Estado, percibido como ausente o aliado de las empresas, no ha sido capaz de garantizar derechos básicos como el acceso a agua potable, salud integral o justicia ambiental.

Frente a estos impactos, las comunidades han desarrollado respuestas colectivas. Una de las principales estrategias ha sido la implementación de programas de monitoreo socioambiental comunitario, una herramienta de vigilancia y denuncia frente a la contaminación. Según lo que comenta Dourojeanni (2012), estos programas, dirigidos por miembros de las propias comunidades, permiten utilizar una voz técnica para denunciar los efectos ambientales de las actividades extractivas y fortalecer la capacidad organizativa local. Asimismo, las acciones de protesta social, como tomas de estaciones, bloqueos o movilizaciones, deben entenderse como respuestas políticas a la ausencia de remediación, al incumplimiento de acuerdos y a la falta de consulta. Estas formas de resistencia no son consecuencias de la contaminación, sino expresiones activas de defensa territorial y de exigencia de justicia ambiental.

Otro caso emblemático de defensa territorial es la lucha del pueblo achuar en Dorissa, en el Lote 1AB. Esta movilización surgió como respuesta a los graves daños ambientales y a la salud causados por la contaminación en sus territorios. Como resultado de sus esfuerzos, se iniciaron procesos de reinyección de aguas de producción, no solo en el Lote 1AB, sino también en el Lote 8. Sin embargo, la resistencia de estas comunidades no se detuvo ahí. Las constantes denuncias de organizaciones como la Federación Comunidades Nativas de Corrientes (FECONACO), la Federación de Comunidades Nativas de la Cuenca del Corrientes (FECONACOR) y la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT), quienes a través de sus monitoreos han expuesto la magnitud del desastre ambiental que continúan sufriendo, incluso tras la reinyección. La resistencia de las poblaciones indígenas frente a la degradación ambiental y la lucha por sus derechos territoriales es un ejemplo claro de la defensa de su derecho a una vida digna y saludable.

En estas circunstancias, se han declarado emergencias ambientales y sociales en las zonas afectadas. En las zonas afectadas, no solo persisten miles de toneladas de contaminantes, sino que los ecosistemas terrestres y acuáticos han sido tan gravemente dañados que la disminución en su capacidad productiva es de tal magnitud que se considera, en gran medida, irreversible (Dourojeanni, 2012). Incluso bajo condiciones óptimas, la restauración completa de estos ecosistemas tardaría décadas.

4. La situación actual: entre consulta previa y desconfianza histórica

El contexto del Lote 8 en la Amazonía peruana refleja una realidad compleja y contradictoria, en la que las comunidades indígenas, históricamente afectadas por la explotación de sus territorios, se ven inmersas en un proceso de negociación con empresas petroleras y el Estado, con la esperanza de obtener beneficios a cambio de ceder sus recursos naturales. Este proceso, marcado por décadas de contaminación ambiental y desatención estatal, ha alcanzado un punto crítico en los últimos años, con el retiro de Pluspetrol en 2021 y la suscripción de un nuevo contrato de explotación en 2024 con Upland Oil & Gas LLC (PUINAMUDT, 2021).

Desde el punto de vista de las comunidades indígenas, el diagnóstico socioambiental del Lote 8, realizado el 2022 en colaboración con las federaciones indígenas y el PNUD, revela diversas formas en que las comunidades se relacionan con las empresas petroleras, tales como convenios, acuerdos, donaciones, empleo y la creación de empresas comunales para prestar servicios (PNUD, 2022). Inicialmente, las relaciones con PetroPerú eran informales, pero con la llegada de Pluspetrol surgió una política de relaciones comunitarias más regulada, aunque sin consultar a las comunidades, lo que perpetuó la desconfianza. Los acuerdos entre las empresas y las comunidades se negociaban en secreto, sin la intervención del Estado ni observadores externos.

Durante el trabajo de campo del PNUD (2022), varios entrevistados mencionaron actitudes irrespetuosas de los funcionarios hacia los habitantes y casos de discriminación por parte de trabajadores mestizos. Además, se denunció que las empresas fomentaban el divisionismo dentro de las comunidades. Un 30 % de los encuestados afirmó haber trabajado para una petrolera, y aunque se critican las malas prácticas y la discriminación, se reconoce el papel de las empresas en dinamizar la economía local y proveer bienes y servicios en ausencia del Estado. No obstante, persiste una fuerte desconfianza hacia las petroleras y las instituciones estatales debido a la histórica exclusión de la población, la falta de soluciones para los problemas causados por la contaminación, la ineficacia en resolver problemas sociales, el incumplimiento de acuerdos, y la inequidad en el acceso a los beneficios de la industria. La permanencia de crudo en los territorios y la falta de planes de remediación adecuados refuerzan estas dudas sobre la acción tanto de las empresas como del Gobierno (PNUD, 2022).

En abril de 2021, la empresa petrolera Pluspetrol anunció su intención de abandonar el Lote 8, ubicado en la región amazónica de Loreto, a pesar

de que el contrato de explotación estaba vigente hasta 2024. Esta decisión, aparentemente motivada por dificultades financieras derivadas de la pandemia de COVID-19 y la caída de los precios del petróleo, generó un intenso conflicto con el Estado peruano y las comunidades indígenas de la zona. Pluspetrol, que había operado en el lote durante años, acumulaba una larga historia de sanciones ambientales y conflictos sociales. Se le responsabilizaba de al menos 2 000 sitios contaminados en la Amazonía, tanto en el Lote 8 como en el 192. La empresa se encontraba en medio de un proceso de liquidación, paralizando la extracción de petróleo y evadiendo las responsabilidades ambientales que le correspondían. Las sanciones impuestas por el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA) ascendían a más de 300 millones de dólares, y Pluspetrol argumentaba que estas multas eran desproporcionadas y crecían sin un patrón claro (Praeli, 2023).

El Estado, a través de PeruPetro, intentó frenar esta salida anticipada presentando una demanda ante el Poder Judicial, en la que alegaba que Pluspetrol incumplía obligaciones contractuales y ambientales, particularmente la ejecución de un Plan de Abandono que garantizara la remediación de los sitios contaminados. El objetivo de la demanda era impedir que la empresa avanzara con su proceso de liquidación en Perú hasta cumplir con estas responsabilidades. Sin embargo, en 2022, un tribunal comercial resolvió en contra de PeruPetro, argumentando que el proceso de liquidación tenía respaldo legal en el marco de la legislación empresarial peruana y que no procedía detenerlo por cuestiones ambientales. Este fallo judicial permitió a Pluspetrol continuar con su salida del país sin haber ejecutado las acciones de remediación ambiental pendientes, a pesar de las más de 300 sanciones impuestas por el OEFA y de los aproximadamente 2 000 sitios contaminados atribuidos a su operación en los Lotes 8 y 192. Como resultado, la empresa logró desligarse formalmente de sus responsabilidades sin cumplir con las reparaciones exigidas por las comunidades ni con las obligaciones ambientales estipuladas en el contrato (Praeli, 2023). Las comunidades indígenas, que ya habían soportado décadas de impacto ambiental, se enfrentaban ahora a la incertidumbre de cómo remediar los daños ocasionados por la actividad petrolera, sin el respaldo de la empresa responsable ni una respuesta efectiva por parte del Estado.

En marzo de 2024, en un hecho histórico, las comunidades indígenas de la zona ejercieron por primera vez su derecho a la Consulta Previa e Informada, un mecanismo que les permite participar en las decisiones sobre proyectos

que afecten sus territorios. Este proceso fue fundamental para negociar un nuevo contrato de explotación del Lote 8, que finalmente se firmó en julio de 2024 entre PeruPetro y la empresa Upland Oil & Gas LLC. El nuevo acuerdo incluye 79 medidas que se implementarán en los próximos cuatro años, destinadas a beneficiar a las poblaciones locales (El Peruano, 2024).

Uno de los puntos más debatidos en el proceso de consulta fue el FS, una herramienta destinada a financiar proyectos de desarrollo en las comunidades afectadas. Las federaciones indígenas propusieron que se destinara un 5% de la producción petrolera al fondo, basándose en cálculos que demostraban que este porcentaje era viable tanto para la empresa como para el Estado. Sin embargo, PeruPetro rechazó esta propuesta, argumentando que un FS de ese tamaño afectaría la competitividad del contrato. En su lugar, propuso un 1.5 %, un porcentaje considerado insuficiente por las comunidades. Finalmente, la empresa postora, Upland Oil & Gas LLC, ofreció aumentar el FS al 2.5 %, lo que fue aceptado y plasmado en el acta de consulta previa de marzo de 2024 (Montoya, 2024).

5. Conclusiones

En conclusión, la extracción de hidrocarburos en la Amazonía peruana ha generado un legado de contaminación, violación de derechos y perjuicios para las comunidades indígenas. Como se ha expuesto a lo largo del artículo, los impactos no se reducen a la salud física: afectan los sistemas alimentarios, los ecosistemas, la cultura, la organización interna y la seguridad territorial de los pueblos. La falta de remediación adecuada y la ausencia de responsabilidad tanto por parte de las empresas como del Estado han dejado a estas comunidades en una situación de vulnerabilidad extrema. A esto se suma el patrón de impunidad estructural evidenciado en el caso de Pluspetrol, que logró retirarse del Lote 8 en medio de un proceso de liquidación, sin asumir plenamente sus obligaciones ambientales. La gestión de los planes de abandono y la remediación ambiental en los lotes petroleros debe ser revisada y mejorada para asegurar que las comunidades afectadas no sigan soportando las consecuencias de una explotación irresponsable y que sus derechos sean debidamente respetados.

Aunque el FS es un paso importante para asegurar algunos beneficios, el porcentaje acordado sigue siendo modesto en comparación con las demandas iniciales. Las ganancias obtenidas de la explotación petrolera no compensarán completamente las décadas de contaminación que han

sufrido, y la responsabilidad de remediar los sitios afectados sigue siendo un tema delicado. El Estado, por su parte, ha sido criticado por priorizar los intereses privados y por no haber defendido de manera contundente las propuestas de las comunidades, que eran viables desde un punto de vista técnico y económico. El nuevo contrato también incluye compromisos en términos de contratación de mano de obra local, provisión de bienes y servicios, y un protocolo de relacionamiento comunitario. Estos acuerdos buscan garantizar que la relación entre la empresa y las comunidades sea armoniosa y mutuamente beneficiosa. Sin embargo, la desconfianza persiste, ya que las promesas de desarrollo y mejora de los servicios básicos han sido recurrentes en el pasado, pero rara vez se han cumplido en su totalidad (Montoya, 2024). Por ello, será crucial implementar mecanismos de fiscalización y monitoreo comunitario autónomo que acompañen la ejecución de los 79 compromisos establecidos.

En resumen, la situación actual del Lote 8 pone de relieve las contradicciones inherentes a los proyectos extractivos en territorios indígenas. Por un lado, las comunidades han logrado ciertos avances en términos de participación y negociación de beneficios a través de la consulta previa. Por otro, los daños ambientales acumulados y la falta de un compromiso claro por parte del Estado para asegurar un desarrollo sostenible y justo generan incertidumbre sobre el futuro de estas poblaciones. El reconocimiento legal del río Marañón como sujeto de derechos, así como la creación de estrategias de resistencia como el monitoreo comunitario, muestran que las comunidades no solo denuncian, sino que también construyen alternativas. Aunque el FS y otros compromisos incluidos en el nuevo contrato son un paso adelante, queda mucho por hacer para reparar las heridas abiertas por décadas de explotación petrolera y contaminación en la Amazonía peruana. Las comunidades indígenas han sido forzadas a aceptar la continuación de un modelo extractivo que les ha traído más perjuicios que beneficios, pero lo hacen con la esperanza de que, esta vez, los acuerdos suscritos realmente se traduzcan en mejoras tangibles en sus condiciones de vida.

Para enfrentar la degradación ambiental y las inequidades estructurales provocadas por la explotación petrolera en el Lote 8, resulta crucial fomentar una acción colectiva e inclusiva. Es indispensable que las autoridades incrementen los fondos sociales destinados a la remediación ambiental, asegurando que estos recursos lleguen de manera efectiva a las comunidades afectadas y estableciendo normativas más estrictas para regular las actividades de las

empresas extractivas. En este esfuerzo, las organizaciones no gubernamentales pueden desempeñar un papel esencial al visibilizar las problemáticas que enfrentan las comunidades indígenas, promoviendo su inclusión en la formulación de políticas y en el diseño de proyectos que impulsen su desarrollo. Por su parte, las empresas deben adoptar prácticas sostenibles que respeten los acuerdos establecidos con las comunidades y financien programas destinados a la restauración ecológica. A nivel global, los organismos internacionales tienen la capacidad de facilitar acuerdos técnicos y económicos que respalden la sostenibilidad y los derechos humanos. Finalmente, la ciudadanía global también tiene un papel significativo al optar por consumir productos de empresas que prioricen la sostenibilidad y respeten los derechos de los pueblos indígenas. Al combinar estos esfuerzos, es posible avanzar hacia una solución más equitativa y sustentable que beneficie a las comunidades del Lote 8 y a su entorno.

Referencias bibliográficas

Campanario, Y. y Doyle, C. (2017). *El daño no se olvida: impactos socioambientales en territorios de pueblos indígenas de la Amazonía norperuana afectados por las operaciones de la empresa Pluspetrol*. Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos Perú Equitad.

Campos Taipe, N. (2017). Los Seres Mitológicos en la Tradición Oral de los Pueblos Ribereños del Napo. *Perspectivas Latinoamericanas*, (14), 3-17.

Chirif, A., y García, P. (2007). *Marcando territorio Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonia.* IWGIA.

El Peruano. (10 de julio de 2024). *Comunidades amazónicas aprueban en consulta previa extracción petrolera en Lote 8*. http://bit.ly/4fqvPxv

Diario Oficial El Peruano, 8 de mayo de 2015.

Dourojeanni, M., Ramírez, L. y Reda, O. (2012). *Indígenas, campesinos y grandes empresas. Experiencia de los Programas de Monitoreo Socioambiental Comunitario.* Pro-Naturaleza, Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza.

EarthRights International. (2019, abril 25). *¿Se puede proteger el medio ambiente declarando a un río como sujeto de derechos en el Perú?*. http://bit.ly/4o7lmdU

ECI en la Región de Loreto, Sentencia 322/2023 (Tribunal Constitucional del Perú 2023).

EcoJurisprudence. (2024). Derechos del río Marañón (caso). EcoJurisprudence Monitor. Recuperado de: https://ecojurisprudence.org/es/iniciativas/derechos-del-rio-maranon-caso/

Federación de Comunidades Nativas del Corrientes (FECONACO) y Estado Peruano. (2006). *Acta de Dorissa. Convenio de entendimiento entre FECONACO y el Estado para la reinyección de aguas de producción y remediación ambiental*.

Federación de Comunidades Nativas del Corrientes FECONACO (2011). *Sistematización de Experiencias con el programa de capacitación y vigilancia territorial independiente de FECONACO.* Iquitos, Perú: Fenaco, Shinai.

Fondo de Contingencia para Remediación Ambiental por actividades de hidrocarburos, Ley N.° 30321, (Tribunal del Perú 2015).

Hita Ramírez, S. (2024). *Residuos tóxicos en la Amazonía peruana. Condiciones de salud y habitabilidad en poblaciones ribereñas de la ciudad de Iquitos.* INTE-PUCP.

León Cépeda, A., Zúñiga Lassio, M., y Días Avalos, D. (2024). *Las sombras de los hidrocarburos. Informe III sobre emergencias ambientales, pasivos, procesos de remediación entre los años 1997-2023 en el Perú y reflexiones sobre alternativas energéticas.* Perú: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

León, A., y Zúñiga, M. (2020). *La sombra del petróleo. Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2019.* OXFAM.

Congreso de la República del Perú. (2015). Ley N.º 30321: Ley N.º 30321, Ley que crea el Fondo de Contingencia para Remediación Ambiental por actividades de hidrocarburos, (07 de mayo de 2015). https://www.gob.pe/institucion/minem/normas-legales/4778786-30321

Ministerio de Energía y Minas (MINEM). (2003). Decreto Supremo N.º 028-2003-EM que aprueba el Plan Ambiental Complementario. Diario Oficial El Peruano, 14 de junio de 2003.

Ministerio de Energía y Minas (MINEM). (2014). Decreto Supremo N.º 039-2014-EM. Reglamento para la Protección Ambiental en las Actividades de Hidrocarburos. Diario Oficial El Peruano, 12 de diciembre de 2014.

MINSA. (2006). *Análisis de la situación de salud del pueblo achuar.* Dirección General de Epidemiología.

Montoya, K. (16 de abril de 2024). *Después de 50 años de explotación, las comunidades nativas exigen un Fondo Social para "sanar" su territorio y tener acceso a servicios básicos*. PUINADMUT. http://bit.ly/44P71eR

PeruPetro S.A. (8 de julio de 2024). *PeruPetro suscribe contrato de licencia temporal de Lote 8 por cuatro años*. PeruPetro. http://bit.ly/4561zTI

Praeli, Y. S. (16 de febrero de 2023). Fallo arbitral favorece a petrolera Pluspetrol Norte que mantiene multas por daños ambientales en la Amazonía. *Mongabay*. http://bit.ly/4m4CMWM

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2022). *Estudio Técnico Independiente del Lote 8. Diagnóstico socioambiental y lineamientos estratégicos para la remediación de los impactos de las operaciones petroleras en el Lote 8 en Loreto, Perú*. https://www.undp.org/es/peru/publicaciones/estudio-tecnico-independiente-del-lote-8#

PUINAMUDT. (17 de diciembre de 2021). *Pluspetrol debe concluir su contrato en el Lote 8 hasta 2024: No puede disolverse para evadir sus responsabilidades ambientales*. *PUINAMUDT*. http://bit.ly/3IIqpl7

Ramírez Hita, S., y Lemus Pérez, M. (2023). *Vertimiento, acceso al agua y consecuencias a la salud. El caso judicial de los asentamientos humanos del distrito de Punchana.* Loreto, Perú: Ciencia Digna, Revista de la UCCSNAL, América Latina.

Zúñiga, H. (13 de septiembre de 2024). *Sobre los derechos de la naturaleza: a propósito del caso del río Marañón*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico. https://ciup.up.edu.pe/analisis/humberto-zuniga-sobre-los-derechos-de-la-naturaleza-a-proposito-del-caso-del-rio-maranon/

Zúñiga Lossio, M., y León Cepeda, A. (2021). *Para prender el silencio. Historia de olvidos, tecnicismos y daños petroleros en el Lote 8.* Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 61-96
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/f9vwj652

Conflictos socioambientales en territorio wampis: dimensiones y (des)encuentros entre el estado y pueblos indígenas en la Amazonía peruana

Socio-environmental conflicts in wampis territory: dimensions and (dis)encounters between the state and indigenous peoples in the Peruvian Amazon

Carlos Andrés Vera Vásquez
Université Catholique de Louvain
carlos.vera@uclouvain.be
https://orcid.org/0009-0007-7680-0177

Envío: 27 de febrero de 2025 *Aceptación: 6 de junio de 2025* *Publicación: 31 de julio 2025*

Resumen

Esta investigación se desarrolla a partir del estudio de caso representado por el conflicto socioambiental que involucra a la comunidad nativa Fernando Rosas, del grupo étnico wampís, ubicada en el departamento de Loreto, en Perú. Se busca profundizar en la comprensión y entendimiento de la relación entre el Estado, a través de sus agentes, y una comunidad indígena de la Amazonía peruana al interior del conflicto derivado de la actividad petrolera. La relación entre estos actores ésta marcada por (des) encuentros que se explican y configuran en distintas dimensiones simultáneamente: ontológica, epistemológica y pragmática-operacional; a través de nudos críticos que impiden atender el conflicto social y sus causas, pero que

CC BY

además mantienen y reproducen situaciones de injusticia social y diversas formas de violencia en perjuicio de la población local. La novedad aportada es la oportunidad de visibilizar información útil y valiosa de las diferentes formas de entender y desarrollar las nociones de "territorio-mundo", "conflictos sociales" y "violencias", presentes explícita e implícitamente en el proceso de conflictividad y los modos institucionales de abordarlo desde las agencias gubernamentales.

Palabras clave: Amazonía peruana; comunidades nativas; wampis; agentes estatales; conflictos socioambientales; extracción petrolera; (des)encuentros ontológicos y epistemológicos

Abstract

This research is based on a case study of the socio-environmental conflict involving the Fernando Rosas native community, of the Wampis ethnic group, located in the department of Loreto, in Peru. The aim is to deepen the understanding and comprehension of the relationship between the state, through its agents, and an indigenous community in the Peruvian Amazon within the conflict derived from petroleum activity. The relationship between these actors is marked by (dis)encounters that are explained and configured in different dimensions simultaneously: ontological, epistemological and pragmatic-operational; through critical knots that prevent attention from being paid to the social conflict and its causes, but which also maintain and reproduce situations of social injustice and various forms of violence to the detriment of the local population. The novelty provided is the opportunity to make visible useful and valuable information on the different ways of understanding and developing the notions of 'world-territory', 'social conflicts' and 'violence', present explicitly and implicitly in the process of conflict and the institutional ways of addressing it from government agencies.

Keywords: Peruvian Amazonia; native communities; wampis; state agents; socio-environmental conflicts; petroleum extraction; ontological and epistemological (dis)encounters.

1. Introducción

La experiencia de los conflictos socioambientales atraviesa la vida de muchas de las comunidades indígenas en la Amazonía peruana, como se puede observar en el reporte mensual que emite la Defensoría del Pueblo,

así como informes de las Naciones Unidas sobre la tendencia a nivel global de extracción de recursos naturales en territorios de pueblos indígenas (ONU, 2024). La presencia de las industrias extractivas de recursos naturales y las decisiones gubernamentales juegan un rol determinante en la amenaza y vulneración de derechos de las poblaciones indígenas, así como en la afectación y deterioro de los ecosistemas en los que estas habitan y con los cuales se relacionan (Gudynas, 2024; Martín Brañas et al., 2023). Desde este contexto, me interesa abordar el conflicto que involucra a la comunidad nativa Fernando Rosas, en tanto caso de estudio desde el cual centro el análisis en este artículo.

Esta localidad indígena, integrante del pueblo wampis, se ubica en la provincia de Dátem del Marañón, departamento de Loreto, en la Amazonía peruana. Propongo aproximarnos a un mejor entendimiento de la relación entre el Estado peruano y esta comunidad indígena al interior del conflicto socioambiental derivado de la actividad petrolera[1]. La dinámica entre estos actores se encuentra marcada y caracterizada por un conjunto de tensiones y contradicciones de distinto orden y naturaleza, presentes explícita e implícitamente en el proceso de conflictividad y los modos institucionales de abordarlo desde las agencias gubernamentales (Buu-Sao, 2023; Svampa, 2023).

A lo largo de este estudio, desarrollo criterios de comprensión y rasgos característicos de las arenas en las que surgen y se sostienen los (des)encuentros entre los funcionarios del Estado y los miembros de esta comunidad nativa. La interrogante que orientó y determinó los criterios analíticos que estructuran este trabajo de investigación es la siguiente: ¿cómo se configuran los (des)encuentros entre el Estado peruano y una comunidad indígenas en un conflicto socioambiental en la Amazonía peruana? Para complementar este propósito, se propone i) explicar las distintas dimensiones en las que se expresan estos desencuentros; ii) describir y examinar las diferentes valoraciones del conflicto social movilizadas por los actores involucrados, y iii) comprender las nociones y tipos de violencia subyacentes al conflicto.

Este trabajo se organiza en cuatro bloques: una primera parte referida al contexto social y económico del departamento amazónico de Loreto, desafiado por la débil presencia estatal en las localidades rurales (PNUD, 2017), expresada en las profundas brechas de acceso a servicios básicos (Zárate, 2016) y los impactos ambientales producto de la práctica extractiva del petróleo (Aroca, 2024; Delgado y Barrantes, 2020). Luego, se presenta y explica el caso de estudio que moviliza la investigación, centrándose en la trayectoria

del conflicto socioambiental. Seguidamente, se encuentran los hallazgos y resultados de la investigación presentados a partir de tres dimensiones que se interrelacionan e influyen permanentemente: i) ontológica, ii) epistemológica y, iii) pragmática-operacional. Finalmente, se plantea una serie de reflexiones y perspectivas del estudio que, considero pueden ser de utilidad para imaginar y poner en práctica otros paradigmas de relacionamiento en situaciones sociales marcadas por el conflicto.

2. Amazonía: promesas de desarrollo y conflictos sociales en contextos indígenas

La Amazonía se ha convertido, a lo largo del tiempo, en sujeto-escenario de luchas y conflictos entre diversos actores con intereses divergentes. Se la explota económicamente a través de diversas actividades productivas, pero también entran en juego valores culturales y simbólicos, a menudo en tensión entre sí.

Loreto es el departamento amazónico con mayor extensión territorial del Perú, equivalente al 28.7% del territorio nacional, ubicado en el extremo nororiental del país. Su población total alcanza poco más del millón de habitantes; de estos, cerca de sesenta mil ciudadanos/as se autoidentifican como parte de alguno de los 32 grupos étnicos que viven en dicho departamento (INEI, 2018). Además, se trata del segundo departamento más pobre a nivel nacional (INEI, 2024) y el que registra menor presencia del Estado en la prestación de servicios básicos en su territorio, es decir el que ocupa el último lugar en el Índice de Densidad Estatal[2] (PNUD, 2017). La desigualdad estructural y la limitada prestación de servicios básicos en la selva loretana, son algunos de los rasgos fundamentales de la presencia de los servicios estatales en el territorio. La frágil presencia del Estado en estos territorios coloca a las comunidades indígenas en un escenario muy adverso para afrontar mejores condiciones de vida.

La actividad petrolera en Loreto se registra desde la década de 1920 (Chirif, 2011); sin embargo, es a partir de los años 70 que esta se incrementa significativamente. En esos años, bajo la supervisión de Petroperú se inició la construcción del Oleoducto Norperuano (ONP) cuya labor comprende el transporte, refinación, distribución y comercialización de combustibles y productos derivados del petróleo. El propósito de esta megaobra, considerada como "activo esencial del desarrollo del país", es transportar el petróleo de manera "económicamente viable y eficiente", a través de un ducto, en gran

parte subterráneo, desde el llano amazónico hasta la refinería de Talara, ubicada en la costa norte del Perú, para su procesamiento (Petroperú, s/f).

La proliferación sostenida de contratos de exploración y explotación de lotes petroleros, aunado al sistema que representa el ONP, ha formado una extensa y amplia red de instalaciones petroleras que, hoy en día, se conoce como "Circuito petrolero". Este circuito abarca cinco de las ocho provincias que integran el departamento de Loreto y ocupa veinticinco distritos en los que se asientan 729 comunidades indígenas[3] (PCM, 2020), pertenecientes a veinte grupos étnicos distintos. El 36 % de la producción total de petróleo en el Perú, entre 2011 y 2022 proviene de la Amazonía, y el 39 % hasta agosto de 2023. Este porcentaje de la producción petrolera amazónica proviene, mayoritariamente, de Loreto (Viale, 2024) y el 54 % de las reservas probadas del país se encuentran en territorio amazónico (MINEM, 2023).

No obstante, los lotes petroleros y el ONP se superponen con diversos territorios indígenas y cuencas fluviales, en los que el entorno y sus habitantes reciben, de manera directa, continua y prolongada en el tiempo, los impactos de la contaminación por el petróleo. La relación entre estas localidades indígenas y la actividad petrolera está marcada por su proximidad territorial al ONP, o a un yacimiento petrolífero en explotación o exploración. Los recursos económicos generados por esta actividad no han repercutido en cambios favorables de las condiciones de vida de las personas del ámbito de influencia de los diferentes lotes (Defensoría del Pueblo, 2018), pero sí han puesto en evidencia un conjunto de afectaciones ambientales e impactos sociales, debido a pasivos ambientales[4] y derrames de petróleo, ocasionados principalmente por la fuga del crudo de las tuberías, el rebose de los tanques y la mala disposición de residuos peligrosos (Oxfam, 2024).

Estas afectaciones alcanzan a los suelos y sedimentos, a la flora y fauna silvestre y a las personas (Delgado y Barrantes, 2020). El agua y el suelo, los animales y vegetales, se convierten en una significativa vía de exposición a la contaminación de las personas (Yusta-García et al., 2017; Rosell-Melé et al., 2018). El daño enunciado amenaza y vulnera derechos de las ciudadanas y ciudadanos indígenas, como el derecho de los pueblos a la salud, a un ambiente sano y al agua potable. Además, atraviesan dimensiones económicas, sociales y culturales de estos grupos étnicos, como el derecho al territorio y la autodeterminación, el derecho a su cultura e identidad indígena. El agravio que enfrentan las comunidades se agudiza no solo por los efectos directos de los múltiples impactos derivados de la exposición o contaminación al

petróleo[5], sino también por la débil presencia y capacidad de respuesta por parte del Estado para garantizar la prestación de servicios básicos.

A pesar de una resistencia frente a un sistema que acarrea más perjuicios que beneficios a las comunidades, muchos de sus miembros terminan prestando servicios de mano de obra no calificada a estas empresas o gestionando empresas comunitarias que les presten servicios. Para las empresas extractivas, se trata de un mecanismo de "incorporación" de las comunidades locales en la valorización del mercado, contribuyendo activamente en la producción petrolera (Donner, 2011; Campanario y Doyle, 2017). Esta dinámica de mercado influye en la pérdida y abandono de modos de vida ancestrales, basados en la valorización del uso y en mecanismos comunitarios de reciprocidad y solidaridad (Kerremans y Destrooper, 2023).

Desde septiembre de 2020, Loreto es el departamento que concentra el mayor número de conflictos sociales en el Perú, con un total de 33 casos, a enero 2025. El conflicto social —como lo define la Defensoría del Pueblo— es un "proceso complejo en el cual sectores de la sociedad, el Estado y/o las empresas, perciben que sus posiciones, intereses, objetivos, valores, creencias o necesidades son contradictorios, creándose una situación que podría derivar en violencia" (2011, p. 3). Estos pueden distinguirse según una tipología a partir de los diversos asuntos sobre los que giran[6].

El 75.9% de los conflictos en Loreto son de tipo socioambiental, es decir que reflejan las tensiones frente al acceso, uso y/o control sobre los recursos naturales; y casi la totalidad de estos experimentó al menos un hecho de violencia. Todos estos conflictos socioambientales están vinculados a actividades petroleras y tienen presencia de grupos étnicos entre los actores involucrados. Entre las principales demandas planteadas en estos casos, se destaca: la remediación ambiental por causa de derrames de petróleo; la atención a los impactos ambientales y sociales causados por la actividad petrolera; el cumplimiento de los acuerdos y compromisos suscritos con el Estado y las empresas; el pago al derecho de servidumbre; la implementación efectiva de procesos de consulta previa; la prestación efectiva de servicios públicos con pertinencia cultural; proyectos de infraestructura, y los beneficios económicos producto de la actividad petrolera, mejor distribuidos y eficazmente invertidos en las respectivas localidades.

Frente al escenario de los conflictos derivados de la industria extractiva en la Amazonía, se han desarrollado diversos trabajos académicos para procurar entender esta realidad. Entre ellos, se analiza cómo la política indígena

amazónica contemporánea, y su relación con el Estado, se construye a partir de la defensa de sus "territorios integrales" y su "autonomía indígena" (Brown, 2010; Chaumeil y Espinosa, 2014; Codjia y Dziubinska, 2023; Colliaux y Romio, 2022). Por su parte, el Estado establece un tipo de vínculo con estas poblaciones indígenas, recubierto de ambigüedades y contradicciones (Pinedo, 2021); expresado, por un lado, en su rol como garante de derechos fundamentales y, por otro, como el ente promotor de políticas desarrollistas centradas en la extracción de recursos naturales.

En este contexto, marcado por las tensiones y contradicciones que revisten la relación política entre estos actores, se configuran los conflictos socioambientales y se expresan reivindicaciones políticas por parte de las poblaciones indígenas, que los representantes gubernamentales no llegan a comprender e invalidan de facto. Estas reivindicaciones indígenas, como en el caso de la comunidad nativa Fernando Rosas, se erigen a partir de la afirmación del carácter integral del territorio indígena. Este, a diferencia del reconocimiento que legalmente le atribuye el Estado, implica formas particulares de habitar el espacio. Se concibe como algo más que una superficie geológica, es la expresión de un conjunto de relaciones con los espacios locales, vínculos de parentesco con humanos y entidades no-humanas, alianzas supralocales y fronteras interétnicas (Garra y Riol, 2014). Tales reivindicaciones son resultado de un proceso de hibridación entre las cosmologías indígenas y los elementos discursivos del derecho internacional sobre pueblos indígenas y/u originarios (Espinoza, 2017; Mouriès, 2014).

El entrampamiento actual, presente en el conjunto del territorio amazónico, se refleja en la realidad que atraviesa la experiencia de la comunidad indígena de estudio. En este conflicto específico, la tensión entre los actores estatales e indígenas se evidencia a partir de desencuentros en la manera de comprender, abordar, negociar e intentar solucionar las reivindicaciones indígenas a la base del conflicto.

3. La experiencia de la Comunidad Nativa Fernando Rosas

Este estudio empírico se basa en la experiencia del conflicto socioambiental que involucra a la comunidad indígena Fernando Rosas, perteneciente al pueblo wampis y forma parte de la familia etnolingüística jíbaro; conflicto registrado como caso nuevo por la Defensoría del Pueblo en marzo de 2021.

En la actualidad, el pueblo wampis se asienta en un espacio territorial compartido entre las fronteras administrativas de los departamentos de Amazonas y Loreto. El territorio de los wampis se encuentra atravesado por dos principales ríos: Morona (Kankaim) y Santiago (Kanús), siendo estos no solo las principales vías de acceso para las comunidades de esta zona, sino también medulares en la configuración de su identidad y su concepción del mundo (Delgado y Pérez, 2019). Desde tiempos precoloniales, los wampis han ido consolidando sus conocimientos e instituciones sociopolíticas a partir de una dinámica marcada por su relación con su entorno territorial y los elementos que lo componen (Calderón, 2013). El vínculo desarrollado con el ambiente, en el que históricamente han construido su memoria colectiva, les ha permitido vivir y defender su territorio, a través del desplazamiento físico entre las distintas áreas que lo integran y defendiéndolo a través de una tradición guerrera ante amenazas foráneas (Calderón 2013; Regan, 2010; Surallés, Riol y Garra, 2017). La defensa de su territorio se ha apoyado en el ejercicio de su autonomía y en el vínculo establecido con los no-humanos en libertad, de quienes reciben sabiduría y guía espiritual que dan forma a los principios y valores que se transmiten entre generaciones (Codjia, 2019; Delgado y Pérez, 2019).

La comunidad nativa Fernando Rosas, integrada por cerca de 140 personas, forma parte del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis – GTANW[7]. Esta comunidad es reconocida legalmente por el Estado peruano, goza de autonomía respecto de su organización, régimen económico y administración, trabajo comunal y libre disposición de sus tierras, según se detalla en su propio estatuto; sin embargo, aún no cuenta con título de propiedad sobre sus tierras, lo que limita la defensa plena de sus derechos sobre estas y el acceso a servicios básico es infraestructura relativas a educación y salud (DAR, 2022). Está ubicada en la margen derecha del río Morona, en la provincia de Datem del Marañón en Loreto. Se trata del centro poblado más cercano, a aproximadamente 100 metros de distancia, de la Estación N.°4 del ONP (conocida también como la Estación Morona). El área que ocupa esta estación petrolera se ubica dentro de la Zona Reservada Santiago Comaina[8], la cual alberga zonas de valor cultural y religioso para las poblaciones indígenas colindantes, como es el caso de esta comunidad.

Las personas de este centro poblado usan la vía fluvial como la principal vía de transporte, y como medio de transporte la chalupa o peque peque[9]. Su economía se sostiene —principalmente— a partir del autoconsumo, mediante

actividades de pesca, caza y agricultura. El comercio es muy limitado en la localidad y, muchos de los miembros de la comunidad logran acceder a empleos eventuales con Petroperú, a través del desbroce, mantenimientos menores, y de ser el caso, en la limpieza de zonas impactadas por el petróleo crudo. La presencia de servicios estatales resulta muy limitada, apenas cuenta con una escuela primaria y el establecimiento de salud más cercano está a un día y medio de viaje por río. No cuentan con servicio de agua potable ni alcantarillado, a pesar de las afectaciones ambientales y a la salud a las que se encuentran permanentemente expuestos.

3.1. Trayectoria del conflicto socioambiental

A inicios de mayo 2017, los miembros de la comunidad se percataron de la presencia de petróleo en el área ubicada entre la Estación Morona y su centro poblado, el cual habría aflorado desde el subsuelo luego de varios días de intensas lluvias. Tras la denuncia de esta situación, presentada por los comuneros, la institución estatal de supervisión y vigilancia ambiental, OEFA realizó una verificación en la zona. Los estudios de laboratorio determinaron la presencia de hidrocarburos en el suelo, agua y flora en el área externa a la estación, en el territorio comunal y en la quebrada de Shifeco (afluente del río Morona), afectando la calidad del agua y suelo, y generando daño potencial a la salud de las personas, a la flora y a la fauna. Con la determinación de los efectos señalados, Petroperú fue sancionado con una multa por no realizar la descontaminación efectiva del área afectada, cuyos elementos contaminantes provenían de una poza donde se almacenó restos de hidrocarburos (OEFA, 2019, 2022).

Casi un año después y sin una solución al daño denunciado, los miembros de la comunidad nativa Fernando Rosas, realizaron una manifestación en los alrededores de la Estación Morona, exigiendo una solución inmediata al problema. En mayo 2018, una delegación conformada por dirigentes wampis viajó a la capital peruana para presentar sus demandas ante las instituciones estatales y la sede central de la empresa petrolera. Sin embargo, las entidades estales correspondientes, en este periodo, no registraron esta situación como un conflicto social.

Las circunstancias antes reseñadas se incorporan como un nuevo caso de conflicto socioambiental en el registro estatal recién en marzo 2021, dado que los pobladores de la comunidad Fernando Rosas iniciaron un paro indefinido en su territorio, rodeando la Estación Morona, mientras que al

interior de la misma se encontraban 41 trabajadores. La medida adoptada por los comuneros implicó cercar los puntos de acceso a dicha infraestructura, restringiendo el ingreso y salida de los empleados. Este mecanismo fue el más efectivo que encontró la comunidad para llamar la atención de las autoridades y la empresa, insistiendo en su demanda de remediación a la zona afectada, así como el acceso y prestación de diversos servicios básicos. La decisión de llevar a cabo esta medida fue adoptada en asamblea comunal y comunicada a la opinión pública, señalando que se trata de un "mecanismo de defensa de la vida y la integridad de su territorio ancestral".

En la plataforma de demandas específicas de la comunidad, se señala lo siguiente: "i) saneamiento básico en la comunidad; ii) estudio de agua, tierra y aire en la comunidad (este estudio es indispensable para la realización de una remediación a las zonas afectadas); iii) construcción de un puesto de salud; iv) becas educativas para jóvenes de la comunidad; v) construcción de un centro educativo con los tres niveles de educación básica escolar; vi) instalación de antena móvil; vii) construcción de una canchita deportiva; viii) indemnización a la comunidad por daños ocasionados por las actividades petroleras en la zona, y ix) celebración de un convenio eléctrico indefinido entre la Municipalidad Distrital de Morona y Petroperú, que beneficie a la comunidad Fernando Rosas" (CN Fernando Rosas, 2021).

El diálogo, en este caso, se inició solo después de la suspensión de la primera medida adoptada por la comunidad. Esta acción comunitaria, según la calificación de las diversas instituciones del Estado, es considerada como una medida de fuerza y, por tanto, un hecho de violencia, dado que se impidió el libre tránsito de los trabajadores de Petroperú y se puso en riesgo las actividades realizadas dentro de la infraestructura petrolera.

Entre marzo 2021 y enero 2025, el Estado da cuenta de la realización de 19 reuniones de diálogo. No obstante, luego de casi cuatro años, la comunidad no percibe la atención efectiva a los problemas expuestos. A partir del análisis de la información de las reuniones publicado en los reportes mensuales de la Defensoría del Pueblo, se observa que estas se han configurado como espacios meramente informativos, en la medida en que las entidades públicas concernidas y la empresa, solo comunican las gestiones realizadas y se justifican las postergaciones del cumplimiento de resultados[10]. Se constata una persistente ineficacia por parte de las instituciones del Estado por atender las demandas planteadas, expresándose en la lentitud y limitación de atenciones efectivas, respecto a la urgencia e importancia de

los problemas que afectan a la comunidad. Muchas de estas demandas son abordadas según los procedimientos convencionales establecidos al interior de las instituciones estatales, ello implica la realización de coordinaciones a nivel vertical dentro de cada institución y a nivel horizontal en relación con otras entidades en los distintos niveles de gobierno; todo ello a pesar de la urgencia de la situación social que denuncia la población. Por ejemplo, en muchos casos, ante evidencias de contaminación a los ríos (principal fuente de agua para el consumo humano) las poblaciones demandan agua potable; sin embargo, la atención de acción humanitaria puede prever la disposición de limitadas cantidades de agua embotellada, pero la puesta en marcha de un proceso de remediación o de abastecimiento de agua potable por red pública puede tomar muchos años. La lentitud de procedimientos regulares, ante situaciones de urgente necesidad, agrava la situación ambiental y de salud de la población local, pues la amenaza permanece en el tiempo.

Aquello que el Estado ha denominado como experiencias de diálogo, no resulta suficiente para la solución y transformación del conflicto social, lo cual permite entender un segundo episodio de crisis en este conflicto socioambiental, en marzo 2023; después de este, para retomar los espacios de negociación, las instituciones estatales incorporaron la denominación de "diálogos interculturales", pero ello solo se ha limitado a incorporar un intérprete del wampis, idioma originario de la comunidad. La presencia de un intérprete, aunque en algunos casos sea esencial, debe evaluarse en función del caso en concreto, ya que solo ello no garantiza la dimensión intercultural de un proceso dialógico.

Además, a partir de las medidas adoptadas por la comunidad, el Estado promovió que esta se comprometa a garantizar la 'paz social', mediante la firma de un acta. No obstante, surge la interrogante sobre el propósito de este compromiso, dirigido a solo una de las partes, pues implícitamente podría entenderse que se trata de un mecanismo a través del cual la comunidad renunciaría a su derecho a la protesta en contra del Estado y la empresa. Ello, deja a la comunidad en una posición aún más vulnerable, sin la garantía de la protección de sus derechos a largo plazo, pues no se especifica qué se entiende por 'paz social' ni el objetivo de un compromiso como este.

A la fecha, el conflicto no logra resolverse y los efectos perjudiciales que se encuentran sobre la base continúan afectando la vida de la comunidad. Desde las agencias gubernamentales existe una manera predefinida y categórica según la cual los conflictos sociales en contextos amazónicos son analizados

y abordados sin atender las realidades y características particulares de los territorios y sus habitantes. Es decir, se convocan a las entidades competentes para responder si pueden o no pueden atender el petitorio comunal, señalando los procedimientos que pueden seguir o los límites para cumplirla. No se observa un acercamiento más complejo de la situación social que subyace a las demandas sociales. Así, las reacciones gubernamentales se organizan de manera genérica y se quedan solo en la literalidad de las demandas formuladas por el actor social, como se constata a partir del análisis del conjunto de actas derivadas de las reuniones de diálogo sostenidas entre las instituciones estatales, la empresa petrolera y la comunidad nativa, así como de los reportes mensuales de la Defensoría del Pueblo. El diálogo, como mecanismo válido para la solución de los conflictos sociales debería provocar el entendimiento y comprensión de las causas de este. Una exfuncionaria pública del gobierno regional y gobierno central, autoidentificada como miembro de un pueblo originario declaró: "Estas [las causas del conflicto] no se comprenden a partir solo de las demandas. Son las desigualdades estructurales, las que forman el problema y mientras eso no se atienda, el conflicto no se va a solucionar." (comunicación personal, mayo de 2024).

El abordaje de este tipo de conflicto restringe la comprensión y acción sobre los problemas de fondo que afronta determinado grupo social, en relación con las demandas expresadas, aplicándose las mismas estrategias para todo el territorio nacional, cuando este es diverso y plural. Lo que esta comunidad requiere es sentir confianza y seguridad de que sus interlocutores se preocupan de manera real por los temas que le afectan. A pesar que no se mencione expresamente en las plataformas de lucha o el pliego de demandas presentado ante el Estado, lo que esperan es el respeto y valoración de su dignidad y su dimensión ciudadana, a partir de la atención a sus problemáticas y cumplimiento de acuerdos. En una entrevista con exfuncionaria pública del gobierno regional y gobierno central, autoidentificada como miembro de un pueblo originario explicó:

> La comunidad lo que quiere es muestras de sinceridad, muestras que les permitan confiar en el Estado. Eso pasa, primero, porque desde el Estado se comprenda esta diversidad cultural desde su proceso histórico y se conozca las problemáticas locales. Lo otro es el cumplimiento de acuerdos y compromisos adoptados. Mientras esto no se atienda, el

> conflicto seguirá siendo un círculo vicioso que no encuentra salidas. (Comunicación personal, mayo de 2024)

4. (Des)encuentros multidimensionales del conflicto socioambiental

En esta sección se presenta y discute, de manera conjunta, los hallazgos de esta investigación respecto a la configuración de los (des)encuentros entre el Estado y una comunidad indígena de la Amazonía peruana, en el marco de un conflicto socioambiental asociado a la actividad petrolera. Estos resultados ilustran y contribuyen a una mejor comprensión de la experiencia conflictiva en los diversos casos socioambientales asociados a actividades extractivas en el que participan comunidades indígenas.

En estos escenarios de controversias, se identifican tres dimensiones en las que se configuran disensos y desacuerdos a lo largo del proceso y los modos de abordaje entre los actores referidos. Cada una de estas dimensiones profundiza la comprensión en los desencuentros de distinta naturaleza y orden; sin embargo, cada una de ellas se implican entre sí. Es decir, a pesar de que cada una de las dimensiones puede comprenderse y atenderse de manera autónoma, discernir la influencia que generan —a partir de una aproximación antropológica— permite analizar el fenómeno de la conflictividad social, anclado en un modelo de desarrollo extractivista, con una hondura particularmente más completa. Encuadrar esta comprensión a partir de elementos provistos por la antropología de lo político y la antropología del desarrollo, permite recuperar aspectos normalmente desapercibidos y desatendidos en el análisis del conflicto socioambiental y que contribuyen a caracterizar los "equívocos" (Viveiros de Castro, 2003, 2004) que moldean este encuentro fallido y decepcionante entre los actores. Es decir, aquellas herramientas de objetivación de la realidad que se consolidan como limitantes de la relación social entre los agentes gubernamentales y la comunidad wampis de Fernando Rosas.

4.1. Dimensión ontológica

La dimensión ontológica sitúa como uno de los nudos de este desencuentro, las diferentes formas en que las personas conciben y actúan el mundo en relación con aquello que lo compone; refiriéndose a la coexistencia de múltiples mundos en un mismo espacio-tiempo. (Blaser, 2009; 2013; 2019; De la Cadena, 2015; Descola 2005; Stengers, 2005). El nudo central de estas

diferencias se ubica en una arena distinta al de la representación cultural, vale decir, donde se desarrollan las inferencias elementales sobre aquello que existe y que es mundo(s) (Tola, 2020).

4.1.1. Otro mundo: territorio y seres vivos, un solo cuerpo

En 2018, antes de que la situación denunciada por la comunidad Fernando Rosas sea incorporada como un conflicto socioambiental en el monitoreo de las instituciones estatales, uno de los dirigentes comunales enfatizaba que las denuncias remitidas a las entidades de gobierno se sustentaban en la defensa y protección del medioambiente. Sin embargo, su testimonio además de la contaminación evidente que refiere, evoca un vínculo de parentesco y de pertenencia recíproca con la quebrada de Shifeco y el río Morona, entidades amenazadas y afectadas por la actividad de Petroperú. Tanto la quebrada, como el río, desde la experiencia wampis, son seres de agua y depósito sagrado de su cultura y la espiritualidad de su pueblo (Ministerio de Cultura, 2015). Un dirigente wampis de la comunidad nativa Fernando Rosas, declaró:

> Nosotros como selváticos, cuidamos nuestros ríos, nuestras quebradas, nuestras cochas, nuestros bosques. Nosotros no contaminamos, nosotros cuidamos porque son nuestros hermanos, son nuestra vida y parte de nuestra comunidad. Protegemos ancestralmente, como lo estamos haciendo ahora de los que hacen esta contaminación, que son los señores de la empresa petrolera. (Comunicación personal, mayo de 2018)

Para los miembros de la comunidad, la explotación de hidrocarburos en su territorio está inevitablemente asociada a la contaminación de su río, su quebrada y su bosque; ello no solo afecta —lo que el lenguaje técnico suele denominar— elementos hidrológicos y geológicos, sino a la vida misma de dichas entidades y la de los seres que dependen de ellas.

La presencia de la infraestructura petrolera y las actividades realizadas en ella conlleva la alteración de su territorio y sus prácticas de subsistencia tradicional como la agricultura para el propio consumo: la caza, la pesca y la cría de aves de corral; así como la amenaza y vulneración a los derechos colectivos (identidad, territorio y autodeterminación) e individuales (derecho a la salud, ambiente sano, entre otros), en tanto ciudadanos indígenas peruanos (Idehpucp, 2022; ONU, 2022; Mongabay, 2022).

Los efectos negativos y consecuencias derivadas de estas actividades se conciben como irreversibles para la vida de los miembros de la comunidad y la armonía vital con su entorno; mientras que, desde las entidades estatales, la contaminación se percibe como un riesgo potencial que de manifestarse puede (y debe) ser mitigado y, en última instancia remediado. La manera de concebir la ocupación del espacio físico en el territorio, y las actividades en él promovidas, se asocia a la forma de concebir y enactuar el mundo. Como señalo una funcionaria del Gobierno Regional del Loreto, autoidentificada como miembro de un pueblo originario

> Cuando ya llegan estas empresas privadas, autorizadas por el Estado, a explorar los 'recursos' en el territorio indígena, la dinámica de vida de estos hermanos cambia. Ya no pueden seguir como antes, porque hay contaminación, hay menos animales, hay foráneos en la zona, etc. Se está modificando, a través del petróleo, el mundo que ellos conocen. (Comunicación personal, julio de 2024)

En la primera reunión de diálogo[11] establecida en el marco de este conflicto (marzo de 2021) donde tuve oportunidad de participar, una de las madres de la comunidad intervino señalando con énfasis que la contaminación de la cual es víctima su comunidad, no solo alcanza lo ambiental, sino a la identidad propia de su pueblo, pues como consecuencia de la presencia de los restos de petróleo en la tierra y el agua, las plantas medicinales que usaban tradicionalmente ya no crecían. El uso de plantas curativas en la tradición wampis, otorga fuerza y visiones a quienes la utilizan, orientándoles para eventos futuros y dotándoles de habilidades prácticas para el devenir vital (Fuller, 2013). A través de estas plantas, los wampis establecen vínculos comunicantes con el lado espiritual de su realidad; es decir, con seres espirituales que anunciarán algún acontecimiento próximo de prosperidad o algún suceso negativo (Calderón, 2013).

La afectación denunciada por los miembros de la comunidad Fernando Rosas no puede circunscribirse a determinadas áreas de su entorno, pues el daño a uno de los elementos que lo componen irradia a la totalidad de este. El territorio, en tanto espacio habitado y marcado por los vínculos que se crean con cada uno de sus elementos, se concibe como integral. La defensa y protección de este, para los wampis, se asume como parte fundante de su mundo, siendo una práctica heredada de sus ancestros y que ha marcado su

propia historia. La vulneración a uno de los miembros de su mundo representa la ruptura del equilibrio de la vida y la conexión con sus espíritus sagrados.

Esta unidad-cuerpo de la comunidad wampis y su territorio está representada por una relación de cuidado y de respeto, que se expresa en una relación afectiva al considerar los elementos de su entorno en tanto seres vivientes que forman parte de su comunidad (ver cita precedente). Las entidades en su territorio marcan la identidad de esta comunidad que, en palabras del dirigente wampis, son sus hermanos/as. El río, la quebrada y el bosque son parientes de estos comuneros, seres con ánima a los que protegen y cuyos espíritus guían el camino de la comunidad.

4.1.2. Ontologías en conflicto

El conflicto socioambiental del que forma parte esta comunidad wampis pone en evidencia que el 'territorio', los 'recursos' o incluso la 'política', no necesariamente remiten lo mismo para los actores que convergen en él. La composición del mundo que transmite la comunidad, a través de sus representantes, va más allá de lo humano, incorpora vínculos con entes no-humanos, híbridos y multi-especies (Povinelli, 2013). Su concepción respecto a estas entidades describe una realidad en sí misma (Ruiz y Del Cairo, 2016), distinta a aquella que delimita la experiencia de mundo a través de las categorías modernas-occidentales movilizadas por el Estado.

La presencia de mundos diversos, por un lado, aquel que concibe el pueblo wampis y, por el otro, el que proyectan los agentes gubernamentales (asociado al Estado-moderno), genera fricciones que se ubican en la base del encuentro entre estos actores del conflicto (Rodrigues, 2020), reproduciendo *equívocos* o malentendidos, difícilmente superables en la relación establecida (Viveiros de Castro, 2003, 2004). Entre estos actores, dada la experiencia del conflicto, el Estado, a través de sus agentes, encuentra mayores dificultades para ser consciente de que tanto él como su interlocutor (la comunidad) están ubicados en diferentes mundos (Blaser, 2009). Es esta ausencia de consciencia la que sostiene y mantiene un tipo de "desconexión comunicativa en el que los interlocutores no están hablando de lo mismo y no lo saben" (Viveiros de Castro, 2004, p. 58). En el caso de los miembros de la comunidad, ellos alcanzan un mayor nivel de consciencia respecto al encuentro de estos dos mundos, ya que con la experiencia histórica han aprendido el lenguaje y la representación de ese mundo moderno, sin abandonar el suyo propio.

La coexistencia de mundos no necesariamente implica la colisión y enfrentamiento de estos en sí mismos. Estos diferentes mundos u ontologías pueden, por un lado, establecer conexiones parciales, existiendo sin necesariamente interferir las unas con las otras (Stengers 2005); sin embargo, también serán capaces de encontrarse y esforzarse por mantener su propia existencia, interactuando y mezclándose entre sí (Blaser, 2009). Así ocurre en el caso del pueblo wampis, quien ha expresado a lo largo de su historia de relación con el Estado, y se insiste en este conflicto, un vínculo existencial (vital) indivisible entre personas y territorio, contenido en una forma de gobierno autónomo de un territorio que no puede ser concebido de otra manera que no sea integral. La defensa del territorio, se convierte así, en una defensa del buen vivir de todos sus miembros, humanos y no-humanos. Aquello que reviste el nudo central de este tipo de conflictos no debiera centrarse únicamente como una discrepancia respecto al acceso y uso de los 'recursos naturales', sino acerca de la conceptualización misma de aquellos elementos que están en juego, cómo es asumido ese "otro mundo" por los distintos actores y su relación con él. Este caso envuelve formas de valoración distinta respecto a aquello denominado 'naturaleza' por algunos (Martínez-Alier, 2002), y siendo que esta no resulta común para todos los implicados del conflicto (De la Cadena, 2015).

Las demandas en este conflicto han sido atendidas y acogidas por las agencias estatales desde una dimensión cultural, estableciendo un derrotero específico en el modo de abordarlas y responder ante ellas institucionalmente. El Estado, a través de su estructura y práctica, considera que esta forma diferente de concebir el mundo de la comunidad indígena —a partir de la existencia de lazos de parentesco con lo no-humano— responde a percepciones culturales y, al remitirlas al ámbito de lo cultural, estas se ubican por debajo de aquello que considera, desde sus propias categorías, como una 'realidad'.

Así, las respuestas promovidas por las agencias gubernamentales[12] se distribuyen a partir de lo que establece como 'racional' y lo 'irracional' en la configuración política (Blaser, 2019). Esta distinción es lo que lleva a desacreditar muchas de las demandas indígenas, puesto que lo que no encaja lo 'racional', entonces entorpece y obstaculiza el desarrollo moderno que se busca promover. La inferencia de lo racional, en tanto criterio de desacreditación de demandas, en algunos conflictos socioambientales, alcanza incluso a cuestionar la propia identidad indígena de la población. Si bien no se presenta este desconocimiento sobre la identidad étnica de los miembros

de la comunidad Fernando Rosas, de las entrevistas realizadas es posible observar que este tipo de circunstancias sí se manifiestan en conflictos similares en el departamento de Loreto. Entrevista con funcionario de la oficina defensorial de Loreto:

> El negacionismo [sobre la identidad cultural de los pueblos indígenas presentes en la zona] por parte de la población mestiza, de la empresa petrolera y de las instituciones gubernamentales, se expresa en denominar a las comunidades que cuestionan la actividad petrolera como "sacha indígenas" [el término 'sacha' se emplea para denominar algo que parece ser, pero no es]. (Comunicación personal, mayo de 2024)

La aproximación a la dimensión ontológica que propongo, para explicar parte de los nudos del desencuentro entre el Estado y la comunidad wampis, a través de la interacción de sus representantes, en los espacios promovidos para la atención y gestión del conflicto social como en las reuniones de las mesas de diálogo, negociaciones, coordinaciones telefónicas y encuentros presenciales y/o virtuales, se vincula fuertemente al contenido político de la relación existente entre estos actores. Esta propuesta ontológica abre espacios para movilizar nuevos modos de acercarse a la comprensión desafiada por la coexistencia de formas distintas de enactuar el mundo y contribuye a situar en perspectiva crítica la necesidad de repensar, en términos "pluriversales" (Stengers, 2005), redefiniendo aquello que se entiende por política en la arena de la conflictividad socioambiental en contextos indígenas. Esto solo resulta posible a partir de la revisión y *aggiornamento*[13] continuo del ejercicio propio de conceptualización, tomando las ideas/creencias del otro como conceptos que componen la realidad. La sensibilidad política requerida por parte de los representantes estatales supone un compromiso con la posibilidad de sostener el devenir de estos mundos diversos y parcialmente conectados, buscando articular una configuración distinta de una realidad múltiple a través del análisis crítico, y no solo operativo, de los conflictos socioambientales en contextos indígenas.

4.2. Dimensión epistemológica

Esta dimensión permite poner en evidencia las diferentes nociones e interpretaciones existentes respecto a categorías como el conflicto social *per se* y las violencias subyacentes, las cuales constituyen parte del escenario sociopolítico en el que interactúan los actores del conflicto socioambiental.

4.2.1. Dinámicas e interpretaciones del conflicto social

El conflicto social no es concebido de la misma forma para sus actores. Este es un nudo crítico indispensable en la posicionalidad y su abordaje por parte de los sujetos implicados. La manera en que las agencias estatales comprenden este conflicto tiene un anclaje irrefutable en el modelo de desarrollo moderno, asociado al crecimiento económico y la modernización de diversos aspectos de la vida nacional. Bajo esta lógica, las instituciones deben contribuir en la generación de condiciones apropiadas para que las inversiones y proyectos asociados a la promoción de ese progreso económico, puedan materializarse y llevarse a cabo, tal como se observa en los siguientes testimonios. Entrevista con funcionaria del gobierno regional del Loreto autoidentificada como miembro de un grupo étnico:

> El Estado espera que la población no le interrumpa en su intención de extraer el recurso. Desde esa perspectiva, se va a procurar 'evitar' el conflicto a como dé lugar. No hay un manejo, no hay un trabajo, pero sí lo importante es poder evitar la paralización y seguir con normalidad y con el orden esperado en el territorio. (Comunicación personal, julio de 2024)

Entrevista con Germán, dirigente wampis del GTANW:

> El Gobierno siempre sigue implementando más concesiones, planteando la reactivación de actividades hidrocarburíferas en la Amazonía, pese a que hay mucha contaminación en el territorio de nuestros pueblos amazónicos y brechas sociales no atendidas. (Comunicación personal, mayo de 2024)

A pesar de que la comunidad Fernando Rosas venía denunciando múltiples afectaciones desde el 2017, lo que determinó el interés público de las instituciones para calificar la situación como conflicto e intervenir en él, fueron las acciones adoptadas por la comunidad en marzo de 2021. El punto de partida de este conflicto, para las instituciones públicas, es asumido desde que la medida realizada por la comunidad interrumpe el orden social en la zona; principalmente, desde que la acción comunal perturba la continuidad de la actividad petrolera. La atención de las demandas aparece, en la práctica, como una estrategia disuasiva para frenar la alteración de dicho orden social. El conflicto, ante la mirada de los agentes públicos, es algo que debe ser desactivado, antes que solucionado o transformado.

Se piensa entonces desde el interés y posición del actor estatal, mas no en las afectaciones que denuncia la comunidad. Entrevista con exfuncionaria pública del gobierno regional y gobierno central, autoidentificada como miembro de un pueblo originario:

> Para ellos [representantes del Estado] esos temas solo se trabajan cuando ya la cosa se pone crítica. Entonces, sus reacciones parecen responder a situaciones de bombero; es decir, cuando surge el tema, voy, apaciguo, tranquilizo y que pase mi gestión, que lo vea el que sigue. (Comunicación personal, mayo de 2024)

Desde la comunidad, la experiencia del conflicto se valora como un ejercicio de resistencia frente a situaciones de injusticia histórica y estructural, y refleja la búsqueda inagotable por un reconocimiento pleno como miembros de una comunidad política amplia, sin negar, ni abandonar su forma de hacer y ser mundo. El conflicto social para la población de la comunidad Fernando Rosas inició mucho antes de las movilizaciones y tácticas desplegadas por sus miembros; es decir, el inicio del conflicto para la comunidad es anterior al registro que llevan las instituciones estatales[14], pues el conflicto en cuestión inicia con la profanación del equilibrio territorial mediante las actividades extractivas. Así, como ya se ha mencionado, el Estado peruano incorpora las demandas de la comunidad nativa Fernando Rosas a partir del inicio de su medida de protesta (marzo de 2021), a pesar que esta comunidad venía advirtiendo situaciones de contaminación en su territorio desde hacía varios años atrás (2017).

> Debido que a la fecha no hay ninguna solución de remediación de la contaminación de la quebrada de Shifeco y ningún acercamiento de diálogo con nosotros, por ello; en el marco de salvaguardar la vida, nuestra integridad y evitar la contaminación ambiental; nuestra comunidad tomó el acuerdo de paralizar toda actividad petrolera en nuestro territorio. Desde hoy tomaremos medidas de defensa. (Comunicado de la Comunidad Nativa Fernando Rosas, 12 de marzo de 2021)

Así, el conflicto se vive y expresa como una lucha permanente, guiada y sostenida por una vocación inagotable de reconocimiento pleno como miembros de una comunidad política amplia. Los miembros de la comunidad Fernando Rosas no se asumen, ni se reconocen como actores opositores al desarrollo. Quieren también una buena vida.

> Nosotros no estamos en contra del desarrollo del país, pero tienen que controlar la contaminación, tiene que ser responsable el Estado y la empresa por sus acciones. Yo les digo así, está matando lentamente a mi comunidad, a la nueva generación que está viniendo, nuestro modo de vida. (Declaración pública de un dirigente de la Comunidad Nativa Fernando Rosas, mayo de 2018)

El conflicto que atraviesa la experiencia de esta comunidad, para sus miembros, emerge desde la injusticia que les afecta y deshumaniza. La desatención por parte del Estado ante las amenazas que enfrenta la comunidad es percibida por esta como una expresión atribuible a la falta de interés, incomprensión y desconocimiento de su realidad. Ello moviliza la organización de los miembros de la comunidad para encontrar acciones eficaces que permitan colocar su agenda como válida en el debate público con las instancias gubernamentales. Aquello que el Estado denomina como 'medida de fuerza', es para la comunidad una medida de defensa para transmitir su denuncia y demandas. Es la única vía válida para insistir en la búsqueda del reconocimiento de su identidad y el respeto de sus derechos.

4.2.2. Violencias que atraviesan el conflicto social

Conflicto social y violencia no son sinónimos, sin embargo, esta última está muy presente en las formas en el que los actuantes se aproximan y experimentan el conflicto. El conflicto socioambiental en el que participan el Estado, la empresa petrolera y la comunidad Fernando Rosas se encuentra atravesado por hechos de violencia que no son valorados de la misma manera por los actores, constituyendo otro de los desencuentros entre el Estado, a través de sus agentes, y la comunidad.

Normalmente, los hechos de violencia que se desarrollan en los conflictos sociales, incluidos los socioambientales, se asocian a la protesta pública promovida por los sectores sociales movilizados (Defensoría del Pueblo, 2019). Sin embargo, desde las agencias gubernamentales, no suele percibirse que las acciones o inacciones, tanto las propias como aquellas de empresas privadas, constituyan tipos de violencia. Ante las medidas adoptadas por la comunidad, se activan mecanismos institucionales conducentes a la sanción por cometer actos violentos; empero, no se asume como violencia ni la afectación a los derechos ni a la contaminación que afecta a la naturaleza y a la

vida misma de las personas, cuya responsabilidad caería, en última instancia, en las empresas extractivas y el Estado peruano.

La infraestructura petrolera (estación de bombeo y ducto) se superpone con el territorio de la comunidad Fernando Rosas y con la Zona Reservada Santiago Comaina, de valor espiritual para los wampis, es en toda esta extensión territorial donde se ha venido reproduciendo y reforzando, de manera sistemática, una situación de violencia lenta que "ocurre gradualmente y fuera de la vista, una violencia de destrucción diferida que se dispersa en el tiempo y el espacio, una violencia de desgaste que generalmente no se considera violencia en absoluto" (Nixon, 201, p. 2). Esta forma de violencia, distinta a la directa, tiene entre sus causas procesos de estructuración social, llegando a tener efectos perjudiciales y nocivos respecto a la supervivencia, bienestar, identidad y/o libertades (Galtung, 1996). La aproximación a esta otra forma de violencia presente en los conflictos sociales, permite introducir los mecanismos de ejercicio del poder como causantes de procesos de privación de necesidades humanas básicas, como el agua, alimentos, ambiente sano, etc. (La Parra y Tortosa, 2003). Esta violencia se expresa no solo a través de sus efectos sobre el medio ambiente, sino también sobre el cuerpo de las personas.

En el caso de la comunidad Fernando Rosas se observa que las agencias estatales, en su práctica y discurso, han privilegiado una aproximación técnica a los impactos negativos en el ambiente, sin detenerse en reconocer lo violento de los efectos para el territorio y las personas (Delgado y Martínez, 2020; Nicolas-Artero, 2021). De allí que las atenciones frente a estas denuncias se procesen tan lentamente que, luego de tres años de conflicto, aún no alcanzan una solución efectiva. Ello refleja que la valoración estatal que se hace de la violencia directa predomina frente a la violencia de tipo estructural, una violencia lenta en los conflictos socioambientales. Entrevista con funcionaria del Gobierno regional del Loreto:

> Frente a un bloqueo o una retención hay una intervención inmediata de un contingente policial y representantes estatales; pero ante un derrame, la situación puede tomar más tiempo y la atención de los efectos también. Entonces lo que vemos es que se prioriza un tipo de violencia frente a otra. (Comunicación personal, julio de 2024)

4.3. Dimensión pragmática-operacional

La relación material y simbólica establecida en los espacios de diálogo, a lo largo del proceso conflictual, es la que denomino dimensión pragmática-operacional del desencuentro entre estos actores. En ese sentido, enfoco mi análisis en cuatro nudos críticos: i) las miradas y representaciones entre los actores; ii) los desafíos del y en el diálogo; iii) el incumplimiento de acuerdos y compromisos, y iv) las capacidades estatales y habilidades burocráticas.

4.3.1. Miradas y representaciones

Para la mirada de los wampis, el Estado aparece, simultáneamente, en un rol de emisor y de receptor de conflictos sociales (Tilly, 2008). La comunidad le atribuye la responsabilidad de aquello que constituye el conflicto socioambiental en el que se encuentran, debido a su forma de intervenir en su territorio y de colocarlos al margen de la comunidad política nacional. La población local percibe no solo que el Estado no los conoce, sino que la manera en la que se pretende sostener la interacción con ellos está recubierta de prejuicios y estereotipos que, a su vez, refuerzan las barreras de comunicación e incomprensión de cara a la búsqueda de alternativas viables para solucionar el conflicto, como se desprende en los testimonios siguientes:

> Estas actividades petroleras abusan de nuestro derecho y de nosotros, y todo es con el permiso del Estado. El Estado defiende el derecho de las empresas, pero no el de sus ciudadanos indígenas. ¿Cómo no reclamar, cómo no defender lo que es justo? (Dirigente wampis de la Comunidad Nativa Fernando Rosas, comunicación personal, mayo de 2024)

> Primero, el reconocimiento de nuestro territorio integral como pueblo y de allí podemos empezar a negociar sentándonos de igual a igual. Si no es como iguales, no podemos negociar nada. A partir del reconocimiento a nuestra identidad (autogobierno indígena) y a nuestro territorio, podemos plantear alternativas sobre cómo trabajar en la Amazonía y los recursos que anhela el Estado, sin afectar nuestras vidas y la selva. (Dirigente wampis del GTANW, comunicación personal, mayo de 2024)

Este contexto propicia y refuerza la tendencia a desacreditar las demandas indígenas mediante palabras y gestos que revisten el actuar de los servidores públicos. Esta desacreditación se expresa en formas diversas, por ejemplo, a través de la procrastinación de la acción estatal, el exceso de burocratización en los procedimientos a implementarse, el uso de lenguaje

excesivamente técnico para encubrir la inacción institucional, la adopción de medidas provisionales ante los problemas expuestos por la población, así como el incumplimiento de acuerdos y/o cumplimiento parcial de los mismos. Las comunidades nativas, como la de Fernando Rosas, se ve en la necesidad de recurrir al lenguaje propio de la administración pública para sustentar sus demandas, como se detalla en el testimonio de Germán, dirigente wampis del GTANW:

> Ellos [los representantes gubernamentales] quieren pruebas y eso es lo que hemos hecho en Fernando Rosas. Recogimos agua de una quebrada, la enviamos a Estados Unidos y ahí apareció los daños que estaba afectando el agua y salud de las personas de la comunidad. Con esa prueba, recién nos hicieron caso en nuestra demanda, y por eso es que ellos se fueron a hacer una limpieza, pero ésta fue superficial y por una temporada nada más, después se quedó ahí. Hay que tener pruebas para decir es esto el daño, porque si no hay pruebas ellos no lo reconocen. Es tan mañoso el Estado para evitar que se diga que ellos están cometiendo un delito o están vulnerando un derecho colectivo de una nación originaria. (Comunicación personal, mayo de 2024)

En la experiencia de la comunidad nativa Fernando Rosas, esta desacreditación se expresa en cómo se ha abordado el conflicto y la limitada eficacia en la atención de sus demandas en más de tres años de diálogo. En la medida que las demandas de la comunidad son asumidas como desafíos a la política y al orden vigente determinado por el Estado, se cierra la posibilidad de incorporar puntos de vista alternativos en la elaboración de políticas, producto de un diálogo más horizontal, que no solo reconozca a estos "otros" en la amplitud de sus identidades, sino también de sus formas de hacer mundo. La oportunidad de conocer a los actores locales resulta valiosa para cambiar el curso de estas interacciones; sin embargo, ello resulta esquivo para los operadores de las agencias gubernamentales. Saber de su historia y formas de situarse en el mundo, conocer y dejarse tocar por sus afirmaciones y luchas históricas, comprender sus formas de organización y cómo funcionan éstas, posibilitará una participación efectiva en la relación que establezca el Estado y la comunidad indígena.

4.3.2. Desafíos del y en el diálogo

La experiencia de diálogo en el marco de los conflictos sociales, y particularmente aquellos de tipo socioambiental en contextos indígenas, supone mucho más que un tratamiento procedimental de aquello que plantea la comunidad. Ciertamente, el diálogo constituye un mecanismo válido para la atención de las demandas que se estructuran en el proceso conflictivo; erigiéndose así, como la oportunidad de establecer y forjar cercanías entre los distintos actores, conocerse y reconocerse. No obstante, esto no ha sucedido en la experiencia establecida con la comunidad Fernando Rosas, al cabo de tres años consecutivos de reuniones y encuentros.

Como se observa en la trayectoria de este conflicto, el diálogo no ha favorecido la construcción efectiva de relaciones interpersonales e institucionales, conducentes a atender los problemas expresados por la comunidad. El diálogo, de acuerdo a la Defensoría del Pueblo, se define como: "el proceso comunicacional en el que dos o más partes en conflicto, de manera directa o asistida, informan, argumentan, debaten, crean opciones, negocian, con la intención de llegar a acuerdos, en un espacio ordenado e igualitario" (2017, p. 20).

La experiencia de diálogo con esta comunidad wampis no ha significado la oportunidad de este espacio de argumentación, debate y negociación en términos ordenados e igualitarios entre las partes. A partir de lo observado en este caso, el diálogo se ha estructurado como un espacio meramente informativo, pues sobre las demandas sociales los sectores estatales anunciaban el estado de cada procedimiento iniciado, principalmente remisión de documentos, nuevos cronogramas, ausencia de respuestas institucionales y/o solicitudes de presupuestos realizados[15]. Sin embargo, este por sí solo no es el que soluciona los conflictos. Es una herramienta útil para poder canalizar las demandas y brindar alternativas de solución a problemas tanto inmediatos, como aquellos que se refuerzan desde las estructuras del sistema operante. El diálogo debe abrir la posibilidad de imaginar, pensar y construir futuro. Asumir y corregir las trampas presentes en la estructuración y desarrollo del diálogo favorecerá un encuentro más igualitario y común para los actores estatales y los miembros de la comunidad.

4.3.3. Incumplimiento de acuerdos y compromisos

Comprender el curso del conflictivo en la localidad de Fernando Rosas pasa, también, por tomar en cuenta la frustración y decepción de los dirigentes y población local respecto al reiterativo incumplimiento de los acuerdos y compromisos suscritos en las diversas actas derivadas de las reuniones de diálogo sostenidas. Esta situación refuerza la desconfianza de la comunidad y constituye una de las principales limitaciones de la intervención estatal.

La situación actual de los acuerdos asumidos en el marco del diálogo con la comunidad Fernando Rosas refleja las dificultades al interior del aparato estatal que limitan el cumplimiento de esos compromisos, como la asignación presupuestal, la burocratización excesiva en ciertos procedimientos propios de los proyectos de inversión o las fallas en las coordinaciones gubernamentales, tanto a nivel horizontal como vertical (Balbuena y Ramos, 2017). La frustración, por las limitaciones indicadas, no solo alcanza a la población local, sino también a un sector de servidores públicos comprometidos con los derechos de las personas y que intervienen en la gestión del conflicto. Sin embargo, estos servidores no tienen la capacidad de responder a las demandas emergentes, ya que esta escapa de sus competencias debido a la naturaleza de las posiciones que ocupan en las oficinas que representan. Ello profundiza las brechas y debilitan las posibilidades de aprovechar las oportunidades que podrían derivarse de los espacios de diálogo y los acuerdos adoptados en él.

4.3.4. Capacidades estatales y habilidades burocráticas

Mejorar la experiencia de estructuración e implementación del diálogo, así como la gestión del cumplimiento de acuerdos, exige revisar y repensar las capacidades estatales no solo en escenarios de conflictividad social, sino a partir de la proximidad establecida con las realidades locales y contextos particulares de las comunidades indígenas amazónicas. La capacidad estatal, entendida como la capacidad de implementar políticas con eficacia y eficiencia, mediante una burocracia técnica capaz de poner en práctica las políticas públicas (Bersch, Praca y Taylor, 2013), se ve desafiada por las particularidades del territorio en el que opera.

El Estado, a través de sus agentes, debe ser capaz de ver y evaluar qué tipo de intervención se requiere, recuperando y cruzando información diversa para el análisis de ésta. El trabajo de los agentes estatales no

puede, ni debe reducirse a un despliegue operativo solamente, sino que éste debe estar antecedido de un trabajo analítico desde distintas dimensiones y disciplinas; incluso, después de tal despliegue técnico en campo, se debe volver a la dimensión analítica para corregir eventuales fallas y fortalecer las capacidades desplegadas.

La experiencia del conflicto que afecta a la comunidad nativa Fernando Rosas pone en evidencia que los contextos locales no pueden ser ajenos al diseño ni a la ejecución misma del despliegue estatal. La distancia y lejanía con las comunidades amazónicas no es solo física, sino también simbólica. Las formas de enactuar el mundo pueden ser variadas según las prácticas del grupo étnico, así como las formas de percibir e interpretar el desarrollo, el conflicto y la violencia pueden remitir a elementos distintos. En ese sentido, el conflicto social es también revelador de fallas técnicas de la gestión pública y, por tanto, desde él pueden emerger elementos de composición y mejoras para el ajuste de tales políticas.

Los escenarios en los que se materializa el encuentro práctico entre los agentes del Estado y los miembros de la comunidad nativa, dentro de la experiencia del conflicto, están marcados por un conjunto de nudos críticos que entrampan el encuentro eficaz entre estos actores para la solución y/o transformación del conflicto. La dimensión pragmática-operacional exige no solo reconocer y analizar las limitaciones de sus componentes, sino también la voluntad y decisión de corregirlas. Los nudos presentes en esta dimensión no podrán ser corregidos con suficiencia y eficacia, si no es a partir del análisis crítico y holístico que articule con los nudos identificados en la dimensión ontológica y la dimensión epistemológica.

5. Conclusiones

Los problemas que enfrentan las comunidades, debido a la presencia de actividades extractivas en sus territorios, son expresados en escenarios de conflictividad social que difícilmente logran ser solucionados y/o transformados. Estos permanecen a lo largo del tiempo, ante la desidia y la incapacidad estatal para atenderlos y resolverlos oportunamente, limitando así el ejercicio de sus derechos y mejoras en sus condiciones de vida.

La experiencia que atraviesa la comunidad wampis Fernando Rosas caracteriza bien la relación entre los actores antes mencionados. Esta se halla marcada por desencuentros que se explican y configuran en distintas

dimensiones simultáneamente, a través de nudos críticos que impiden atender el conflicto social y sus causas; pero que además mantienen y reproducen situaciones de injusticia social y diversas formas de violencia en perjuicio de la población local, bajo el manto de una retórica desarrollista basada en la extracción de "recursos naturales". Entender estos desencuentros implica repensar, desde un análisis crítico, cómo se construye y desarrolla la relación entre estos actores. La oportunidad de profundizar la comprensión de la situación social en la que se encuentran Estado-comunidad indígena favorece la búsqueda de nuevos modos de acercarse a este tipo de conflicto social y a su campo político.

Este escenario exige una mirada más atenta por parte del Estado a la heterogeneidad de los elementos que componen la sociedad, a las contradicciones que las modelan y al carácter provisorio e incierto de ciertos arreglos a los que tienden determinadas instituciones. La naturaleza de cada conflicto socioambiental es particular, pues esta se configura a partir de un territorio significado por su población, a través de formas distintas de habitarlo y relacionarse con él y los elementos que lo conforman; pero también a partir de las interpretaciones y representaciones de los elementos subyacentes a este escenario de tensiones y contradicciones, así como de las distancias que se establecen a partir de las interacciones prácticas de los sujetos actuantes en el conflicto.

Cada una de las dimensiones presentadas posee una órbita propia, debido a su naturaleza y sus ondas de alcance, están presentes en la relación establecida entre los actores señalados. A pesar de las particularidades de cada dimensión, estas se relacionan e influyen mutuamente, otorgando sentido a la reproducción, sostenimiento y refuerzo de los desencuentros en la relación entre el Estado peruano y las comunidades indígenas de la Amazonía, en tanto actores principales de los conflictos socioambientales.

Finalmente, si bien los hallazgos aquí compartidos se desprenden de la aplicación de un estudio de caso en particular, sobre el conflicto socioambiental en el que participa la comunidad nativa Fernando Rosas. Estos resultados ilustran y contribuyen a una mejor comprensión de la experiencia conflictiva en los diversos casos socioambientales asociados a actividades extractivas en el que participan comunidades indígenas.

Notas

1. En los últimos años, mi experiencia como servidor público me ha permitido analizar e intervenir directamente en distintos conflictos sociales en el Perú, muchos de ellos con participación de distintos grupos indígenas. Ello me ha llevado a reconocer entre las limitaciones de las acciones gubernamentales, el desconocimiento e incomprensión de los agentes públicos respecto a las realidades y particularidades de los diversos grupos étnicos.
2. El Índice de Densidad del Estado (IDE) es una propuesta metodológica que permite comprender la acción multisectorial y simultánea del Estado, básica e indivisible, para garantizar el pleno desarrollo de las capacidades de las personas en el territorio, su aplicación alcanza hasta el ámbito geográfico provincial. Este índice está integrado por cinco indicadores que revelan el acceso a servicios esenciales para alcanzar el desarrollo humano.
3. Según se precisa en el ámbito jurídico, a través de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y la Ceja de Selva (1978), con el propósito de incorporar a los indígenas amazónicos a la vida económica nacional, el Estado peruano estableció un modelo de estructura organizacional agraria bajo la denominación de comunidad nativa. Esta forma de organización implicaría el reconocimiento de la existencia legal y la personalidad jurídica a grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva, constituidos por familias vinculadas por idioma, elementos culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un territorio, además de reconocer que su asentamiento puede ser nucleado o disperso.
4. El Ministerio del Ambiente del Perú define a los pasivos ambientales como aquellos impactos negativos generados por las actividades productivas o de servicios abandonadas, con o sin responsable identificable y en donde no se haya realizado un cierre de actividades regulado y certificado por la autoridad correspondiente. Los pasivos ambientales son producto del incumplimiento por parte de quien aprovecha los recursos naturales, y tal situación genera un impacto en el ambiente y la salud humana, cuya responsabilidad es tanto del que aprovechó los minerales y los hidrocarburos, como del Estado que no activó en su momento los mecanismos que tenía para exigir el cumplimiento de las correspondientes obligaciones.
5. Se puede observar el reporte de algunos reportes recientes: L.A. Times (agosto, 2022). *'Huellas del petróleo en la Amazonía peruana': Los derrames de petróleo desatan una cascada de consecuencias*; SPDA Actualidad Ambiental (julio, 2021) *Más de 3 200 pasivos ambientales generan los hidrocarburos en el Perú*; SPDA Actualidad Ambiental (febrero, 2022) *Derrames de petróleo en la Amazonía: desastres de gran impacto pero con menos atención*; El País (octubre, 2022) *Una treintena de comunidades de la Amazonia peruana, en emergencia por derrames de petróleo*; IDEHPUCP (abril, 2022) *Derechos socavados: los derrames de petróleo en la Amazonía*; Mongabay (abril, 2022) *Manchados por el petróleo: un historial de derrames, impunidad y abusos en la Amazonía de Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia*; Mongabay (enero, 2023) *Derrame de más de tres mil barriles de petróleo afecta a por lo menos 30 comunidades indígenas en la Amazonía de Perú*.
6. La Defensoría del Pueblo, desde abril de 2008, emplea una tipología para el análisis de la conflictividad social en el Perú. Esta clasificación distingue 10 tipos de conflictos sociales de la siguiente manera: 1) Conflictos por asuntos de gobierno nacional, cuya dinámica gira en torno a la gestión pública del gobierno central; 2) conflictos por asuntos de gobierno regional, cuya dinámica gira en torno a la gestión pública de los gobiernos regionales; 3) conflictos por asuntos de gobierno local, cuya dinámica gira en torno a la gestión pública de los de los municipios provinciales y distritales; 4) conflictos socioambientales, cuya dinámica gira en torno al control, uso y/o acceso al ambiente y sus recursos. Están presentes también componentes políticos, económicos, sociales y culturales; 5) conflictos por demarcación territorial, cuya dinámica gira en torno al establecimiento de límites entre circunscripciones territoriales; 6) conflictos por cultivo ilegal de hoja de coca, cuya dinámica gira en torno a la siembra ilegal de coca, la presencia del narcotráfico y las acciones del Estado; 7) conflictos laborales, cuya dinámica gira en torno a los derechos laborales; 8) conflictos comunales, cuya dinámica gira en torno al acceso a recursos

naturales, propiedad y límites territoriales entre comunidades; 9) conflictos electorales, cuya dinámica gira en torno a la no aceptación de resultados electorales y el rechazo a las autoridades electas; 10) conflictos por otros asuntos, cuya dinámica gira en torno a reclamos estudiantiles, universitarios, etc.

7. Organización política wampis, constituida en 2015, con el propósito de representar al pueblo wampis, gestionar su territorio integral y garantizar una vida digna en un ambiente sano y equilibrado (GTANW, s/f; Delgado y Pérez, 2019; Codjia, 2019; Gómez, 2019).
8. Área natural protegida y reconocida por el Estado, mediante Decreto Supremo N.º 005-99-AG del 21 de enero de 1999. Su superficie fue posteriormente ampliada en el año 2000, a través del Decreto Supremo N.º 029-2000-AG, alcanzando ya no solo un área en el departamento de Amazonas, sino también de Loreto.
9. Pequeñas embarcaciones semiartesanales, normalmente hecha de madera o, en algunos casos, con base metálica.
10. Para efectos de esta investigación se ha revisado detenidamente el desarrollo mensual de las acciones vinculadas al conflicto socioambiental que involucra a la Comunidad Nativa Fernando Rosas, siendo estas registradas en 37 RCS, del N.° 205 al N.° 242. Para mayor detalle, se pueden revisar dichas publicaciones a través del siguiente enlace: https://www.defensoria.gob.pe/areas_tematicas/paz-social-y-prevencion-de-conflictos/
11. La primera reunión de diálogo para la atención de este conflicto se sostuvo de manera virtual los días 18 y 19 de marzo de 2021. A penas un mes antes, el 17 de febrero de 2021, el Poder Ejecutivo, a través de una Resolución de Secretaría de Gestión Social y Diálogo de la Presidencia del Consejo de ministros había aprobado el "Protocolo para desarrollar reuniones digitales y presenciales en el marco de la emergencia sanitaria nacional y del estado de emergencia nacional a causa del brote del COVID-19". Dado el contexto de crisis sanitaria, el desplazamiento en el territorio nacional se encontraba restringido. La información de la medida adoptada por la comunidad fue transmitida por Petroperú a la Defensoría del Pueblo el día 14 de marzo, ya que ni la empresa ni la Presidencia del Consejo de ministros logró establecer oportunidad de diálogo con los dirigentes de la comunidad. La Defensoría del Pueblo tomó contacto telefónico con el presidente de la comunidad y otros dirigentes, a través de esta intervención se acordó la suspensión de la medida adoptada por la comunidad para abrir paso a un espacio de coordinación virtual con las entidades competentes para encaminar el diálogo y atención del caso. La empresa petrolera se comprometió a instalar un equipo de cómputo e internet satelital para llevar a cabo una reunión virtual el día 18 de marzo en la que participaron representantes de la empresa, la PCM, el Ministerio del Ambiente, el Ministerio de Salud, el Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones, el Gobierno Regional de Loreto, la Defensoría del Pueblo y la Comunidad Nativa Fernando Rosas. Al cabo de la noche, tras intensas lluvias en la localidad wampis y se tuvo que suspender la reunión y fue retomada al día siguiente. En esta reunión la comunidad puedo presentar verbalmente las demandas planteadas en su comunicado público del 12 de marzo 2021 y los representantes de instituciones públicas fueron respondiendo una a una cada demanda, sobre los procedimientos a seguir si corresponde y comprometiéndose a proporcionar mayor detalle en una siguiente reunión virtual prevista para el 20 de abril de 2021, bajo la misma modalidad.
12. El uso de los discursos utilizados en este conflicto socioambiental, a través de comunicados y notas de prensa por parte de las agencias estatales y la propia empresa, contribuyen a mantener la idea válida de que el modelo vigente es el correcto y es la vía para alcanzar el progreso. Así, la mayoría de apariciones en medios de prensa hacen referencia solo a la medida de "fuerza" adoptada por la comunidad, pero no a los problemas que esta denuncia. Titulares como: *Comunidad nativa wampis retiene a 11 trabajadores de Petroperú en Loreto* (Infobae, 2024); *Comunidades han invadido un tramo del Oleoducto Norperuano, advierte Petroperú* (La República,

2023); *Fiscalía investiga toma de estación del Oleoducto y retención de trabajadores* (Andina, 2021); *Petroperú denuncia toma de estación del Oleoducto Norperuano y secuestro de trabajadores* (Andina, 2021).

13. *Aggiornamento* es un término italiano que hace referencia a la acción de actualizar o poner al día algo.

14. Me refiero a registros estatales como el reporte Willaqniki de la PCM que presenta información periódica sobre los conflictos sociales en el país, así como el registro específico que los ministerios producen en atención a los conflictos vinculados a su sector particular.

15. En cada una de las reuniones de diálogo sostenidas a lo largo de este conflicto social, se constata que la intervención de los representantes de las instituciones públicas realizaba un recuento sobre lo avanzando en cada procedimiento por demanda, justificando así algunas distintas reprogramaciones sobre los cronogramas del cumplimiento de acuerdos o información administrativa sobre la emisión de cartas y comunicaciones con otras entidades o instituciones. Para mayor detalle se puede revisar el Reporte Mensual de Conflictos Sociales de la Defensoría del Pueblo, desde abril 2021 hasta la fecha, en él se detalla las acciones desarrolladas en la atención del caso y los acuerdos de cada una de las reuniones.

Referencias bibliográficas

Aroca, A. (2024). *La conflictividad social en la región Loreto*. IDEA Internacional. https://doi.org/10.31752/idea.2024.82

Balbuena Palacios, P., y Ramos Timaná, G. (2017). Gestión del cumplimiento de los acuerdos derivados de los conflictos sociales: un modelo de análisis desde la gestión pública y las políticas públicas. *Politai*, *8*(15), 81-92. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/politai/article/view/19588

Bersch, K., Praça, S., y Taylor, M. (2013). State capacity and bureaucratic autonomy within national states: Mapping the archipelago of excellence in Brazil. En: *The Latin American Studies Association Conference*. Washington D.C, EEUU.

Blaser, M. (2009). Political ontology: Cultural Studies without 'cultures'? *Cultural Studies*, *23*(5–6), 873–896. https://doi.org/10.1080/09502380903208023

Blaser, M. (2014). Ontology and Indigineity: on the Political Ontology of Heterogenous Assemblages. *Cultural Geographies 21* (1), 49-58. https://doi.org/10.1177/1474474012462534

Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica 3*(2): 63-79. https://doi.org/10.13125/americacritica/3991

Brown, M. (2010). Capítulo 6. Traiciones de la Soberanía. En M. de la Cadena & O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización (1). Institut français d'études andines* (191-217). https://doi.org/10.4000/books.ifea.6237

Buu-Sao, D. (2023) Le capitalisme au village. Pétrole, État et luttes environnementales en Amazonie. Paris: CNRS Éditions.319 p.

Calderón, L. (2013). *Hacia una radiografía de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón, Amazonas*. Lima: CBC/GIZ.

Campanario, Y. y Doyle, C. (2017). *El daño no se olvida: impactos socioambientales en territorios de pueblos indígenas de la Amazonía norperuana afectados por las operaciones de la empresa Pluspetrol* (1ra ed.). Equidad Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos.

Chaumeil, J. P., y Espinosa, O. (2014). Antropología Política Contemporánea en la Amazonía Occidental: Presentación. *Anthropologica*, *32*(32), 5. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201401.003

Chirif, A. (2011). Pueblos indígenas amazónicos e industrias extractivas en la selva. Lima: CAAAP.

Colliaux, R. y Romio, S. (2022). *Autonomías indígenas en la Amazonía contemporánea*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Codjia, P. (2019). *Le dire et le désir : une ethnographie des usages affectifs et politiques de la parole chez les Wampis (Amazonie péruvienne)* [Tesis de doctorado, École des hautes études en sciences sociales (EHESS)]. https://www.theses.fr/2019EHES0197

Codjia, P. y Dziubinska, M.H. (2023). Les lois de la terre : territoires, souverainetés autochtones et extractivismes en Amazonie péruvienne. *L'Homme*, *246*, 21-52. https://doi.org/10.4000/lhomme.46370

Salazar Valdivia, C., Sembrero Huaranga, M., y Florián Lozano, J. (2022). *Necesidades y capacidades locales en el área de influencia del proyecto de carretera Iquitos-Saramiriza: comunidades de las cuencas del Tigre y Morona en Loreto*. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR). https://hdl.handle.net/20.500.13095/259

De la Cadena (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822375265

Delgado, D. y Barrantes, S. M. (2020). *Diagnóstico del norte amazónico peruano. Serie reportes técnicos*. Cuencas sagradas amazónicas.

Delgado, D. y Martínez, V. (2020). *En un ambiente tóxico: Ser madres después de un derrame de petróleo*. CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20200424011418/en-un-ambiente-toxico.pdf

Defensoría del Pueblo (2011). *Reporte de Conflictos Sociales N°90*. [Informe técnico]. Lima, Perú: Defensoría del Pueblo. https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/07/Reporte_conflictos_90.pdf

Defensoría del Pueblo (2018). *Salud de los pueblos indígenas amazónicos y explotación petrolera en los lotes 192 y 8: ¿Se cumplen los acuerdos en el Perú?*. (N.º 001-2018-DP/AMASPPI/PPI). Defensoría del Pueblo. https://www.defensoria.gob.pe/informes/informe-n-001-2018-dp-amasppi-ppi/

Defensoría del Pueblo (2019). *Los costos del conflicto social: una aproximación metodológica a las dimensiones económicas, sociales e institucionales del conflicto social en el Perú*. Serie Informes de Adjuntía – Informe N.° 001-2019-DP/APCSG. Lima.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Donner, D. (2011). *Notes sur la dimension immunitaire des enclaves pétrolières*. EchoGéo. https://doi.org/10.4000/echogeo.12555

Espinosa, O. (2017). Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonía contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político. En: *Política y poder en la Amazonía*. (pp. 128-144). Universidad Nacional de Colombia.

Fuller, N. (2013). Sexo, peligro y poder. Sexualidad y género entre los wampís awajún. En: M. M. J. Valcuente, *Diversidad sexual en Iberoamérica* (pp. 51-66). Sevilla: Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades. Univesidad Pablo de Olavide.

Galtung, J. (1996) *Peace by peaceful means. Peace and conflict, development and civilization.* London: Sage.

Garra, S. y Riol Gala, R. (2014). Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. *Anthropologica*, *32*. 41-70. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201401.005

Gudynas, E. (2024). *Amazonía. Transiciones y alternativas antes del colapso*. CooperAcción.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018) *Mapa de pobreza monetaria provincial y distrital 2018.* http://bit.ly/3IEKCs5

INEI. (2024). *Perú: Evolución de la pobreza monetaria, 2014-2023*. https://www.gob.pe/institucion/inei/informes-publicaciones/5558423-peru-evolucion-de-la-pobreza-monetaria-2014-2023

Kerremans, S. and Destrooper, T. (2023). Exploring the Nexus between Transitional Justice and Ecoterritorial Conflict Resolution: Time for an Ecoterritorial Turn in Transformative Transitional Justice?, *International Journal of Transitional Justice*, *17*(1), 54–70. https://doi.org/10.1093/ijtj/ijac026

La Parra, D. y Tortosa, J.M. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social*, *131*(2003), 57-72. https://hdl.handle.net/10045/23375

Martín Brañas, M; Fabiano, E; Del Castillo Torres, D. (eds.). 2023. *Donde habitan los neba: naturaleza, cultura e impactos ambientales en los territorios del pueblo urarina*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP); Universidad de St. Andrews.

Martínez-Alier, J. (2002). *The environmentalism of the poor: A study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Ministerio de Cultura (2015). *Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis*. Ministerio de Cultura.

Ministerio de Energía y Minas. (2023). *Libro de recursos de hidrocarburos 2022*. Dirección General de Hidrocarburos.

Mouriès, T. (2014). ¿Con o sin ancestros?: vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *32*(32), 17-40.

Nicolas-Artero, C. (2021). Questionner la relation société - environnement en Amérique latine: Extractivisme, violences et résistances. *L'Information géographique, 85*(4), 93-111. https://doi.org/10.3917/lig.854.0093

Nixon, R. (2011). *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Harvard University Press.

Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA). (2019, 15 de noviembre). *Resolución Directoral N.º 1830-2019-OEFA/DFAI*, OEFA. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/4476456/Resolución%20N°%201830-2019-OEFA-DFAI.pdf

Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA). (17 de marzo de 2022). *Resolución Directoral N.° 00112-2022-OEFA/DFAI*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/4850567/Resolución%20N°%200112-2022-OEFA-DFAI.pdf

Pérez, W., y Delgado, D. (2019). Autonomías indígenas en la Amazonía peruana. La experiencia del pueblo wampis. *Debates En Sociología,* (49), 121-138.

PETROPERÚ. (s/f). *Los tramos del Oleoducto Norperuano.* https://oleoducto.petroperu.com.pe/tramo-i-tramo-ii-y-ramal-norte/

Pinedo, D. (2021) Estado y pueblos indígenas en la Amazonía peruana. *Revista De Antropología, 8,* 3-16. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Povinelli, E. (2013). Geontologies: A Requiem to Late Liberalism. Keynote Lecture, The Anthropocene Project. Humboldt University, Berlin. https://www.youtube.com/watch?v=W6TLlgTg3LQ

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2017). *El reto de la igualdad. Una lectura de las dinámicas territoriales en el Perú.*

Regan, J. (2010). Los awajún y wampis contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales, 19*-35.

Rodrigues, G. (2020). Lapigados: la diferencia como antídoto al cautiverio de lo Uno. *Etnográfica, 24* (2).

Rosell-Melé, A., Moraleda-Cibrián, N., Cartró-Sabaté, M., Colomer-Ventura, F., Mayor, P., y Orta-Martínez, M. (2018). Oil pollution in soils and sediments from the Northern Peruvian Amazon. *The Science of the total environment, 610-611*, 1010–1019.

Ruiz, D., y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, *1*(55), 193-204. https://doi.org/10.7440/res55.2016.13

Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical proposal. En Latour, B. and Weibel, P. (eds.). *Making Things Public* (pp. 994-1003). Cambridge: MIT Press.

Surallés, A., Riol, R. y Garra, S. (2017). *Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación wampis y su territorio: Fundamentación del derecho al territorio de la nación wampis*. Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW).

Svampa, M. (2023). Conflits socio-environnementaux et tournant éco-territorial en Amérique Latine. Centre tricontinental, *Alternatives Sud*, *30(4)*, 99-111.

Tilly, C. y Tarrow, S., (2008). *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences Po.

Tola, F. (2020). Introducción al dossier: heterogeneidad ontológica y ontologías en conflicto en Sudamérica. *Etnográfica [En línea], 24*(2), 455-464. https://doi.org/10.4000/etnografica.9013

Viale, C. (2024). *Petróleo en la Amazonía peruana: Análisis económico del futuro de los hidrocarburos en un contexto de transición energética global*. Natural Resource Governance Institute.

Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena. En A. Chaparro, & C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 191-243). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipití: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, *2*(1), 3-22. https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010

Yusta-García, R., Orta-Martínez, M., Mayor, P., González-Crespo, C., y Rosell-Melé, A. (2017). Water contamination from oil extraction activities in Northern Peruvian Amazonian rivers. *Environmental pollution*, *225*, 370–380. https://doi.org/10.1016/j.envpol.2017.02.063

Zárate, P. (2016). *Diagnóstico sobre institucionalidad intercultural en Loreto*. Ministerio de Cultura del Perú. https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/346

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 97-120
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/2wkr5x57

Salud, enfermedad y atención en colonos extractivistas: un análisis de autobiografías de Perú, Brasil y Bolivia

Health, illness and care in extractivist settlers: an analysis of autobiographies from Peru, Brazil and Bolivia

Daniel E. Rojas Bolivar
Investigador independiente
daniel.rojasbolivar@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0585-4155

Envío: 20 de enero de 2025 Aceptación: 30 de mayo de 2025 Publicación: 31 de julio 2025

Resumen

El objetivo de la presente investigación es describir los procesos de salud, enfermedad y atención en las actividades extractivas, a través de las autobiografías de obreros colonos de la Amazonía de Perú, Brasil y Bolivia. Se analizaron las novelas *El oro de Quince Mil*, *Siringa: memorias de un colonizador del Beni* y *Dez anos no Amazonas*. Los principales hallazgos fueron las condiciones laborales cuyas características fueron la explotación laboral, la esclavitud y la violencia; la situación de salud, cuyos principales problemas fueron la exposición a enfermedades infecciosas transmitidas por vectores y lesiones por accidentes laborales, así como las barreras de acceso a los servicios de salud. Las condiciones laborales y la salud están determinadas por los procesos coloniales y extractivistas que forman parte de la acumulación

CC BY

originaria del capital, así como de la acumulación por desposeimiento, que son los procesos de origen y desarrollo del capitalismo.

Palabras clave: extractivismo; salud; caucho; minería; Perú; Brasil; Bolivia.

Abstract

The aim of this research is to describe the processes of health, illness and healthcare in extractive activities, through the autobiographies of colonist workers in the Amazon of Peru, Brazil and Bolivia. The novels *El oro de Quince Mil*, *Siringa: memorias de un colonizador del Beni* and *Dez años no Amazonas* were analyzed. The main findings were the working conditions, whose characteristics were labor exploitation, slavery and violence; the health situation, whose main problems were exposure to infectious diseases transmitted by vectors and injuries from work accidents, as well as the barriers to access to health services. The working conditions and health are determined by colonial and extractive processes that are part of the original accumulation of capital, as well as accumulation by dispossession, which are the processes of origin and development of capitalism.

Keywords: extractivism; health; rubber; mining; Peru; Brazil; Bolivia

1. Introducción

Las investigaciones de las obras literarias sobre los extractivismos en la Amazonía en el siglo xx abordan aspectos como la colonización (Pau, 2023); la violencia y la explotación (Abreu y Guedelha, 2014; Alves, 2017); las representaciones indígenas (Pau, 2022) o las relaciones de género (Guedelha, 2013). No obstante, un punto importante que poco se ha abordado desde las humanidades es la salud de los obreros en economías extractivas desde las literaturas amazónicas. Si bien es cierto que se cuenta con investigaciones importantes de la salud en zonas caucheras y mineras de la Amazonía (Cruz, 1913; Kuczynski-Godard, 1945; Marticorena, 1903), así como de la salud de los pueblos indígenas (Contreras Ortiz, 2024; Moore, 2022; Myers, 1988; Ogorzewska, 2024; Soto, 1982), no se cuenta con información sobre los procesos de salud-enfermedad-atención desde las perspectivas de los obreros colonos. De ahí que las autobiografías toman importancia, en tanto reflejan el testimonio subjetivo de un individuo, según su trayectoria vital, y la plasmación de una vida que es reflejo de una época (Pujadas, 2002, p. 44).

En América Latina existe una extensa cantidad de obras literarias sobre los extractivismos amazónicos. La mayoría de estas obras son relatos de viajes, testimonios o ficciones basadas en investigaciones históricas. No obstante, son pocas las autobiografías de obreros que vivieron en primera persona las condiciones de vida y trabajo en los ciclos extractivistas, entre estas cabe señalar *El oro de Quince Mil* de Manuel Montoya Flores (ca. 1951), *Siringa: memorias de un colonizador del Beni* de José B. Coímbra (2016[1946]) y *Dez anos no Amazonas: memoria de um sertanejo nordestino emigrado aquelas paragens em fins do seculo pasado* de Alfredo Lustosa Cabral (1988[1949]).

Por lo tanto, el objetivo de esta investigación es describir las condiciones de vida, trabajo, enfermedad y atención en las economías extractivistas a partir de las novelas autobiográficas de obreros colonos de la Amazonía de Perú, Brasil y Bolivia. La primera parte del artículo describe las obras a analizar y los hallazgos principales; posteriormente se analiza las condiciones de salud, enfermedad y atención en contextos extractivistas, y finalmente se presentan las conclusiones.

2. Salud, enfermedad y atención en economías extractivistas amazónicas: los casos del caucho y el oro

Las obras a analizar son *El oro de Quince Mil* (ca. 1951), *Siringa* (2016[1946]) y *Dez anos no Amazonas* (1988[1949]).[1] Estas tres novelas son autobiografías de obreros colonos en contextos extractivistas amazónicos de Perú, Bolivia y Brasil, respectivamente (figura 1). En el primer libro, el protagonista es Gavino, un adolescente que trabajó en los campamentos mineros del río Tunquimayo, en el distrito de Quince Mil (Cusco, Perú) aproximadamente en 1950; en el segundo, Juan B. Coímbra cuenta su experiencia como siringuero en Cachuela Esperanza, un enclave cauchero en el Beni (Bolivia), en el periodo 1896-1902, y el último es la autobiografía de Alfredo Lustosa Cabral como *seringueiro* en Tarauacá y Liberdade (Acre, Brasil) en el periodo 1897-1907.

Figura 1. Portadas de los libros analizados.

Los protagonistas tienen características similares. Por ejemplo, Gavino es un adolescente de quince años, huérfano de padre, de una familia pobre y numerosa en Aplao, una zona rural de Arequipa. Él abandonó sus estudios técnicos en Cusco y a través de un paisano arequipeño migró hacia la selva por medio de la ruta Cusco-Marcapata-Quince Mil y trabajó en la minería aluvial. Por su parte, Alfredo Lustosa Cabral es un adolescente de catorce años, huérfano de padre y madre que vive en una zona pobre y rural en el nordeste de Brasil. Él abandonó sus estudios escolares para unirse con su hermano, un *seringueiro*, en la travesía hacia Tarauacá a través de la ruta Parabaíba-Fortaleza-Belem por el río Amazonas y Juruá (figura 2). Mientras que Juan B. Coímbra es un adulto joven mestizo, cruceño, que terminó bachillerato y trabajó como siringuero en Cachuela Esperanza, a través de la ruta Santa Cruz de la Sierra-San José de Chiquitos-Baures-Beni. Entonces, los protagonistas fueron predominantemente adolescentes o jóvenes, con educación básica y migrantes que trabajaron en zonas de la Amazonía.

2.1. Condiciones de trabajo

En cuanto a las condiciones de trabajo, resalta la precariedad laboral, la semiesclavitud o esclavitud y la violencia. En primer lugar, la trata de personas es uno de los mecanismos de introducción de obreros al trabajo extractivista, este reclutamiento depende de un "enganchador", que suele

ser una persona que está en el entorno familiar o social. Por ejemplo, en el caso de *El oro de Quince Mil* el tratante es un paisano; en *Dez anos no Amazonas*, el hermano mayor, y en *Siringa*, son personas dedicadas a reclutar a obreros. El mecanismo del enganche se describe en estos testimonios autobiográficos. En *El oro de Quince Mil*, se hace un pago adelantado al obrero y se financia las comidas, hospedaje y herramientas, con que la deuda del obrero aumenta y se hace cada vez más difícil pagar, por lo que debe seguir trabajando para el patrón (pp. 56-57). En tanto, en *Siringa*, se describe los mecanismos de enganche que incluye el reclutamiento de niños y el secuestro de sirvientes (p. 61).

Las características de los obreros también tienen similitudes en las tres obras: en *El oro de Quince Mil* son principalmente indios, cusqueños, quechuahablantes y analfabetos, aunque hay presencia de arequipeños y limeños; en *Siringa* son predominantemente indígenas guarayos, como también mestizos cruceños, y en *Dez anos no Amazonas* son jóvenes pobres provenientes del nordeste de Brasil. Dada la condición de migrantes de zonas alejadas, el retorno a sus lugares de origen era muy difícil, sino imposible. Tanto en *Siringa*, como en *El oro de Quince Mil*, se describen los casos de obreros que murieron en la selva, lejos de sus hogares. Asimismo, la condición de analfabetos los hacía vulnerables a abusos avalados por contratos legales y la complicidad de la policía.

En segundo lugar, las condiciones de esclavitud se caracterizan por la falta de pagos, la condición de cautiverio y la precariedad en las condiciones laborales. En *El oro de Quince Mil* se describe lo siguiente:

> Y los benditos contratos de trabajo eran documentos que garantizaba al patrón todo y lo hacían cumplir de acuerdo con su capricho. Primeramente, el contrato decía tres meses y había que trabajar noventa días y los domingos no entraban en la cuenta. No obstante, [los patrones] les hacían trabajar [a los obreros] por la comida y se les garantizaba seis soles diarios, pero no había horario de trabajo: se trabajaba de sol a sol o —mejor dicho— apenas repuntaba el alba hasta que se ponía el sol, trabajando de la manera más esclavizante. (Montoya Flores, ca. 1951, p. 71)

Figura 2. Rutas migratorias de los obreros extractivistas amazónicos caucheros de Brasil (Patos-Liberdade, 1897), Bolivia (Santa Cruz-Cachuela Esperanza, 1896) y mineros de Perú (ca. 1950), de acuerdo con las obras analizadas. Fuente: elaboración propia.

Resalta también las condiciones de cautiverio. En *El oro de Quince Mil*, los peones eran alojados en el segundo piso de viviendas de madera y el capataz quitaba la escalera para evitar que huyan (p. 37). Asimismo, se muestra el caso de unos jóvenes que fueron llevados con engaños a la selva, lograron huir del campamento minero y eran perseguidos para ser asesinados (p. 176). En *Siringa*, el autor no describe cautiverio en los obreros, ya que la huida implicaba salir de "un presidio con barrotes de pájaros agoreros y seres fabulosos" (p. 131).

En tercer lugar, las condiciones de trabajo estaban enmarcadas en el ejercicio de la violencia que tenía como fin el control de los cuerpos de los obreros, y la disciplina a través del miedo; así como para la invasión y sometimiento de los pueblos indígenas y contra los extranjeros, además de la explotación sexual de las mujeres. La violencia ejercida contra los obreros se caracterizaba por humillaciones, así como por violencia física, a través de azotes, sujeción al cepo o incluso la muerte. En *El oro de Quince Mil*, se describe cómo ellos eran amarrados al "palo santo" como castigo a sus faltas.

> Diremos acá que los lavaderos (dueños del lavadero) tenían la máxima autoridad sobre su gente, se diría que tienen derecho sobre la vida y la

> muerte de cada cual. Los peones eran para ellos animales que se conseguían de acuerdo con sus necesidades de los enganchadores. Y pobre de aquél que hiciera algo que no fuera del agrado del patrón o que se encontraba robando, aunque sea alimentos. El castigo era infaltable, desde ser amarrados al "palo santo" —árbol que hasta en las hojas tienen hormigas y la picadura de éstas son tan igual a dolorosa como la de las abejas— o también ya no se le volvía a ver más cuando la falta era muy grave a su entender. Y nadie preguntaba nada, porque era lo que exigía el temor de correr el mismo riesgo. (Montoya Flores, ca. 1951, p. 71)

La invasión de las tierras contra los pueblos indígenas fue un tema recurrente en los textos escritos durante la época del caucho en Brasil y Bolivia. En *Siringa*, se menciona cómo los botes que transportaban a los obreros eran atacados por los indios (p. 76). En *El oro de Quince Mil*, mencionan a los indígenas del río Colorado (actual región de Madre de Dios, Perú): "el oro solo está para recogerlo, pero los 'chunchos' que viven por esa zona matan al que se encuentra por ahí" (p. 179). En *Dez anos no amazonas*, el autor describe cómo los *seringueiros* usurpaban las tierras de los indígenas, además que asesinaban a adultos y niños.

> Llegaron a las seis de la tarde, hora en que los salvajes suelen reunirse en sus casas. Durmieron a cierta distancia del cortafuegos. A las cinco de la mañana, partieron en un feroz tiroteo. Con gritos alarmantes, los indios salieron corriendo por una puerta y luego por otra, y en ese momento los agudos disparos de los atacantes los tiraron al suelo. El número de muertos fue elevado, pero muchos escaparon. Al acercarse a la choza, consiguieron detener a unos quince menores edad de entre ocho y diez años. [...] En el camino de vuelta, los prisioneros empezaron a gritar demasiado y hubo que abandonarlos, dejándolos en la estacada, perdidos. Otros practicaban el salvajismo volando a balazos la cabeza de inocentes.[2] (Cabral, 1988, p. 61)

Por otro lado, las disputas territoriales entre países limítrofes se observaron a través de los enfrentamientos entre peruanos y brasileños en *Dez anos no Amazonas*, así como entre bolivianos y brasileños en *Siringa*. En el primer caso, el autor menciona la expansión territorial del Brasil a través de los *seringueiros*, quienes ocupaban tierras hacia occidente, así como la determinación de impedir la expansión territorial de los peruanos (p. 53). Además, detalla el desplazamiento de *seringueiros* desde Manaus y Belém

que fueron a apoyar a las tropas brasileñas contra los bolivianos en la Guerra del Acre (p. 53).

> Con la noticia de las ventajas de Redenção, el asentamiento se intensificó río arriba, por todas partes. Los atrevidos cearenses[3] se asentaron hasta la cabecera. Algunos dejaron sus vidas en aquellos confines del mundo a cambio de quince o veinte recodos en el río que ya se había convertido en un igarapé[4]. No importaba si morían, otros los seguirían. Había que agigantar, ampliar la superficie de la Patria y evitar así que el peruano emergiera de la división de las aguas del Urubamba y se apoderara de ella primero. Por eso moría uno y llegaban cinco para reemplazarlo.[5] (Cabral, 1988, p. 53)

En *Siringa*, se muestras los conflictos entre caucheros brasileños y bolivianos, así como escaramuzas y enfrentamientos armados. Tal fue el caso de la caída de Puerto Alonso (un enclave cauchero boliviano) a manos de los brasileños (p. 187). Cabe anotar que los primeros enfrentamientos armados fueron entre los obreros dirigidos por los patrones caucheros.

En cuanto a la violencia sexual, en las tres obras se describen escenas de rapto de mujeres, incesto, estupro (Coímbra, 2016, p. 139), violaciones (Montoya Flores, ca. 1951, p. 176) e incluso un caso de trata de mujeres auspiciado por el Estado. En *Dez anos no Amazonas*, se describe cómo en las zonas caucheras la presencia de mujeres era casi nula; de ahí que el gobernador de Manaus ordenó la captura de trabajadoras sexuales para llevarlas a los seringales (estradas caucheras).

> Ni qué decir tiene que las relaciones entre ambos sexos eran muy difíciles en aquella época. Había regiones de diez a doce propiedades donde no se podía encontrar un ama de casa. Adquirir una doncella de la selva era una empresa temeraria, porque la india rara vez se sometía al régimen doméstico. Además, esto podía conllevar el peligro de que los miembros de la tribu se llevaran a la muchacha o de que se produjeran violentos enfrentamientos entre ambas partes, convirtiéndose en una intriga que nunca terminaría. En este sentido, el número de caucheros que se casaban con salvajes era casi nulo. Fue por esta razón, dada la tamaña irregularidad de vida, que en una ocasión la policía de Manaus, por orden del Gobernador del Estado, requisó alrededor de ciento cincuenta prostitutas de los hoteles y cabarés del lugar. Con tan extraño cargamento se llenó un barco cuya misión era liberar y distribuir a las mujeres en Cruzeiro do Sul, en Alto Juruá.[6] (Cabral, 1988, p. 73)

2.2. Enfermedad

En los tres libros se resalta la exposición al ataque de animales; los accidentes laborales; las enfermedades infecciosas y carenciales, y las epidemias. También se muestra el efecto de estas enfermedades sobre el desempeño laboral y las condiciones de explotación, incluso en personas enfermas.

Las tres obras describen la exposición a mordeduras de serpientes, murciélagos e insectos venenosos; ataques de anguilas eléctricas, además del riesgo de ser devorados por animales como los jaguares. Por otra parte, los accidentes laborales fueron frecuentes: en *Siringa* se describe cómo los barcos naufragaban en el río Mamoré con la muerte de sus tripulantes (p. 155).

Las enfermedades más frecuentes eran las vectoriales (transmitidas por mosquitos) como la malaria, la fiebre amarilla o la leishmaniasis, pero también hubo casos de tuberculosis, viruela o lepra. Asimismo, se registraron enfermedades carenciales como el beriberi (deficiencia de vitamina B1). En *Siringa*, el autor describe las enfermedades de los siringueros.

> Esos que resistían y aún podían moverse se tumbaban durante la siesta al abrigo del naranjo o a la sombra de las punillas; unos estirando junto a su vómito negro la cabeza cadavérica llagada de úlceras tropicales que les carcomían el paladar o las membranas de la nariz; otros —pocos, los convalecientes— reumáticos o tísicos, haciéndose sacar las garrapatas o reventar el pitaí[7]. (Coímbra, 2016, p. 160)

Las enfermedades imposibilitaron que los obreros sigan trabajando e incluso tuvieron que gastar sus ganancias en atención médica en las ciudades, lejos de los enclaves extractivistas. En *El oro de Quince Mil*, se describe la historia de un obrero enfermo de tuberculosis que paulatinamente deja de trabajar y gasta su oro en atención médica (pp. 143-149). Sin embargo, para los patrones, la enfermedad no representaba un impedimento para que los obreros sigan trabajando y les forzaban a seguir, incluso a costa de su salud y sus vidas.

> Otra cosa que lo conmovía, pero que no podía hacer nada por evitar fue que dos de sus compañeros que juntos llegaron desde el Cusco se enfermaron de paludismo y el capataz los hacía trabajar en esas condiciones, a veces dándoles un poco de quinina. Y trabajaron hasta quedar como se dice "hueso y pellejo" y —cuando ya no pudieron ni levantarse— fueron encargados a que los lleven de regreso por cuatro peones que —también débiles— cumplieron sus contratos. ¿Quién podría

> asegurar que estos pobres siquiera llegaron a Quince Mil? (Montoya Flores, ca. 1951, p. 110)

También se expone las epidemias sobre todo durante la época del caucho. Por ejemplo, en *Siringa*, se describe una epidemia de viruela que asoló al Beni y mató a centenares de personas.

> Hubo casos de exterminio total de algunos centros poblados y de casi todos los navegantes. Solo quedaban, reveladores de la tragedia, los restos humanos sobre las tundras, semimondados por las hormigas, putrefactos, diseminados entre el yomomal[8] de la orilla, o esparcidos, bogando en la ensenada y en los recodos del río. Nadie contaba con auxilios ni con recursos contra el mal. Así fueran ingleses, cruceños o cambas[9]. (Coímbra, 2016, p. 141)

En *Dez anos no Amazonas*, los obreros que se dirigían desde el nordeste hacia Tarauacá se infectaban de viruela o disentería y morían dentro de los barcos, ya que los puertos fluviales decidían no recibir a los pasajeros enfermos (p. 39).

2.3. Atención sanitaria y acceso a los servicios de salud

La ausencia de médicos o profesionales de la salud fue uno de los problemas más importantes de los obreros caucheros o mineros. No hubo medicinas ni atención médica alguna.

> Me preguntó si alguna vez había tenido sarampión. "No lo sé", le dije. —El barco está lleno a reventar, sesenta y pico personas ya se han quedado en los barrancos del río. —¿No tienen medicinas para esta gente? pregunté. —¿Qué medicina, amigo? Aquí no hay nada, ni médico, ni farmacéutico a quien acudir.[10] (Cabral, 1988, p. 39)

La atención médica dependía de "curiosos" o "empíricos" que brindaban algunos remedios "de dudosa eficacia, que más curaban, al parecer, por sugestión" (Coímbra, 2016, p. 91). La presencia de estos empíricos no necesariamente representaba una mejoría, sino un empeoramiento de la condición de los enfermos. En *Dez anos no Amazonas* se describe un caso:

> Los caucheros Joaquim Monteiro y Antônio Pereira vivían en una choza en el centro, a dos horas de camino. Este último era una persona activa y buena, pero estaba constantemente enfermo, por lo que no podía

> esforzarse mucho. Cuando sus dolencias mejoraban, salía a trabajar al monte. Sin embargo, un caso rebelde de paludismo casi le dejó inútil. El remedio fue el té, el "café beirão" y todas las demás bebidas locas que se utilizan donde no hay recursos médicos. Un peruano llegó fortuitamente a su choza y le enseñó a tomar media botella de leche gameleira[11] en ayunas y se pondría bien. Antônio Pereira consiguió fácilmente hacerse con la leche y se la bebió de una sentada. Un purgante enérgico y violento provocó en el paciente varias deposiciones y vómitos repetidos. [...] Una noche, a las nueve, Joaquim Monteiro colocó una vela encendida en la mano de su desafortunado compañero, ayudándole a morir.[12] (Cabral, 1988, pp. 95-96)

La atención de pacientes con enfermedades graves o en fases avanzadas se realizaba en galpones o chozas, donde la atención consistía en alimentación y administración de remedios caseros. Por ejemplo, en *Siringa*, los enfermos eran llevados hacia sus familiares, pero aquellos que no contaban con dinero eran trasladados a galpones donde se les brindaba cuidados básicos o se les dejaba morir (p. 160). En *El oro de Quince Mil*, cuando se sospechaba que los enfermos estaban infectados de lepra, fiebre amarilla u otra enfermedad contagiosa, esperaban a que murieran para luego incinerar la choza que alojaba al enfermo con éste en su interior.

> Haremos un paréntesis para explicar las palabras de don Carlo "un poco más y te hubiéramos botado al río quemado, porque ya la gente estaba murmurando que tenías fiebre amarilla". Y esas palabras se interpretan que todo aquel que se enferma gravemente o muere repentinamente es incinerado, ya que el que presenta signos o síntomas de fiebre amarilla, lepra, viruela negra, uta[13] u otra enfermedad sospechosa se le hace lejos del campamento —generalmente a unos 200 o 300 metros de distancia— una covacha donde debe permanecer solo sin salir de ella. […] Y de seguro más de las veces hubiera sido una enfermedad benigna, pero en esos lares jamás hubo un especialista que diagnosticara la enfermedad del paciente y generalmente era el clamor de los peones los que les hacían aislar a los desgraciados que deberían ir a la covacha. Cuando la comida que se les dejaba al enfermo ya no era recogida —cosa que se notaba al llevar la siguiente comida— era señal de que el enfermo había muerto y, en previsión de que se desate una epidemia, los capataces hacían rociar de querosene la covacha y le prendían fuego. Cuentan que muchas veces habían oído gritos humanos salir de la covacha incendiada. (Montoya Flores, ca. 1951, p. 140)

3. Discusión

Los libros analizados exponen las autobiografías de obreros colonos en economías extractivistas en la Amazonía de Perú, Brasil y Bolivia. Se evidencia las características de los obreros, sus condiciones de trabajo y los principales problemas de salud, así como su atención. De esta manera, se encontró que los obreros son predominantemente migrantes e indígenas; en condiciones de esclavitud, precariedad, explotación laboral y violencia; expuestos a accidentes laborales, enfermedades infecciosas o carenciales, con casi nula capacidad de acceso a los servicios de salud, y en constante tensión con los pueblos indígenas amazónicos y obreros extranjeros.

Los ciclos extractivistas se caracterizan por extracciones de grandes volúmenes de recursos naturales no renovables, destinados principalmente a la exportación y sustentados en la violencia (Gudynas, 2013, 2018). En los países de América Latina, los extractivismos están estrechamente ligados con el colonialismo (Weill, 2023). Así, para autores como Silvia Rivera Cusicanqui (1993), estos proyectos forman parte de los procesos de "recolonización interna"; mientras que otros, como Alberto Chirif (1983) se refieren a los países de América Latina como casos de "colonialismo interno en un país colonizado", dado que éstos invaden territorios campesinos e indígenas para la explotación de sus recursos, así como dependen de los países compradores. El colonialismo y los extractivismos forman parte de lo que Marx (1990[1867]) denominó "acumulación originaria del capital" que consiste en el despojo y expropiación a través de la violencia de tierras y recursos a los campesinos (como sucedió en Inglaterra durante el siglo XVI) e indígenas (como fue en el caso del *boom* del caucho desde mediados del siglo XIX); la creación de una masa obrera con las personas desposeídas de tierras, y el sometimiento de esta nueva clase trabajadora a través de la explotación laboral y la violencia con la intención de maximizar el plusvalor. Estas formas de explotación y despojo continuaron, proliferaron y se sofisticaron de acuerdo con los contextos posteriores; de ahí que Harvey (2003, 2007) denominó estas nuevas prácticas como "acumulación por desposeimiento" (*accumulation by dispossession*). Dentro de este marco, la vida de las personas desposeídas —la clase trabajadora— desde la perspectiva de los colonos y los dueños de los medios de producción tiene un valor inferior o nulo, de ahí que se les hace matar —como a los indígenas durante las invasiones, correrías y despojos de tierras— o se les deja morir, como sucede cuando los obreros se enferman y no cuentan con ningún acceso a los servicios de salud.[14]

En la Amazonía, la extracción del caucho y la minería aluvial aurífera son dos casos importantes. En el primer ciclo extractivo del caucho, los precios internacionales se elevaron exponencialmente y con ello incrementaron las exportaciones de la goma través del río Amazonas (Pennano, 1988). Estos ciclos extractivos enriquecieron a los dueños de capitales; por ejemplo, a Julio César Arana y Carlos Fermín Fitzcarrald en Perú, Nicolás Suárez y Antonio Vaca Diez en Bolivia, y João Gabriel de Carvalho e Melo en Brasil. No obstante, este enriquecimiento no se basaba solamente en los precios internacionales del caucho, sino en otros factores igual o más importantes, como la esclavitud de los trabajadores, la explotación laboral, la invasión y masacre de pueblos indígenas, la invasión de territorios limítrofes de países vecinos, y las redes de corrupción con los gobiernos de turno.[15] De igual manera, a mediados del siglo xx, los precios internacionales del oro se elevaron y en consecuencia hubo un aumento de la explotación de los yacimientos auríferos en los ríos de la Amazonía peruana (Aznar y Luna, 1979), predominantemente en Quince Mil, así como en la selva de Puno y Madre de Dios. Así como en el *boom* del caucho, las condiciones laborales de los obreros extractores de oro eran precarias y las ganancias de los patrones se basaban en la esclavitud o semiesclavitud (Rueda Villamonte, 1980).

De acuerdo con los libros analizados, se puede observar cómo la acumulación originaria del capital, el extractivismo y el colonialismo determinan la salud y la vida de las personas en la Amazonía. En primer lugar, durante el *boom* del caucho, los pueblos indígenas fueron masacrados para ser despojados de sus territorios con el fin de extraer sus recursos naturales. Por otra parte, la necesidad de más áreas para la explotación de recursos generó conflictos territoriales entre Perú, Brasil y Bolivia. Así, hubo enfrentamientos armados entre estos países, donde fueron predominantemente obreros caucheros dirigidos por sus patrones los que lucharon entre sí.[16] La creciente expansión de áreas de explotación requirió de mayor cantidad de fuerza de trabajo; por lo tanto, se desarrollaron mecanismos de trata de personas para reclutar obreros migrantes pobres de zonas alejadas, así como se secuestraron indígenas para que trabajen como obreros. Tanto en la minería como en la extracción del caucho, los dueños del capital maximizaron el plusvalor a través del trabajo esclavo de los obreros y la precarización de las condiciones laborales. Asimismo, los primeros contactos de los colonos en la selva tuvieron como consecuencia la aparición de epidemias que diezmaron a los pueblos indígenas. La maximización del plusvalor implicó la reducción de

los costos, que en este caso se tradujo en la reducción o anulación del gasto en salud de los obreros por parte de los dueños de capital.

En los contextos extractivistas amazónicos, los textos de Benjamín Saldaña Rocca (2020), Roger Casement (2011a[1912]; 2011b) y Carlos A. Valcárcel (2004[1915]) no solamente expusieron las masacres y torturas a los indígenas durante el *boom* del caucho, sino las condiciones precarias de trabajo y la falta o nulo acceso a los servicios de salud. Por otra parte, von Hassel (1907) y Marticorena (1903) describieron las principales enfermedades y la falta de acceso a la salud entre los siringueros de Madre de Dios; mientras que Aguirre Achá (1927), Sagárnaga (1909) y Almeida y Heller (2014) expusieron la misma problemática entre los *seringueiros* del Acre en el periodo 1870-1903; además, Oswaldo Cruz (1913) realizó sus estudios en las zonas caucheras del Amazonas (Brasil). En cuanto a la situación sanitaria en la minería aluvial amazónica, Kuczynski-Godard (2004[1946]) describió las condiciones laborales y principales enfermedades de los indios las zonas mineras de Marcapata y Quince Mil. Además, publicó otra investigación sobre las condiciones de trabajo de los mineros en la selva de Puno (Kuczynski-Godard, 1945). En las obras mencionadas, son las condiciones laborales las que determinan la salud de los trabajadores y estas condiciones a su vez están determinadas por el modo de producción extractivista y colonialista.

Por otro lado, la expansión de los extractivismos repercute sobre las relaciones de género. Las economías extractivistas tienen una mayor participación de los hombres y excluyen a las mujeres al acceso a los recursos naturales; de tal manera que ellas buscan otras formas de subsistencia a través de trabajos que reproducen la fuerza laboral de los hombres (Hofmann y Cabrapan Duarte, 2019), los principales ejemplos son los trabajos de cocineras y el trabajo sexual. Por otro lado, la presencia de trabajadoras (o esclavas) sexuales también tuvo como propósito que los obreros gasten su dinero en ellas, de tal manera que se mantenga una dependencia económica hacia los dueños del capital, quienes son propietarios de las minas y los prostíbulos (Laite, 2009). De ahí que se promovió la migración de mujeres ya sea para el trabajo o la explotación sexual a través de distintos mecanismos de trata, incluso organizado desde el Estado. En estas circunstancias, las mujeres fueron víctimas de diferentes formas de violencia que incluyeron las violaciones sexuales o los feminicidios. Considerando que los testimonios fueron escritos por hombres colonos, su lugar de enunciación no contempló la situación de las mujeres indígenas. Al respecto, Córdoba (2025, p. 25) sostiene que, en el canon de la

historia cauchera, la mujer está representada como un actor menor, relegado y prácticamente invisibilizado. No obstante, relatos de viajeros europeos en zonas caucheras describen cómo, en las correrías, las mujeres y niños son capturados para ser esclavizados (Córdoba, 2015). Otros testimonios describen los abusos laborales y las condiciones de violencia y explotación laboral de las mujeres indígenas por parte de los patrones caucheros tanto en Brasil (Meira, 2021), como en Bolivia (Menditte (1896), citado por Córdoba, 2025). Asimismo, se describen las condiciones de violencia y explotación sexual de las mujeres indígenas (Córdoba y Villar, 2015).

Esta investigación aporta con una perspectiva alternativa en el estudio de las obras literarias amazónicas. En primer lugar, se ofrece un análisis de la determinación social de la salud en el contexto de los extractivismos en la Amazonía. Si bien es cierto que los estudios sobre las obras literarias amazónicas abordaron ampliamente las condiciones de vida y la violencia (Alves, 2017), la esclavización de los obreros (Abreu y Guedelha, 2014), la percepción sobre los pueblos indígenas (Castro-Klarén, 2000; Cornejo Chaparro, 2019), la masacre de pueblos indígenas (Pau, 2022); además de las relaciones de género (Guedelha, 2013) y la situación de las mujeres (Córdoba y Villar, 2015; Leão y Silva, 2024), son pocos los estudios que se enfocan en las enfermedades, las epidemias y el acceso a la salud. En segundo lugar, se usan como fuentes las novelas autobiográficas de obreros colonos. A diferencia de otras novelas que son ficciones basadas en investigaciones históricas o en testimonios, las novelas autobiográficas brindan un importante aporte en cuanto muestran las subjetividades de los autores, así como reflejan la época en que vivieron a través de sus experiencias cotidianas (Pujadas, 2000, 2002). Adicionalmente, se presenta el análisis de una obra original que no ha sido previamente estudiada (*El oro de Quince Mil*), que muestra una realidad no antes expuesta desde la literatura escrita de la Amazonía peruana: las experiencias de un obrero de la minería aurífera aluvial en la selva suroriental.

Sin embargo, estos aportes no están exentos de limitaciones. Primero, el lugar de enunciación de los autores de las obras: los tres libros analizados fueron escritos por hombres, jóvenes, colonos, mestizos, migrantes y obreros. Este hecho evidencia por qué no se profundizó en las condiciones de vida y los problemas de las mujeres y de los pueblos indígenas. Incluso, se puede observar cómo la mujer es presentada como objeto y se muestra a los indígenas como sujetos hostiles y no se reflexiona que estaban defendiendo su territorio de la invasión extractivista. Segundo, el lugar de enunciación

del autor: hombre, médico, investigador, y migrante en una zona amazónica. A partir de este lugar, la investigación se abordó desde las ciencias de la salud y se enfatizó en las enfermedades y la atención sanitaria; mientras que adolece de un mayor enfoque desde el análisis literario o los estudios culturales. Tercero, el estudio se basó en novelas escritas, hecho que deja de lado a una extensa serie de obras que están enmarcadas en las historias orales, la poesía y otras fuentes.[17] No obstante, esta investigación tuvo como objetivo describir las condiciones de vida, trabajo y salud de los obreros colonos a partir de sus autobiografías; entonces, el análisis de otras fuentes y de otros agentes están más allá del alcance de este estudio. Por otro lado, no se encontró en la revisión bibliográfica otras autobiografías de obreros colonos de otros países amazónicos (Ecuador, Colombia, Venezuela, etc.), lo cual será motivo para futuras investigaciones.

4. Conclusiones

Las condiciones de vida y salud en las zonas extractivas de la Amazonía están determinadas por el modo de producción basado en el colonialismo y el extractivismo. Los obreros colonos enfermaron y murieron por las condiciones de sus trabajos y los dueños de capitales (los patrones) no proveyeron los cuidados para sus trabajadores. Los obreros dependieron de sus propios recursos para acceder a los servicios de salud que no se encontraban disponibles en las zonas caucheras o mineras. Esta realidad fue evidenciada a inicios del siglo xx durante el *boom* del caucho y no cambió significativamente a mediados de siglo durante el apogeo de la minería aurífera aluvial. Un siglo después, con el incremento exponencial de los precios del oro en la actualidad, la realidad sigue siendo la misma: los obreros colonos de las zonas mineras del Goiás, Madre de Dios y el Beni se encuentran en condiciones de semiesclavitud, expuestos a enfermedades y accidentes laborales, con un deficiente acceso a los servicios de salud.

Las autobiografías ofrecen una información importante para la investigación social en salud sobre los procesos de salud-enfermedad-atención en zonas extractivas. A través de las experiencias de los autores, se puede analizar sus subjetividades y las características de un modo social de producción que se encarnan en sus cuerpos y mentes. Si bien es cierto que existen diversas novelas referidas a la época del caucho o a la minería, son pocas las que fueron escritas por los mismos obreros, quienes fueron testigos y víctimas de las condiciones de explotación y enfermedad, así como fueron victimarios

de los indígenas a quienes masacraron y esclavizaron. Entonces, el análisis de estas autobiografías brinda un aporte sobre los colonos, quienes son otros actores dentro de las relaciones sociales en la Amazonía.

No obstante, no se puede dejar de lado las voces de las mujeres y de los pueblos indígenas, quienes dentro de las obras literarias escritas han tenido poca presencia o han sido relegados por una literatura que representa predominantemente al hombre colono. Entonces, es necesario realizar más investigaciones que aborden las perspectivas de estos personajes que participaron y participan en los ciclos extractivos en la Amazonía. Dado que, desde sus voces y sus cuerpos, se puede evidenciar los otros ejes de la violencia, enfermedad y explotación en los contextos extractivistas amazónicos.

Notas

1. Los fragmentos expuestos de *Dez anos no Amazonas* fueron traducidos del portugués al español por mi persona. Los originales se indican como pie de página. Asimismo, en *El oro de Quince Mil* se ha encontrado diferentes errores en ortografía, puntuación y coordinación; por tanto, realicé correcciones de estilo, sin cambiar el mensaje del autor. Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento del texto original: "Y los benditos contratos de trabajo eran documentos que garantizaba al patrón todo y lo hacían cumplir de acuerdo a su capricho, primeramente decía el contrato 3 meses y había que trabajar 90 días y los domingos no entraban en la cuenta, no obstante lo hacían trabajar por la comida y se les garantizaba 6 soles diarios pero no había horario de trabajo se trabajaba de sol a sol o mejor dicho apenas repuntaba el alba hasta que se ponía el sol trabajando de la manera más esclavizante, a ningún indio, así digo indio, podría cumplir su contrato a los 3 meses, siempre se los hacía poner su huella digital en un nuevo contrato, ya de antemano, 90 días no alcanzaban para pagar los adelantos que habían recibido para dejar a sus familias y como no sabían leer ni escribir se les inventaba números en su contra que de ninguna manera podían protestar, y decía también que el contrato y la comida ya ven lo que les daban como decía Román 'ni los perros de su tierra la comen'". (p. 71)
2. "Tomaram chegada as seis da tarde, hora em que o selvagem costuma estar em casa reunido. Dormiram a certa distância do aceiro. As cinco da manhã avançaram formando cerrado tiroteio. Aos gritos alarmantes, saiam os índios correndo por uma porta e outra e, nesse momento, os tiros certeiros dos atacantes punha-os por terra. A mortandade foi grande, mas escafederam-se muitos. Aproximando-se do barracão conseguiram prender uns quinze colomis [meninos] de oito a dez anos. [...] No regresso, os prisioneiros começaram a gritar demais, sendo preciso abandoná-los, deixando-os à toa, perdidos. Outros praticavam selvageria destampando a cabeça dos inocentes com balas".
3. Gentilicio de las personas de Ceará, una región al nordeste de Brasil.
4. Curso de agua poco profundo, estrecho y navegable por pequeñas embarcaciones
5. "Com a notícia das vantagens de Redenção, o povoamento se intensificou de rio acima, por toda parte. O cearense atrevido assenhoreou-se até às cabeceiras. Alguns deixaram a vida naqueles confins de mundo em troca de umas quinze ou vinte curvas do rio já transformado em igarapé. Pouco importava que morressem, outros lhes iriam suceder. Era preciso engrandecer, dilatar a superfície da Pátria e assim evitar que o peruano surgisse pela divisão das águas no Urubamba e

se apossasse primeiro. Por isso morria um e chegavam cinco para o substituir".

6. "Não é de todo dispensável dizer, aqui, que eram muito difíceis, naquela época, as relações entre os dois sexos. Regiões havia, numa extensão de dez a doze propriedades, onde não se encontrava uma dona-de-casa. À aquisição de uma donzela da selva era tarefa temerária, porque raramente a índia se sujeitava ao regime doméstico. Isso ainda podia acarretar o perigo de ser a moça levada pelos da tribo ou haver choques violentos, de parte a parte, transformando-se em intriga que não se acabaria mais. Sob esse aspecto, as uniões de seringueiros com selvagens eram quase nulas. Foi por isso, atendendo a tamanha irregularidade de vida, que, certa ocasião, a polícia de Manaus, de ordem do Governador do Estado, fez requisição nos hotéis e cabarés dali de umas cento e cinquenta rameiras. Com tão estranha carga, encheu-se um navio cuja missão foi a de soltar, de distribuir as mulheres em Cruzeiro do Sul, no Alto Juruá".
7. Sarpullido producido por el calor.
8. Lugar pantanoso en que crece una capa vegetal que aparenta ser tierra firme.
9. Se refiere a las personas indígenas o mestizas que viven en el oriente de Bolivia.
10. "Perguntou-me se já tinha tido sarampo, —Não sei, respondi. —O navio vai empesteado, até aqui já ficaram nos barrancos do rio sessenta e tantos, —Não levam remédio para essa gente? Perguntei. —Qual remédio, amigo. Aqui não tem nada, nem médico, nem farmacêutico a quem se recorrer".
11. Un árbol resinoso de Brasil.
12. "Em uma barraca do centro, a duas horas de viagem, residiam os seringueiros Joaquim Monteiro e Antônio Pereira. Este último era um indivíduo ativo e bom, mas vivia constantemente doente, razão por que pouco podia se esforçar. Quando lhe aparecia melhora em seus incômodos, ganhava o mato a trabalhar. Um impaludismo rebelde, porém, quase o inutilizara. O remédio eram chás, "café beirão" e quanta beberagem doida que se usa onde não há recursos médicos. Chegando, fortuitamente, um peruano à sua barraca, ensinou-lhe que tomasse, em jejum, meia garrafa de leite de gameleira, que ficaria bom das sezões e do cansaço. Antônio Pereira conseguiu, facilmente, arranjar o leite e tomou-o de uma sentada. Purgante enérgico e violento produziu no doente várias dejeções e repetidos vômitos. [...] Certa noite, pelas nove horas, Joaquim Monteiro colocava à mão de seu desventurado companheiro um toco de vela acesa, ajudando-o a morrer".
13. Leishmaniasis.
14. Un análisis sobre el colonialismo y la salud se puede encontrar en Fanon (1952; 2018[1961]); mientras que Agamben (2018[1995]), Fassin (2018[2014]) y Foucault (2003[1984]; 2007[2004]) proponen diferentes análisis sobre el valor que se le asigna a los cuerpos de las personas. Una introducción a la biopolítica se puede encontrar en Lemke (2017[2007]).
15. Véase, por ejemplo, los informes de Roger Casement (2011a[1912], 2011b[1997]), las notas periodísticas de Benjamín Saldaña Rocca (2020) y los informes de Carlos A. Valcárcel (2004[1915]).
16. Un caso importante fue la Guerra del Acre (1899-1903) donde Brasil y Bolivia disputaron territorios caucheros. Sobre la participación de los caucheros bolivianos en esta guerra, ver Suárez (2018[1928]), Aguirre Achá (1927) y Fernández (1903). Otro caso fue la disputa de territorios amazónicos entre Perú y Bolivia que desencadenó escaramuzas como la Batalla de Illampu. Respecto de los conflictos entre Perú y Bolivia en el actual Madre de Dios, ver Faura-Gaig (2013[1964]) y Cunha (1907).
17. Para un análisis de las tradiciones orales en la literatura amazónica, véase Espino Relucé y Apaza Espinoza (2021). Asimismo, un panorama general de la literatura amazónica en Perú se puede encontrar en Marticorena Quintanilla (2009), Vírhuez (2020) y Pau (2022).

Referencias bibliográficas

Abreu, M. C. d., y Guedelha, C. A. M. (2014). *A Selva*, de Ferreira de Castro, e as cenas do drama humano nos seringais [Ensayo]. *Decifrar*, *2*(4), 225-237. https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1071

Agamben, G. (1998). *Homo sacer I, el poder soberano y la nuda vida* [Homo sacer. Il potei-e sovmno e la nuda vita] (A. Gimeno Cuspinera, Trans.; 1 ed.). Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1995)

Aguirre Achá, J. (1927). *De los Andes al Amazonas: recuerdos de la Campaña del Acre* (2da ed.). Editorial Renacimiento.

Almeida Neto, D. J. d., y Heller, L. (2014). [Health and environment in the rubber-tree plantations in the Bolivian Acre (1870-1903): the role of exogenous factors and processes]. *Cien Saude Colet*, *19*(10), 3991-4000. https://doi.org/10.1590/1413-812320141910.08912014 (Saude e ambiente nos seringais do Acre boliviano (1870-1903): o papel de fatores e processos exogenos.)

Alves, V. d. A. (2017). O ciclo da borracha na Amazônia: nas linhas da história e nas entrelinhas da literatura. *XV Congresso Internacional Associaçao Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC), Rio de Janeiro*.

Aznar, P., y Luna, M. (1979). *Estudio de los mineros migrantes que extraen oro en el departamento de Madre de Dios* (195/ISL-2). Ministerio de Trabajo del Perú.

Cabral, A. L. (1988). *Dez anos no Amazonas (1897-1907): (Memória de um sertanejo nordestino emigrado àquelas paragens em fins do século passado)* (2da ed.). Escola Industrial de João Pessoa. (Trabajo original publicado en 1949)

Casement, R. (2011a). *Libro azul británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). (Trabajo original publicado en 1912)

Casement, R. (2011b). *Roger Casement's diaries. 1910: the Black and the White* (R. Sawyer, Ed.) [ebook]. Pimlico. (Trabajo original publicado en 1997)

Castro-Klarén, S. (2000). Monumentos y escribas: El hablador se dirige a la etnografía. *Amazonía Peruana*, (27), 61-94. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi27.89

Chirif, A. (1983). El colonialismo interno en un país colonizado: el caso de la Amazonía Peruana. En A. Chirif (Ed.), *Saqueo amazónico* (1ra ed., pp. 47-82). Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

Chirif, A. (2017). *Después del caucho* (E. Quiroz Cisneros, Ed. 1ra ed.). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Coímbra, J. B. (2016). *Siringa. Memorias de un colonizador del Beni* (4 ed.). Vicepresidencia del Estado Plurinacional. (Trabajo original publicado en 1946)

Contreras Ortiz, D. L. (2024). Partería tradicional indígena en Perú y la deuda de reconocimiento de su aporte al cuidado de los pueblos. *Amazonía Peruana*, (37), 175-212. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi37.484

Córdoba, L. (2015). *Dos suizos en la selva: historias del auge cauchero en el Oriente boliviano* (1ra ed.). El País.

Córdoba, L. (2025). *La reina del Orthon: crónicas femeninas del auge gomero* (L. Córdoba, Ed. 1ra ed.). Plural Editores.

Córdoba, L., y Villar, D. (2015). El revés de la trama. Dos asesinatos caucheros. En L. Córdoba, F. Bossert, y N. Richard (Eds.), *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. Ediciones del Desierto.

Cornejo Chaparro, M. (2019). "Al salvaje todo le llama la atención" Loreto de Pedro Dávalos y Lissón (1894). *Amazonía Peruana*, (32), 153-173. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi32.513

Cruz, O. G. (1913). *Relatorio sobre as condições medico-sanitarias do valle do Amazonas* [Informe]. Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues y C.

Cunha, E. d. (1907). *Peru versus Bolívia* (1ra ed.). Francisco Alves.

Espino Relucé, G., y Apaza Espinoza, S. (2021). La literatura asháninka: narrativa de los seres espirituales. *Amazonía Peruana*, (34), 233-252. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.279

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra* [Les damnés de la terre] (J. Campos, Trans.; 4ta ed.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961)

Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo: las vidas descartables como desafío del siglo XXI* [Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vida, il corpo e la morale] (H. Pons, Trans.; 1 ed.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2014)

Faura-Gaig, G. S. (2013). *Los ríos de la Amazonía peruana* (Z. Novoa Goicochea, Ed. 2da ed.). Sociedad Geográfica de Lima. (Trabajo original publicado en 1964)

Fernández, E. (1903). *La campaña del Acre (1901-1903)* (1ra ed.). Imprenta, Litografía y Encuadernación de J. Peuser.

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* [Histoire de la sexualité 3: le souci de soi] (T. Segovia, Trans.; 1ra ed.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1984)

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France: 1978-1979* [Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)] (H. Pons, Trans.; 1ra ed.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2004)

Gudynas, E. (2013). Conflictos y extractivismos: Conceptos, contenidos y dinámicas. *Decursos*, *15*(27-28), 79-116.

Gudynas, E. (2018). Extractivismos: conceptos, expresiones, impactos y derrames. En M. Ramírez y S. Schmalz (Eds.), *¿Fin de la bonanza?: entradas, salidas y encrucijadas del extractivismo* (1ra ed., pp. 19-36). Biblos.

Guedelha, C. A. M. (2013). O abrasamento sexual nos seringuais amazônicos, por Alberto Rangel e Ferreira de Castro. *O Guari*. http://oguari.blogspot.com/2013/09/o-abrasamento-sexual-nos-seringais.html

Harvey, D. (2003). *The new imperialism* (1 ed.). Oxford University Press.

Harvey, D. (2007). Neoliberalism as Creative Destruction. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, *610*(1), 21-44. https://doi.org/10.1177/0002716206296780

Hofmann, S., y Cabrapan Duarte, M. (2019). Introducción: género y extracción de recursos naturales. Temas y debates contemporáneos. En S. Hofmann y M. Cabrapan Duarte (Eds.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (1ra ed.). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Kuczynski-Godard, M. (1945). *Estudios médico-sociales en minas de Puno: con anotaciones sobre las migraciones indígenas* (1ra ed.). Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.

Kuczynski-Godard, M. (2004). La condición del indio y su insalubridad. Miradas sociográficas del Cuzco (primera parte). En *Los andes peruanos. Ilave-Ichupampa-Lauramarca-Iguaín. Investigaciones andinas.* (1ra ed., pp. 171-266). Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). (Trabajo original publicado en 1946)

Laite, J. A. (2009). Historical perspectives on industrial development, mining, and prostitution. *The Historical Journal*, *52*(3), 739-761. http://www.jstor.org/stable/40264198

Leão, R. H. L., y Silva, J. d. (2024). *Narcisa e a condição da mulher indígena em Beiradão (1958), de Álvaro Maia* [Artigo]. Universidade Federal do Amazonas (UFAM). https://riu.ufam.edu.br/handle/prefix/8434

Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica* [Biopolitik zur Einführung] (L. Tirado Zedillo, Trans.; 1ra ed.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2007)

Marticorena, M. C. (1903). Informe del médico de la comisión de Tambopata. En *Vías del Pacífico al Madre de Dios* (pp. 109-142). El Lucero.

Marticorena Quintanilla, M. (2009). *De shamiros decidores: proceso de la literatura amazónica peruana (de 1542 a 2009)* (1ra ed.). Arteidea.

Martínez Arellano, H. (1960). *Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata* [Tesis para optar el grado académico de Doctor en Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Lima. https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/9302

Marx, K. (1990). *El Capital* [Das Kapital] (C. Fazio, Trans.; 4ta ed., vol. 1). Editorial Progreso. (Trabajo original publicado en 1867)

Meira, M. A. F. d. (2021). O martírio de mulheres indígenas do rio Negro em documentos do Serviço de Proteção aos Índios (1914-1915). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(1). https://doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2020-0067

Menditte, F. d. (1896). *Los misterios del rio Madidi* (1ra ed.). Tipografía Haencke.

Montoya Flores, M. (ca. 1951). *El oro de Quince Mil*. CONCYTEC.

Moore, T. (2022). De epidemias e indígenas en la selva sur peruana. En O. Espinosa y E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos: los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 385-390). Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Myers, T. P. (1988). El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta. *Amazonía Peruana*(15), 61-81.

Ogorzewska, Z. (2024). ¿El renacimiento O el desarrollo? La transformación de la medicina shipiba en Yarinacocha, en el contexto de la pandemia del covid-19. *Amazonía Peruana*, (37), 99-128. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi37.481

Pau, S. (2022). *Más antes, así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana* (2da ed.). Pakarina Ediciones.

Pau, S. (2023). De culebras y otras naciones. Carlos Fermín Fitzcarrald en la literatura peruana. *Amazonía Peruana*, (36), 71-106. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi36.332

Pennano, G. (1988). *La economía del caucho*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

Pujadas, J. J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, (9), 127-158.

Pujadas, J. J. (2002). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales* (2da ed.). Centro de Investigaciones Sociológicas.

Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En X. Albó y R. Barrios (Eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia* (1ra ed., pp. 26-142). Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Rueda Villamonte, M. (1980). *Oro de Marcapata: guía monográfica de las zonas auríferas más ricas del continente*. Ediciones Rupa.

Sagárnaga, E. (1909). *Recuerdos de la campaña del Acre de 1903. Mis notas de viaje* (1ra ed.). Talleres Gráficos La Prensa.

Saldaña Rocca, B. (2020). *Benjamín Saldaña Rocca: prensa y denuncia en la Amazonía cauchera* (L. Bernucci y A. Varela Tafur, Eds. 1ra ed.). Pakarina Ediciones.

Soto, J. C. (1982). Ecología de la salud en comunidades nativas de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, (6), 13-26. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi6.221

Suárez, N. (2018). *Anotaciones y documentos sobre la campaña del Alto Acre, 1902-1903* (V. Orduna Sánchez, Ed. 2ra ed.). Vicepresidencia del Estado Plurinacional. (Trabajo original publicado en 1928)

Valcárcel, C. A. (2004). *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos de la selva peruana*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). (Trabajo original publicado en 1915)

Vírhuez, R. (2020). La literatura en Iquitos. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, *22*(39), 168-177. https://doi.org/10.1590/2596-304x20202239rv

von Hassel, J. M. (1907). Informe de la comisión del Alto Madre de Dios, Paucartambo i Urubamba por la vía de Cuzco En *Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales*. La Opinión Nacional. https://archivohistoricodemarina.mil.pe/producto/ultimas-exploraciones-ordenadas-por-la-junta-de-vias-fluviales/

Weill, C. (2023). La expansión del extractivismo, motor de la "recolonización" del Perú y América Latina. *Passerelle*, (24), 91-99. https://www.ritimo.org/La-expansion-del-extractivismo-motor-de-la-recolonizacion-del-Peru-y-America

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 121-150
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/dyhjes02

Von Hassel y las consecuencias invisibles del extractivismo del caucho en *Apuntes de viaje en el Oriente peruano* (1905)

von Hassel and the invisible consequences of the rubber extractivism in *Apuntes de viaje en el Oriente peruano* (1905)

Carlos Torres-Astocóndor
Universidad de California, Davis
ctorresastocondor@ucdavis.edu
https://orcid.org/0000-0001-8676-5802

Envío: 18 de marzo de 2025 *Aceptación: 4 de julio de 2025* *Publicación: 31 de julio 2025*

Resumen

En este artículo analizo el libro de relatos *Apuntes de viaje en el Oriente Peruano* (1905) de Jorge von Hassel. Me centro en cómo el autor representa las consecuencias del ciclo del caucho en los trabajadores y en los indígenas amazónicos. Mi hipótesis es que, a pesar de que el autor se ubica en el lado del discurso del progreso de la época, sus relatos contienen propuestas disidentes que, de forma solapada, cuestionan la retórica que ubicaba a los caucheros como los pioneros de la civilización. En particular, von Hassel desvela que las prácticas extractivistas producen el desmoronamiento familiar de los caucheros, una vida precaria al interior de los cauchales, el despilfarro de lo

CC BY

ganado en vicios sociales y una violencia inherente contra las comunidades indígenas que se opongan a la extracción dentro de sus territorios.

Palabras clave: von Hassel, caucho, memoria, violencia, necropolítica

Abstract

In this article I analyze the book of short stories *Apuntes de viaje en el Oriente Peruano* (1905) by Jorge von Hassel. I focus on how the author represents the consequences of the rubber industry on workers and Amazonian indigenous people. My hypothesis is that, although the author aligns himself with the discourse of progress typical of the time, his stories contain dissident proposals that subtly question the rhetoric that placed the rubber tappers as the pioneers of civilization. In particular, von Hassel reveals that extractivist practices produce the breakdown of the rubber tappers' families, a precarious life within the rubber camps, the squandering of their earnings on social vices, and an inherent violence against indigenous communities that dare to oppose extraction within their territories.

Keywords: von Hassel, rubber, memory, violence, necropolitics

1. Introducción

Los estudios sobre el denominado ciclo del caucho en el Perú han sido abordados principalmente desde la antropología, la historia y la literatura. El libro editado por Alberto Chirif y Manuel Cornejo Chaparro, *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo* (2009), ejemplifica esta lectura desde diversas disciplinas a partir de trabajos que no solo discuten los principales discursos que circulaban en la época, sino también cómo la fotografía, la prensa, la literatura y el campo político participaron en el debate sobre la empresa cauchera y los actores que participaron en ella, principalmente el cauchero y los indígenas.

A partir de la Revolución Industrial y el proceso de vulcanización desarrollado por Charles Goodyear en 1839, la demanda del caucho desplegó una época de extracción masiva en la Amazonía que implicó a países como Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Su uso como material industrial permitió la producción de neumáticos, aislantes, amortiguadores de ferrocarriles, zapatos, prendas impermeables, entre otros (Chirif, 2004, p. 45). Esta explotación produjo una bonanza económica en los denominados barones del caucho y el desarrollo de un sistema laboral que reproducía el

abuso y el asesinato de la mano de obra, principalmente indígenas amazónicos, quienes conocían los lugares donde se encontraban los árboles.

En este trabajo afirmo que los relatos de viaje que escribe Jorge von Hassel en su libro *Apuntes de viaje en el Oriente Peruano* (1905) podrían considerarse como una crítica a las consecuencias invisibles que el sistema extractivista desencadena en la selva amazónica. En el prólogo del libro, el autor reconoce que está del lado del "progreso" y que sus viajes por los Andes y la Amazonía representan sus intentos por conocer estos lugares e insertarlos en el proyecto económico del Perú:

> ellos constituyen los recuerdos de un hombre que fué unas veces actor principal y otras parte secundaria en los diversos episodios que ha visto desarrollarse en el ámplio y espléndido escenario de la cuenca amazónica, al llevar á cabo sus deseos de contribuir con todas sus fuerzas al progreso de esas regiones que, tarde ó temprano, han de constituir el porvenir del Perú. (1905, p. 4)

Pese a esta declaración, los relatos publicados en su libro testimonian un cuestionamiento sobre los daños imperceptibles que el Estado y las empresas privadas extractivistas producen en aquellos sujetos que encuentran o desplazan por la Amazonía. Los temas que pueden identificarse en sus historias son la migración forzada, la destrucción de la familia, la baja calidad de vida de los caucheros en el interior de la selva, la muerte a causa de enfermedades como el beriberi o en el enfrentamiento con indígenas amazónicos, la falsa idea de fortuna inmediata, el desarrollo de una ambición exacerbada, y el asesinato masivo de indígenas para usurpar sus territorios. De esta forma, a pesar de que von Hassel se encuentra conscientemente del lado de la ideología del progreso, sus textos revelan una crítica subrepticia a este sistema hegemónico, lo que devela, en términos de Enrique Dussel, la "falacia desarrollista" (2000, p. 47). Este concepto afirma que el proceso de modernización hegemónico no solo es una imposición, sino que la violencia que se ejerce contra aquellos que se opongan a su desarrollo está legitimada, pues es necesario sacrificar los obstáculos para asegurar el alcance de la "civilización".

En los siguientes párrafos analizaré aquellos relatos que contienen discursos disidentes, los cuales relativizan la posición hegemónica de la ideología del progreso afirmada en el prólogo de su libro. De las veinte narraciones, he elegido "El hijo de la puna", "La hija del cauchero", "El fin del

cauchero" y "Mashco-Playa" porque estos abordan directamente los efectos de la empresa gomera en los caucheros e indígenas amazónicos. Sostengo que en las expediciones que emprendió von Hassel por el interior del Perú, sus experiencias narrativizadas están cargadas de elementos contradictorios que agrietan la ideología positivista que promueve la idea de progreso. En breve, considero que estos relatos contienen "contragorías", es decir, discursos subrepticios que desestabilizan la propuesta central del narrador y posibilitan la irrupción de la contradicción (Faverón Patriau, 2011, p. 13). En el caso de von Hassel, la posición ideológica que promueve el progreso y la civilización de los espacios y sujetos encontrados en su viaje está minada por prácticas contraproducentes para los actores más vulnerables de la empresa cauchera. Estas acciones adversas señalan un tono de disenso que rompe con la homogeneidad de su discurso progresista. Más allá de la conciencia o inconsciencia de esta propuesta por parte del autor, la narrativa que expone su viaje por el oriente peruano contiene un flujo escritural que frustra su posicionamiento explícito y evidencia las inconsistencias del imaginario nacional que veía en la extracción del caucho una oportunidad para alcanzar el desarrollo del Perú. Me interesa, por tanto, demostrar que estos textos están cargados de una retórica solapada del desengaño que se experimenta al ser testigo de las consecuencias de la industria cauchera en los peones y las etnias de la Amazonía peruana.

2. Un ingeniero alemán en tierras selváticas

Jorge von Hassel es un autor ampliamente citado por sus pioneros estudios sobre la geografía de la Amazonía y sus habitantes[1]. Nació en Hannover el 25 de diciembre de 1871, pero su fecha de muerte se desconoce. Fue un exmilitar[2], ingeniero, escritor, inventor[3] y expedicionario alemán que trabajó como comisionado y perito[4] para el Estado peruano durante finales del siglo XIX y principios del XX. Sus labores se centraron en ampliar las redes terrestres y fluviales que permitieran establecer rutas comerciales para la exportación de materias primas extraídas de la selva peruana, así como el estudio de caminos y la elaboración de mapas detallados, muchos de ellos publicados en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. El registro de su primera expedición por las redes fluviales peruanas se realizó en el río Trapiche, afluente del Bajo Ucayali, en 1896. Gracias a los informes que constantemente compartía en discursos o publicaciones, obtuvo también contratos con las autoridades regionales para la creación de servicios de transporte de correos, personas y

carga, así como el establecimiento de caminos entre ciudades próximas para facilitar el intercambio comercial y el acceso a puertos fluviales, tan importantes en la región amazónica. Asimismo, realizó servicios de exploración y determinación de caminos para empresas privadas. Elaboró los planos de los ríos en la selva peruana, describió lugares potenciales de extracción como lavaderos de oro o gomales, así como espacios propicios para la colonización mediante la explicación geográfica y climática de sus expediciones. También constituyó una empresa, von Hassel & Cª, para la construcción de puertos, cárceles, almacenes y factorías, principalmente realizados mediante contratos con el Estado o los gobiernos locales.

A partir de sus viajes y observaciones en la selva peruana, desarrolló investigaciones sobre las etnias amazónicas centradas en la cantidad de la población, en sus prácticas socioculturales y en glosarios de las diferentes lenguas. Este trabajo etnográfico fue un referente para entender las prácticas indígenas y para estudios posteriores que se interesaron en conocer la historia y las conductas de estas comunidades. Los informes y documentos estatales que elaboró para el Estado explicaban el potencial económico que representaba la Amazonía para los intereses nacionales. Por la naturaleza de sus viajes, von Hassel se relacionó con caciques y caucheros, lo que le permitió conocer de primera mano las dificultades que atravesaban al interior de la selva y romper con los estereotipos que signaban a los indígenas como sujetos agresivos. Por ejemplo, en uno de los informes donde resalta las bondades de la Amazonía, afirma que "si todos esos yacimientos auríferos no han sido explotados aún, es debido al temor, algo exagerado, que inspiran los infieles" (von Hassel, 1902, p. 68). Además, de acuerdo con el diplomático estadounidense Charles Eberhardt, aprendió el quechua y otros idiomas debido a que convivió con varias etnias amazónicas, lo que le permitió conocer con mayor profundidad los modos de vida de las comunidades nativas (1910, p. 181). En un relato titulado "La flor de la selva", von Hassel afirma que "muchas palabras aguarunas había logrado aprender en los seis meses de mi estadía entre las tribus antes mencionadas" (1905, p. 104). El mismo autor, ya en Alemania, publicó un artículo donde menciona que aprendió los idiomas amazónicos en su viaje por la selva peruana: "con la ayuda de los conocimientos de lenguas indias que había adquirido entretanto" (1925, p. 675).

Con respecto al desarrollo profesional, en varias de sus publicaciones, el explorador insistió en la instrucción de los trabajadores dedicados a los recursos naturales en la Amazonía. Mientras describió el potencial comercial

de los árboles y su utilidad en la industria del caucho o la madera, insertó recomendaciones al Gobierno, como la elaboración de manuales con técnicas para extraer la savia de la shiringa o el caucho, la forma de polinizar la vainilla, así como la producción de la gutapercha (von Hassel, 1905a, p. 212). Con relación a los intereses económicos obtenidos de dichas prácticas comerciales, recomendó que debían reducirse los costos arancelarios en la importación de maquinaria y promover la industria nacional en exposiciones internacionales (von Hassel, 1904, p. 98-99). Como puede verse, su proyecto de desarrollo de la Amazonía está atravesado por la educación y la tecnología, pero con un humanismo que no dañe al otro, sino que lo considere como aliado para el mejoramiento de la región: "Como valioso auxiliar de la colonización de la montaña debe considerarse al indio" (von Hassel, 1904, p. 98).

Su participación en la sociedad civil loretana se remitió a actividades locales en asociaciones civiles o centros científicos. Participó como vocal en la creación del Centro Geográfico de Iquitos, donde además fue socio activo, así como en la Sociedad de Ingenieros en Lima. Se puede ver su firma e iniciativas políticas en ceremonias o solicitudes vecinales. Por ejemplo, junto con Jenaro Herrera[5] y otros residentes en Iquitos, entregaron un diploma al prefecto de Loreto, Hildebrando Fuentes, en reconocimiento a sus actividades políticas por el bienestar de la región (Fuentes, 1908, p. 217). Asimismo, participó en un acto vecinal donde los residentes en Iquitos renunciaron a la exención del servicio militar obligatorio y propusieron la creación de milicias regionales en el contexto de las disputas limítrofes con Colombia (Larrabure i Correa, 1909).

La actividad de von Hassel no se remitió únicamente a la obtención de ingresos mediante contratos con el Estado, pues se involucró en la actividad ciudadana y política de la región participando en la creación de instituciones, en proclamas o reconocimientos de autoridades, así como en la defensa de los intereses nacionales de los territorios limítrofes con Brasil, Bolivia o Colombia. Asimismo, denunció el daño que la empresa cauchera producía tanto en las comunidades indígenas como en el entorno amazónico. A través del señalamiento de las correrías[6] como una herencia de prácticas coloniales que todavía se realizaban al interior de la selva, el prejuicio de los colonizadores sobre los indígenas que les impide establecer relaciones de trabajo más justas para todos y la crítica al método de extracción del caucho, von Hassel impregnó una visión más humana y ambientalista en sus trabajos científicos, la cual también puede encontrarse en su narrativa.

3. Migración e identidad entre los caucheros

El desplazamiento y la migración son prácticas recurrentes cuando se constituyen nuevos focos económicos, tales como el que desarrolló Iquitos a causa de la extracción del caucho a finales del siglo XIX e inicios del XX. Antonio Cornejo Polar abordó la categoría del sujeto migrante, la cual señala un tipo de retórica ambivalente al expresar un sentimiento de pena por el lugar dejado, pero también una atracción irresistible por el espacio al que se llega:

> pone énfasis en sentimientos de desgarramiento y nostalgia y que normalmente comprende el punto de llegada –la ciudad– como un espacio hostil, aunque de algún modo fascinante o simplemente necesario, a la vez que sitúa en el origen campesino una positividad casi sin fisuras, con frecuencia vinculada a una naturaleza que es señal de plenitud y signo de identidades primordiales. (1996, p. 839)

El sujeto que migra (forzosamente o por el deseo de superación) lleva consigo una serie de prácticas culturales que inserta en el nuevo entorno y establece relaciones interculturales con el espacio y con las personas. Además, las experiencias del migrante antes del viaje influyen significativamente en cómo se inserta al nuevo lugar y le otorga una coherencia colectiva (Cornejo Polar, 1996, p. 840). De esta manera, aspectos como la multiplicidad, la inestabilidad y el desplazamiento son características propias del sujeto migrante.

He anticipado esta categoría de análisis porque durante los años en que el caucho se erigió como la actividad económica más atractiva en el Perú, la selva, y Loreto en particular, fungieron como un espacio de encuentro de trabajadores de diferentes identidades culturales y nacionalidades, lo que le otorgó a la ciudad un cariz cosmopolita y culturalmente diverso. Si bien es cierto que el surgimiento de esta categoría se centra en el desplazamiento del migrante del campo a la ciudad, considero que el migrante que se movilizó hacia los espacios para extraer las gomas en la selva amazónica también estuvo atravesado por el contacto con otras lenguas, culturas y discursos, es decir, un entorno singularmente heterogéneo. Así, la coexistencia de experiencias de vida, sistema de valores y comportamientos, además de distintos idiomas y prácticas culturales en un mismo lugar, producían tensiones y conflictos que influían en el sujeto migrante. Dentro de las diversas características descrita por Cornejo Polar, la nostalgia y el triunfo ocupaban un lugar relevante, y también menciona que, si bien el migrante "está expuesto a fenómenos sincréticos, […] puede fijar deslindes relativamente claros entre los dos o

más momentos de su itinerario. Al parecer, la conciencia del migrante está más atenta a la fijación de sus experiencias distintas y encontradas que a la formulación de una síntesis globalizadora" (1996, p. 840). Lejos de afirmar una resolución armónica del sujeto migrante, el crítico encuentra que este comunica desgarramientos a causa del desarraigo.

Ante ello, la narrativa de la época resalta el desplazamiento nacional e internacional de la mano de obra hacia los centros de extracción del caucho, principalmente motivados por el deseo de obtener grandes beneficios económicos en un corto plazo. Sin embargo, también persisten en esta narrativa prácticas estatales y privadas que muestran el desplazamiento forzado de individuos, lo que desarraiga al sujeto de su lugar de origen y lo obliga a habitar un espacio que no desea o no ha planificado estar.

Con relación a esta última praxis, el relato "El hijo de la puna" presenta un tópico decimonónico acerca del violento reclutamiento de indios para que sirvan como soldados en las guerras[7]. En el caso del relato de von Hassel, el reclutamiento militar ocurre por el avance exploratorio de los territorios en la Amazonía a causa de los conflictos limítrofes con Brasil. En espacios donde suelen convivir soldados y caucheros, las orillas de los ríos en la Amazonía se convierten en zonas de contacto cosmopolitas donde es común escuchar diferentes dialectos del español, así como otros idiomas como el portugués o el vasco.

El relato expone el modo en que un próspero empresario andino, que estaba muy cerca de completar el capital para casarse con su novia, fue tomado a la fuerza por el Ejército peruano para ser enrolado. Luego de viajes entre la sierra, la costa y la selva, los militares deciden dejarlo en este último lugar y es desde allí donde, a pesar de sentirse cautivo, abriga la esperanza de retornar con su pareja y sus padres, quienes están al tanto de su regreso. Para apaciguar la nostalgia del lugar del que fue arrancado (característica del migrante) y la espera del encuentro con su familia, él toca la "coina" (posiblemente se refiere a la quena, instrumento de viento parecido a una flauta) de forma quejumbrosa durante las noches, lo cual contrasta notablemente con el acordeón, "instrumento favorito del gomero" (von Hassel, 1905, p. 6). Aquí se expone una diferencia entre los caucheros que exploran la selva y los soldados reclutados de forma forzosa: mientras que los primeros se encuentran en la selva para extraer el caucho, el cual "ha alucinado á los hombres y despertado ambiciones" (von Hassel, 1905, p. 6), los soldados alistados a la fuerza han sido despojados de su lugar de origen para cumplir intereses

ajenos. El recluta del relato en realidad era un arriero que viajaba a pueblos cercanos para comercializar los productos que transportaba con sus llamas con la finalidad de poder conformar una familia a través de una boda. Esta descripción muestra una oposición con el cauchero, quien

> al rededor [sic] de un paño blanco extendido en el suelo, juega la famosa pinta, perdiendo ó ganando con la indiferencia de un turco los frutos de sus arriesgados y fatigosos trabajos; [...] mientras otro grupo de soldados escucha á uno de ellos, un joven limeño, que entona la zarzuela "Don Dinero". (von Hassel, 1905, p. 6)

Si el arriero andino establece relaciones comerciales para concretar una familia, el cauchero trabaja esforzadamente y despilfarra lo obtenido en juegos de azar. Esta relación configura un juicio ético desde la perspectiva del narrador, pues el comerciante del Ande relaciona el trabajo como un medio para alcanzar el fin familiar y el colono lo signa como un medio para obtener el goce propio de la diversión y el despilfarro. Esta crítica se repite más adelante en otros relatos cuando el narrador viaja a la selva y conoce de primera mano los excesos que el cauchero goza sin ninguna privación ni límite.

Luego de la batalla entre los bandos enemigos, Perú y Brasil, la quena ha dejado de sonar por las noches y el narrador descubre la sepultura del músico andino. Ante esta imagen, el ingeniero lamenta la pérdida y reflexiona sobre el daño familiar que produjo la ambición de la extracción del caucho entre países vecinos, pues no solo destruyó a las familias al separarlas por la exploración del peón, sino también, en caso decidan migrar con él, padecen los mismos peligros y amenazas, es decir, en cuerpos vulnerables a la muerte y la enfermedad.

4. El desmoronamiento familiar del cauchero

Si en "El hijo de la puna" se muestra cómo el despliegue de la empresa gomera impide que los ciudadanos puedan conformar una familia, las siguientes narraciones, "La hija del cauchero" y "El fin del cauchero", denuncian cómo el internamiento prolongado de los extractores en las caucherías puede destruir a una ya establecida. En "La hija del cauchero", se aborda el desprendimiento familiar de los peones, quienes deben penetrar en la selva durante meses para poder obtener la preciada goma que luego venderán en las ciudades. Al inicio del relato, el narrador afirma que desplazarse por

los lugares recónditos de la selva representa una amenaza de muerte: "Nos dimos un apretón de manos y quedó cerrado el negocio, uno de tantos en que se arriesga la vida, la fortuna y hasta la tripulación toda de un vapor" (von Hassel, 1905, p. 60). Ante la ausencia paterna debido al trabajo en las caucherías, los hijos se atienden entre sí y son los hermanos o hermanas mayores —que no han llegado a la edad suficiente para trabajar en los cauchales— quienes asumen la responsabilidad del cuidado.

Una lógica semejante se reproduce en el "El fin del cauchero". Aquí se centra en la vida de quien fue Bruno, un inmigrante alemán que llegó a la selva peruana con la intención de obtener riquezas trabajando en los cauchales y retornar a su país para obtener una vida mejor. Cuando von Hassel llega al puesto, se le informa que, de las siete personas instaladas, solo cuatro han quedado con vida y que solo hace tres días falleció la última víctima. A través de las cartas y fotografías que le entregan los sobrevivientes, pudo identificar que Bruno vino de Alemania y que tanto su pareja como sus padres le pidieron en reiteradas ocasiones que regresara a su lugar de origen. La muerte de Bruno ocurrió por las fiebres y el beriberi característico del lugar: "toda vez que esa región está reconocida como una de las más malsanas, al mismo tiempo que como una de las más ricas en oro negro, nombre que dan al caucho en esos parajes" (von Hassel, 1905, p. 82). En efecto, si se pretende mantener unida la familia, esta debe mudarse a los campamentos caucheros donde la calidad de vida disminuye de forma drástica. Así, tanto los peligros que se atraviesan en la selva (parte de los caucheros migrantes provienen de la urbe) como en el contacto con las comunidades indígenas muestran un gran estado de vulnerabilidad y una inminente destrucción familiar.

5. La vida precaria al interior de los cauchales

Otro de los tópicos propios que desarrollan estos relatos es la denuncia de la baja calidad de vida de los caucheros al interior de la selva. Los peones son descritos de forma constante como sujetos "muertos en vida", como esqueletos andantes a causa de las enfermedades sufridas o por la falta de una correcta alimentación: "El escuálido cuerpo del viejo cauchero pareció contraerse aún más, á la vez que sus ojos expresaban un vivo dolor" (von Hassel, 1905, p. 74); "En el que nos hallábamos estaba formado por tres hombres y una mujer, ó mejor dicho por cuatro esqueletos humanos, pues en sus cuerpos, aunque jóvenes, descubríanse los estragos que en ellos habían hecho las fiebres y el beri-beri" (von Hassel, 1905, pp. 81-82). En

contraste con los cuerpos robustos y bien formados de los indígenas amazónicos que no estaban sometidos a los trabajos extractivistas, los peones caucheros muestran en su cuerpo maltrecho el asolamiento del duro trabajo de sangrar los árboles, el clima adverso de la selva y las duras condiciones del entorno, así como las marcas del padecimiento de enfermedades comunes de lugar. De esta manera, von Hassel resalta el daño corporal de la empresa cauchera debido a que los cuerpos están sometidos a un entorno hostil, a una baja calidad de vida y a un trabajo manual exigente.

Para entender mejor esta crítica velada, el concepto de necropolítica de Achille Mbembe resulta útil para relacionar cómo la empresa cauchera propicia estas narrativas de muerte debido a un discurso instrumental sobre el ser humano, así como el descuido o desinterés del Estado y las instituciones civiles sobre quienes son asesinados. En otras palabras, considero que von Hassel visibiliza una necropolítica inherente en la industria del caucho que se produce por la ideología instrumental que motiva un interés exacerbado en la generación de ganancias. A diferencia de la biopolítica, que mediante discursos sociales desde el poder administra la vida humana y regula sus prácticas y pensamientos para mantener un orden social, la necropolítica señala el uso de tecnologías de explotación y destrucción de determinados cuerpos con el cual se ejerce el poder matar (Mbembe, 2011, p. 63).

En otras palabras, en determinados territorios liminares se despliega una "economía de muerte" que dispone la relación de producción y poder asimétrico entre diversos sujetos y entidades. Para extender está lógica de muerte es necesario que las personas atraviesen un proceso de reificación de sus cuerpos, el cual los despoja de su humanidad. Esto es posible, por ejemplo, mediante un discurso instrumental que, al estar centrado en los beneficios que se obtienen en determinada empresa, apacigua en los implicados el juicio crítico ante alguna injusticia o agravio. Max Horkheimer y Theodor Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, evidencian de qué forma la razón técnica ha cosificado al hombre dentro de la lógica de producción en masa: "El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso" (1998, p. 82). Precisamente con relación a la explotación, Mbembe aborda la idea de "cuerpos de extracción" como concepto que signa lo corporal como territorio de donde extraer una plusvalía: "un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad" (2016, p. 52). El cuerpo humano es visto como elemento explotable de

la misma manera como es concebida la naturaleza. En ese sentido, Sayak Valencia también reflexiona sobre el tratamiento del cuerpo al interior de una lógica laboral y afirma que el "capitalismo gore" lo concibe como una mercancía: así como el cuerpo adquiere un interés comercial a causa de su cuidado (cremas rejuvenecedoras, cirugías plásticas), también es desacralizado para ser asignado como producto de intercambio u objeto de trabajo y, por tanto, también explotable (2010, p. 141).

Volviendo al contexto de la extracción en la Amazonía a inicios del siglo xx, ante la creciente demanda internacional y la falta de trabajadores para extraer el caucho, la vida de los caucheros se convirtió en mercancía, en cuerpos de extracción. Esto ocurre porque la presencia del Estado en espacios periféricos o limítrofes es nula o permisiva, lo que posibilita la creación de compañías que no solo toman posesión de los territorios indígenas, sino que también despliegan una seguridad privada que ejerce coerción mediante el uso de armas hacia los trabajadores del caucho. Los relatos de von Hassel resaltan las condiciones deplorables en los lugares donde se ejerce el sangrado de gomas, la facilidad con que los peones pueden morir a causa de estas, y el exterminio de las comunidades indígenas que no aceptan el avance colonizador que los despoja de sus territorios, sobre todos si estos contienen los preciados cauchales.

El tópico de la vulnerabilidad de los cuerpos al interior de la Amazonía a causa de los peligros "naturales" es recurrente en otras producciones literarias de inicios del siglo xx. Por ejemplo, en el poema de Carlos Amézaga, "La leyenda del caucho" (1905[8]-1907), se percibe la idea de un sujeto desamparado. Allí se presenta el largo trabajo que implica exportar el preciado gomal hacia los Estados Unidos: "y dejando á su espalda todo el mal que allí acecha / la calentura, el hambre, la inundación, la flecha… / Mi color y flacura de ello dan testimonio. ¡Vengo de un paraíso digno de los demonios!" (Amézaga, 1907, p. 4). Sin embargo, debido al anticipado final triunfalista del yo poético en los primeros versos, el tono fatalista —que se encuentra presente la narrativa de von Hassel— es anulado en el contexto del poema para ingresar un discurso sobre el heroísmo que ubica al cauchero como un patriota inmolado, aunque exitoso. En otras palabras, se ensalzan los padecimientos en la Amazonía para enfatizar el carácter sacrificial de los taladores y construir la imagen de un exportador cauchero exitoso que ha alcanzado el sueño de la riqueza y la fortuna, imaginario imperante en la época en que fueron escritos ambos textos.

En "El fin del cauchero", la muerte del cauchero alemán también se explica por el deplorable entorno en el que viven los trabajadores. Durante sus viajes, el narrador resalta las bajas condiciones de vida en la que conviven los caucheros, lo que agudiza su situación inerme:

> Como en la mayoría de estos atracaderos ó más bien barracones ó reservórios de víveres que tanto abundan, aunque de manera inestable, en las orillas de la red fluvial del oriente, veíase un espacio como de veinte metros perfectamente rozado, en medio del cual levantábase una miserable casucha, y en la playa 2 canoas amarradas: esto es, por lo general, lo que constituye el campamento de un grupo de nómades del Amazonas. (von Hassel, 1905, p. 81)

Si bien es cierto que en los largos desplazamientos los campamentos de los extractores de goma pueden funcionar como un punto de llegada que alivia el trajín del viaje fluvial, una vez que von Hassel se instala en Iquitos, el punto de vista de estos lugares cambia negativamente por la improvisación de su construcción y la penosa condición en la que deben vivir. En uno de los informes publicados en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, von Hassel también señala la precariedad de los puestos, sobre todo en las zonas limítrofes o en disputa con las naciones vecinas: "Estos puestos y chacras son miserables chozas á cuyo alrededor hay pequeños sembríos de yuca y plátanos. Pertenecen á caucheros que sólo residen en ellas cuando regresan de sus excursiones al bosque en busca de caucho" (von Hassel, 1903, p. 464).

Además del entorno, esta baja calidad de vida en la selva se observa en el encuentro con las etnias locales. Ante el avance intempestivo y violento de los colonizadores, intentaron hacerlos retroceder a través de batallas campales o mediante la toma de sus hijos, tal como puede verse en "La hija del cauchero": "Los capanahuas, aprovechando de nuestra ausencia, habían asaltado la casa, pretendiendo robar á la niña; pero como ella se resistiera pusiéronse furiosos y la ultimaron" (von Hassel, 1905, p. 75).

6. El engaño del enriquecimiento fácil e inmediato de la empresa cauchera

Otra idea que se desprende de los relatos es la crítica a la falsa idea de fortuna inmediata y el desarrollo de una ambición exacerbada de los trabajadores en el caucho. Así como los cuerpos se encuentran dañados por las enfermedades y el trabajo duro, estos son movidos por el deseo implacable de obtener riquezas en el menor tiempo posible. En otras palabras, von Hassel

está señalando que los cuerpos e intereses de los migrantes están sometidos a una racionalidad productiva que los insta a perseguir el éxito personal a costa de su salud. En los cuentos previamente analizados, el motivo principal de las incursiones de los caucheros a la selva responde a la búsqueda de una mejor calidad de vida que, una vez alcanzada, permita el retorno al lugar de origen.

El relato "En pos de la fortuna" se adecúa a esta lógica económica. En él, dos jóvenes limeños apellidados Torres y Polac han decidido migrar a Iquitos para juntar dinero en el menor tiempo posible y poder invertirlo en sus proyectos personales cuando regresen a la capital. Ante esta confesión, el narrador, quien acepta la compañía de ambos en su viaje de retorno a Loreto, critica su visión del mundo: "¡Pobres muchachos! Cuán poco conocían la vida, que sólo es una incesante lucha por la existencia, cuando creían que en poco tiempo y acaso con poco trabajo podían acumular una fortuna!" (von Hassel, 1905, p. 30). El autor también cuestiona esta idea a través de los finales trágicos o las terribles consecuencias por las que deben atravesar los migrantes. Precisamente en este último relato, el narrador encuentra que uno de los limeños murió en Iquitos a los pocos días de haber llegado a causa de una fuerte fiebre. De la misma forma, en el relato "El fin de un cauchero", la familia de Bruno resalta este afán desmedido a través de sus cartas: "Ven, abandona tus deseos de fortuna, que muchas veces son la perdición de los hombres" (von Hassel, 1905, p. 85). Clara, la novia de Bruno, se suma a la solicitud y prioriza el tiempo en familia en lugar de la separación a causa del trabajo:

> Bruno mío, regresa; deja todas las fortunas; vuelve á nuestro pobre hogar, donde viviremos felices. Todos los tesoros de la tierra no podrán borrar los largos días y tristes noches que pasamos casi en vela esperando tu regreso. No aspiramos fortuna [sic]: vivimos felices aquí en nuestro pobre país, deseando tan sólo tenerte á nuestro lado. (von Hassel, 1905, p. 84)

En adición a esta lectura, von Hassel, a partir de un lente naturalista, sanciona que los peones despilfarren el dinero ganado a través de la venta de gomas en los juegos de azar, en el consumo desmedido del alcohol y en la prostitución. En efecto, el autor señala que dentro de los espacios de extracción se despliega una lógica pulsional a gozar de los vicios que el mercado ofrece, lo que pone de manifiesto el reverso de la "civilización", a saber, que los representantes del "progreso" ceden fácilmente ante lo "instintivo". La

retórica de obtener el dinero para alcanzar un mejor estatus social queda cuestionada en la actitud de algunos caucheros que prefieren el placer inmediato en el consumismo. Esto se observa en la comparación entre los campamentos improvisados cerca de las estradas que instalan los caucheros y las ciudades, como Manaos o Iquitos, donde el dinero obtenido mediante varias jornadas laborales es consumido en tan solo unos días:

> En mi memoria reprodujéronse entonces algunas de las escenas de Manaos, ese emporio del Amazonas, donde diariamente se ven personas derrochando grandes sumas en el juego ó en las mujeres, sumas ganadas con el caucho á fuerza de fatigas y botadas estúpidamente en un par de meses! (von Hassel, 1905, 86)

Si el autor muestra, en modo narrador naturalista, que estas prácticas consumistas ocurren tanto en el interior de la selva como en las ciudades, el problema no se sitúa necesariamente en la influencia del entorno (es decir, el determinismo geográfico), sino en el discurso económico que insta al cauchero a obtener réditos inmediatos a costa de su salud y a gastarlos sin moderación en vicios sociales.

7. Memorias subterráneas e historias enterradas sobre la masacre indígena

Me interesa resaltar el relato "Mashco-Playa" porque en él se cambia el foco de atención de las consecuencias extractivistas en los caucheros hacia el daño irremediable contra las comunidades selváticas. En efecto, el despliegue de los colonizadores para adjudicarse territorios indígenas y las violentas batallas que se libran por tomar el control de los recursos, económicamente valiosos para los invasores, producen enfrentamientos desiguales que terminan en matanzas masivas contra las etnias. Esta lectura cobra mayor realce si la comparamos con la novela *La ciudad de los reyes. Novela. Época histórica de 1884 a 1895*, publicada un año después del libro de viajes de von Hassel. El proyecto nacional que construye Dávalos y Lissón en su libro afirma "una ideología de base positivista [...], es decir un país capitalista, capaz de sacar partido de sus abundantes recursos naturales y humanos" (García-Bedoya, 2012, p. 228). A contrapelo de esta posición que silencia las enormes dificultades que padecen los peones caucheros, el despojo de tierras y los asesinatos, la denuncia que el autor alemán propone en su breve relato adquiere un mérito mayor por ir en contra del lugar común de la intelectualidad literaria limeña.

A pesar de ser considerado uno de los primeros relatores de la Amazonía peruana (Vírhuez, 2020, p. 169), los trabajos acerca de la producción literaria de von Hassel son escasos o epidérmicos. El trabajo de Ana Varela Tafur en su tesis doctoral es el más sustancioso, pues no solo analiza algunos de los relatos del libro de viajes de von Hassel, sino también conecta sus postulados con los de Euclides da Cunha, ingeniero y militar brasileño que también se dedicó a la literatura. Para Varela, los relatos de von Hassel muestran algunos puntos de vista con relación a la empresa cauchera con los que coincido en mi lectura. Uno de ellos se relaciona con el fatalismo de los peones caucheros: "Otra característica principal que encontramos en el texto de von Hassel es que la tragedia ronda en los relatos relacionados a los caucheros" (2018, p. 113). En efecto, en varios de los textos que he revisado se puede observar una narrativa cargada de sujetos vulnerables, con un arco narrativo que se acerca al abandono y la muerte inminente.

Más precisamente con "Mashco-Playa", Varela observa que este relato enaltece la visión de Fitzcarrald, uno de los mayores empresarios caucheros del sur de la Amazonía: "este ingeniero comunica a sus lectores que Fitzcarrald es un personaje épico, mítico, legendario y truculento por imponerse con armas de fuego y someter a los indígenas, caracterizados como salvajes, o espantándolos como enemigos de la civilización" (2018, p. 119). Asimismo, considera que este relato tiene el propósito de comunicar las "hazañas" de los caucheros en sus exploraciones y lo ubica como el representante de la nación al tomar los territorios para la explotación de las materias primas y al ser representantes de la ley (2018, p. 120). Esta posición, siguiendo a Varela, produce que von Hassel

> justifica y legitima la ocupación de los territorios por el vencedor en esta lid, es decir, el cauchero o shiringuero que poco a poco va poblando lugares remotos [...] y, paralelamente, reemplazando a los indígenas débiles, decrépitos, enemigos del progreso, cuyas armas no son efectivas y que por sus características raciales su exterminio se da por hecho. (2018, p. 121)

En el cierre de su lectura global del libro de viajes, Varela afirma que la posición de von Hassel es ambigua. Por un lado, en el plano literario, el viajero alemán construye la figura del cauchero como un sujeto patriota que representa al Estado en sus excursiones en busca del "oro negro". Por otro lado, en el plano científico, señala los efectos colaterales de estas prácticas

colonizadoras al diezmar a las comunidades indígenas (Varela, 2018, p. 121). Desde mi perspectiva, considero que también en el plano literario, en particular el cuento "Mashco-Playa", se despliega una crítica sagaz al despojo de los territorios y a la disminución progresiva de las etnias indígenas. Es decir, sostengo que el relato recuerda el contacto entre los caucheros y los indígenas amazónicos no para alabar el afán expansionista del primero y ubicarlo como el patriota silencioso que peruaniza los recónditos de la selva, sino para señalar su violencia constitutiva. Esto último es mostrado a través de un giro emocional hacia lo siniestro en la percepción de la selva con el objetivo de reconocer que estas matanzas son parte de la historia peruana en tanto la explotación del caucho continúe en auge. Antes de exponer mi posición, es importante hacer un breve resumen de este episodio.

El relato inicia con un grupo de personas que han estado navegando por horas por las corrientes del Manu, por lo que necesitan descansar en una playa ante el pronto ocaso del sol. Mariano, un indio piro que pilotea la embarcación, obedece la indicación de atracar, aunque con reticencia. El narrador describe la playa, en un primer momento, como un lugar plácido y bastante sereno:

> La luna, con su melancólica y plateada luz bañaba el gigantesco y denso monte que cubría la gran planicie. Reinaba una tranquilidad de cementerio al rededor [sic] de nuestro campamento, que nada interrumpía, excepto el aleteo de uno que otro murciélago ó vampiro que describían anchos círculos al rededor [sic] de nuestra fogata. (von Hassel, 1905, p. 58)

El fuego de la fogata producía que las sombras de los viajeros se proyecten en la arena blanca como "figuras fantásticas" (von Hassel, 1905, p. 57). Ya entrada la noche, debido a que el narrador hurga en el semblante tieso de Mariano, le pregunta el porqué de su incomodidad: "Es la Mashco-Playa, 'patrón', me contestó con voz gutural" (von Hassel, 1905, p. 58).

Aquí, se inserta un relato sobre la llegada de Fitzcarrald y sus peones a la misma playa donde ellos decidieron anclarse. Este narra cómo el comerciante cauchero intentó negociar con el curaca mashco para que cediera sus tierras en la búsqueda y explotación de los cauchales. Primero se busca una alianza para evitar una guerra, pues los mashcos son descritos como una "tribu valiente y guerrera que vivía trabajando sus chácaras, cazando y pescando como las demás" (von Hassel, 1905, p. 58). Fitzcarrald, a través de un intérprete, afirma su superioridad bélica y, para confirmar lo que dice,

le muestra una bala de rifle. El curaca, al examinar e inferir que no le hace daño, le muestra sus flechas para dejarle en claro que las armas que ellos tienen sí son letales:

> el curaca la recibió y se golpeó con la punta roma de la bala su brazo desnudo y como no le produjera ningún efecto la arrojó con desprecio, diciéndole: —Ve, blanco, nuestras armas. Y punzándose con la aguda flecha el mismo brazo del que brotó sangre, volvió tranquilamente las espaldas á Fitzcarrald, reuniéndose con sus indios. (von Hassel, 1905, pp. 59-60)

Ante la negativa de la subordinación, inició la batalla: más de cien mashcos murieron y sus cuerpos quedaron tendidos en las playas. Los que sobrevivieron se replegaron hacia el interior de la selva y escaparon para contar lo que había ocurrido.

El relato culmina con la intervención del narrador: ante el silencio y la falta de luz de la luna, puede vislumbrar que la niebla que sube del río forma las "figuras fantásticas" que antes produjo el fuego de la fogata. Mariano atribuye a esas figuras la presencia de los mashcos muertos, lo que produce dificultades para dormir en el narrador, pues reflexiona sobre la brutalidad de las expediciones caucheras en los indígenas:

> Mucho rato me quedé sin poder conciliar el sueño, pensando que el caucho, el oro negro de la montaña, xige no sólo el sudor del hombre de trabajo sino también torrentes de sangre y la ruina de tantos pueblecitos de indios. (von Hassel, 1905, p. 61)

Como se ha podido observar, este relato presenta percepciones contrarias sobre la exploración de la selva, las cuales se revelan cuando aparece la historia del asesinato de los indígenas mashcos. Uno de ellos es el cambio por parte del narrador en la forma en que capta el entorno luego de escuchar el relato de Mariano. En un primer momento, la playa representa un espacio propicio para descansar, lo que le otorga a la selva la imagen de sosiego y reposo. Es el tópico del *locus amoenus*, el lugar idealizado como seguro y tranquilo después de varias horas de navegación exhausta por los ríos de la Amazonía. Sin embargo, al final del relato este mismo lugar adquiere un tinte ominoso que perturba el descanso de Mariano y del narrador, debido a la presencia de las "figuras fantásticas" de los mashcos asesinados. En efecto,

es una escena siniestra para el narrador porque él observa algo familiar en lo extraño de la selva.

Según Sigmund Freud, lo ominoso (también llamado siniestro) "es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo" (1992, p. 220). Por un lado, con lo consabido de antiguo se refiere a que aquellas ideas que se creían superadas por calificarse supersticiosas (como la idea de que los muertos pueden retornar a la vida) son reconsideradas porque la realidad muestra una posible realización. Cuando cita ejemplos sobre esta definición de lo siniestro, menciona cómo en algunos cuentos surge este sentimiento precisamente cuando "se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico [...]" (Freud, 1992, p. 244). Por otro lado, la alusión a lo familiar en la definición de lo siniestro se refiere a un saber reprimido —y, por tanto, conocido, familiar— que aparece frente a nosotros. En este caso, cita una observación de Schelling: "que *unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz" (Freud, 1992, p. 225). Así, lo ominoso sería la revelación de un suceso complejo que el sujeto ha reprimido (consciente o inconscientemente), por lo que le resulta familiar. Para resumir, la aparición de un evento puede ser ominoso para el sujeto cuando hace tambalear su juicio sobre antiguas convicciones que creía superadas o cuando este se encuentra implicado en el evento porque, a pesar de que se piensa que es extraño, existe en él elementos que se reconocen como propios (lo familiar en lo extraño).

Desde mi lectura, el relato construye esta escena de forma siniestra apelando a los dos aspectos que Freud contempla en su definición. Primero, muestra lo ominoso a partir del retorno de los mashco muertos en formas fantásticas. Estas siluetas son producidas por la niebla del río y la ausencia de la luz lunar, es decir, mediante elementos del entorno que se encargan de concretar, aunque con formas borrosas, a los asesinados en la masacre por la toma de territorios. Para Mariano, estas imágenes representan el alma de los mashco, lo que cuestiona los límites entre la fantasía y la realidad: "—¡Patrón! ¡Los mashcos muertos! murmuró el piro, apretando la cara sobre la arena" (von Hassel, 1905, p. 61). En ese sentido, lo ominoso resulta porque Mariano se remonta a lo consabido de antiguo, a una creencia que se creía "superada", pero que la realidad material parece negar (la existencia de la vida más allá de la muerte). Para el narrador, quien anticipa los asesinatos al describir la playa como "tranquilidad de cementerio" (von Hassel, 1905, p. 58), lo

ominoso ocurre por un conocimiento que se desmorona, con una situación de la realidad que descubre una grieta en su estructura de pensamiento: el progreso desde la perspectiva occidental no produce un bien para toda la humanidad, sino tan solo para un grupo: "Mucho rato me quedé sin poder conciliar el sueño [...]" (von Hassel, 1905, p. 61). El narrador ve tambalear lo que creía superado y se desorienta al pensar que el caucho no solo produce el bienestar económico, sino también muerte y destrucción.

Segundo, esta escena también resulta ominosa porque sale a la luz una historia de aniquilación cultural que estaba reprimida: la memoria subterránea de Mariano, que implica al narrador y a aquellos que leyendo el relato están relacionados con las prácticas caucheras, revela el exterminio de los pueblos indígenas en nombre del "progreso". Para Michael Pollak, las memorias subterráneas son aquellos recuerdos que se encuentran ocultos, reprimidos, soterrados al interior del individuo o de un grupo humano. Estas historias se despliegan dentro de las culturas minoritarias o subordinadas (principalmente a través de circuitos orales y en secreto), y contienen relatos complejos y con la capacidad de subvertir la "memoria oficial" de una nación (Pollak, 2006, p. 18). Precisamente, la narrativa nacional se construye a partir de marcos y puntos de referencia que desarrollan encuadramientos de memoria, lo que produce una selección de recuerdos que se adecúen con el relato hegemónico (Pollak, 2006, p. 25). Las memorias subterráneas, por tanto, cuestionan el discurso oficial construido desde la posición de poder con el objetivo de reivindicar otras experiencias del pasado que han sido ignoradas o silenciadas por mostrarse incómodas, indecibles o vergonzosas.

En el relato, el narrador cede la voz a Mariano y es él mismo quien cuenta la historia: "El indio se incorporó un poco, alimentó con nuevos palos secos la fogata y principió su relato" (von Hassel, 1905, p. 59). Por un lado, este cambio en el nivel narrativo (es decir, la analepsis o *flashback* que el narrador introduce al convertir momentáneamente al personaje en narrador de la historia) permite que el narrador principal (von Hassel) no sea directamente quien enuncie la historia, sino que solo esté reportando este evento, lo que podría eximirlo de posibles críticas por parte de los círculos de poder que se beneficiaban de la economía gomera. En efecto, la época en la que viajó y escribió el libro existió un fuerte silenciamiento contra aquellas posiciones que cuestionaban los métodos utilizados para lograr la extracción del caucho en la selva peruana. ¿Qué discursos y relaciones de poder intervinieron para

ocultar o normalizar la masacre de indígenas amazónicos durante los años de exploración y explotación del caucho?

Como afirma Pilar García Jordán, el aumento de la empresa privada en la extracción de caucho en la selva a finales del siglo XIX y principios del XX produjo que el Estado no pueda ejercer un control efectivo, debido principalmente a que sus funcionarios estaban implicados en dicha práctica económica (1991, p. 270). Así, el sometimiento de los indígenas amazónicos a trabajos forzados, castigos corporales e incluso la muerte masiva estuvieron silenciados o justificados por intereses personales. Desde una perspectiva económica, la explotación de los indígenas fue tolerada debido al incremento de ingresos para el país. Guido Peranno concluye que el auge cauchero en el Perú se produjo en los años alrededor de la publicación del libro de von Hassel: "La información consignada nos muestra claramente que el período de auge [del caucho] duró aproximadamente unos 35 años, entre 1885 y 1920, teniendo un período pico de 20 años entre 1895 y 1915" (1988, p. 176). Precisa que el año donde mayores ingresos se obtuvo fue en 1907, dos años después de la edición del libro que analizo: "El mejor año fue, sin duda, 1907. No fue el año de mayor producción física, pero fue el mejor año de producción a precios altos" (Peranno 1988, p. 177). En ese sentido, resulta riesgoso construir una narrativa abiertamente contraria a una empresa en auge que representa un importante ingreso económico al país.

Otro factor que limitó la crítica fue el darwinismo social, discurso que sirvió de respaldo ideológico para justificar las acciones coercitivas y represivas contra los indígenas, quienes eran vistos como sujetos inferiores. La idea de que las razas pueden degenerarse y jerarquizarse no solo justificó la supuesta superioridad de los colonos sobre los indígenas, sino también su exterminio por ser vistos como obstáculos del progreso y la civilización (García Jordán, 1992, p. 971). Durante los últimos años del siglo XIX se desarrollaron tesis universitarias y publicaciones de libros que respaldaban esta posición ideológica, como las de Juan Francisco Pazos Varela (1891), Hildebrando Fuentes (1892) y Clemente Palma (1897). Estos autores no solo señalaron que los indígenas eran una raza inferior e incompatible con el progreso, sino que promovieron la inmigración de europeos, principalmente alemanes e ingleses, como el camino indicado para alcanzar el desarrollo y progreso que necesitaba la nación (García Jordán, 1992, p. 969). Ante esta lógica evolucionista, no es extraño que la reducción, el control coercitivo y los asesinatos contra los indígenas no fueran una preocupación nacional.

Incluso, algunas instituciones filantrópicas, como la Asociación Pro Indígena (1909-1916), cuyo objetivo fue defender de los abusos y delitos cometidos contra los indígenas en el Perú, expresaron una posición tibia contra las denuncias por los crímenes del Putumayo. Dora Mayer, una de las fundadoras y directora de publicaciones de la asociación, manifestó un enfoque positivista relacionado con el evolucionismo al afirmar que los indígenas andinos, por históricamente haberse relacionado con los españoles y estar ubicados geográficamente más cerca de los puntos de poder y conocimiento, tenían un mayor grado de civilización (Barclay, 2010, p. 160). Asimismo, tanto Pedro Zulen como Joaquín Capelo, los otros dos fundadores de la Asociación Pro Indígena, cuestionaron el interés mediático sobre los crímenes del Putumayo y resaltaron que este debía centrarse en "los hijos del Perú que no son salvajes, los que viven al amparo de la constitución y las leyes" (Capelo, citado en Barclay, 2010, p. 161).

Desde una perspectiva política, el Estado apoyó a los colonos-empresarios en la ampliación de sus industrias por la selva porque le permitía sostener la política de los hechos consumados (*fait accompli*) en las disputas limítrofes con Bolivia, Brasil, Colombia y Ecuador (Garay Vera, 2009, p. 111). Esto ocurrió, también, porque el Gobierno reprodujo "la ideología imperante de la época [que] los consideraba como salvajes que impedían el desarrollo" (Walker, 1987, p. 75). Este ideario se puso en práctica no solo con el apoyo de fuerzas gubernamentales en la exploración y toma de los territorios indígenas, sino también en las políticas de migración interna desde la costa y sierra hacia la selva, así como incentivos económicos para aquellas personas que movilizaran extranjeros europeos para asentarse en los territorios "desaprovechados" de la selva peruana (Walker, 1987, p. 75).

Como puede verse, desde varias posiciones se impulsó la exploración y el desarrollo de la industria cauchera en la selva peruana por encima de las comunidades indígenas que han ejercido posesión de sus territorios durante cientos de años. Por tanto, construir un discurso abiertamente contrario a dicha empresa, enunciado por un extranjero que vivía de las exploraciones y las demarcaciones territoriales, podría amenazar no solo sus relaciones laborales con el Estado o empresarios, sino también su integridad física. Ante los diferentes discursos que amenazaban su posición crítica, el autor recurrió a diversas estrategias para denunciar veladamente los daños humanos producidos al interior de la selva. Por tanto, la posibilidad de referir públicamente una memoria subterránea, vale decir, una historia que cuestiona el

hilo argumental de los gestores de la extracción de gomas, debió enunciarse con sumo cuidado mediante un discurso que se movió entre lo fáctico y contrafáctico. El "diario de viajes" que refiere von Hassel en su prólogo, y que también califica como "rápidos bosquejos", le permitió suavizar la crítica que despliega en los relatos analizados y continuar construyendo su identidad ante la sociedad como el ingeniero alemán que exploró y delimitó los caminos fluviales y terrestres para conectar al país y "contribuir con todas sus fuerzas al progreso de esas regiones que, tarde ó temprano, han de constituir el porvenir del Perú" (1905, p. 4).

Por otro lado, esta memoria subterránea es directamente enunciada por Mariano, quien es parte de la comunidad de los mashco-piro, aquella que padeció el asesinato masivo por parte de Fitzcarrald. Lejos de mantenerse en un evento sin relevancia, la historia también fue referida por Euclides da Cunha en su ensayo "Os caucheros", publicado dos años después en el *Jornal do Commercio*[9]. El autor brasileño introduce este relato para criticar las estrategias que emplearon los caucheros en los procesos de colonización de la Amazonía peruana (da Cunha, 2019, p. 108-109). La intertextualidad que propone da Cunha a partir de lo encontrado en el texto de von Hassel evidencia el poder disruptivo que puede ejercer una memoria que silenciada por años o que se ha movilizado secretamente al interior de un grupo. Al hacerse conocido la historia de Mariano, lo acontecido incomoda al narrador y permite que lo relatado sirva como modelo para cuestionar los daños a las comunidades indígenas a partir de la expansión de los caucheros.

Siguiendo con el relato, el recuerdo ominoso que introduce Mariano también influye en cómo se percibe el entorno, pues el medio selvático actúa como un complemento a lo narrado al "dibujar" las consecuencias de la explotación de la materia prima en las etnias amazónicas que se niegan a aceptar la toma de sus territorios. En efecto, la historia de la matanza de los mashco piros y su interrelación con el entorno perturban la tranquilidad del narrador y resemantizan las figuraciones de la selva. Mediante la inserción de estos recuerdos siniestros la playa es vista como un cementerio donde descansan los cuerpos de los indígenas, lo que denuncia la eliminación sistemática de cuerpos que se encuentran al margen del discurso nacional y de un proceso de justicia. Solo Mariano y el narrador perciben de forma diferente a la selva a través de la memoria desterrada por el primero, mientras que la tripulación ignora estos sucesos y, por tanto, pueden descansar plácidamente.

El desvelamiento de la historia produce, por lo tanto, una reconfiguración del imaginario que afirma que la Amazonía es un lugar solitario y plácido, en breve, un paraíso terrenal. Por el contrario, es a través de este relato que el narrador cuestiona su posición sobre el discurso del "progreso", lo que provoca en él un pensamiento crítico que revalúa la función de los caucheros en el desarrollo económico nacional y las consecuencias de ello: además de la exaltación del cauchero como aventurero y trabajador ("el sudor del hombre"), el asesinato y el exterminio de etnias parece constituirse como una práctica inherente en la búsqueda de los cauchales y en la apropiación de territorios de las comunidades amazónicas. La historia reprimida de las violaciones a los derechos elementales de los indígenas amazónicos a causa de la expansión de la explotación del caucho retorna en forma ominosa con la intención de visibilizar los delitos perpetrados y cuestionar si realmente el "progreso" debe cobrar las vidas de aquellos que no están de acuerdo con ceder sus tierras. Además, devela la práctica colonial extractivista que "ha hecho invisibles a las poblaciones nativas, lo que legalmente ha producido que poblaciones extranjeras se asienten sobre sus propiedades comunales y tomen sus recursos" (Gómez-Barris, 2021, p. 32). En breve, esta escena resulta siniestra no porque el lector descubre la condición "salvaje" de los indígenas, sino porque revela que en realidad su "progreso" es salvaje y caníbal contra todos aquellos que obstaculicen su avance devorador: el narrador se advierte descubierto porque esa escena extraña muestra su lado más familiar, a saber, que lo salvaje, lo incivilizado no está en las prácticas indígenas, sino en el avance colonizador. La escena calificada como siniestra resulta, por tanto, poderosa porque invierte el pensamiento común y posiciona a los agentes del "progreso" como los responsables de los "torrentes de sangre y la ruina de tantos pueblecitos de indios" (von Hassel, 1905, p. 61).

8. Conclusiones

En este trabajo busqué demostrar que *Apuntes de viaje en el Oriente Peruano* contiene críticas que discrepan, aunque de forma solapada, con el discurso hegemónico que ubicaba a los caucheros como los "pioneros de la civilización". En particular, von Hassel disimuladamente expuso que las prácticas extractivistas producen situaciones de vulnerabilidad para los actores más inermes del sistema cauchero. Sus relatos, por tanto, contienen una ideología latente que respalda su oficio como geógrafo e ingeniero que ayuda al Estado a delimitar y conocer sus territorios, y una ideología subyacente

que critica y señala lo nocivo de la empresa cauchera para los trabajadores y las comunidades indígenas.

En primer lugar, he sostenido que la familia republicana se encuentra amenazada por el entorno hostil donde se encuentra el caucho y por la separación de sus miembros a causa del traslado hacia la selva. Lejos de ubicarse como una práctica económica que brinda altísimos beneficios, von Hassel advierte que la extracción del caucho disgrega a la familia mediante la migración forzada o la muerte de los progenitores.

En segundo lugar, el espacio de trabajo es designado como un entorno funesto. La descripción de los caucheros que decidieron o fueron forzados a internarse en la selva muestra un daño corporal lamentable y una atmósfera mortífera. Los cuerpos de los peones son desacralizados y mercantilizados, por lo que pierden su humanidad y se convierten en materia dispuesta para ser explotados o intercambiados. En breve, en los cauchales se despliega una necropolítica que no solo administra la muerte de los jornaleros al concebir sus cuerpos como parte de la economía extractiva, sino que advierte la ausencia del Estado en atender y velar por las condiciones básicas de vivencia y el cuidado de los migrantes que se asentaron en el oriente peruano.

En tercer lugar, von Hassel cuestiona el despilfarro de lo ganado en vicios sociales y la falsa promesa de enriquecimiento de los que deciden trabajar en los gomales. Centrados en obtener el éxito comercial que impulsa las historias de caucheros, los relatos sancionan la lógica facilista que mueve a peruanos y extranjeros a internarse en la selva a costa de su salud. Asimismo, se pregunta sobre la falta de moderación de aquellos que han sido denominados los "pioneros del progreso". Contrario a las características de la civilización, los caucheros ceden fácilmente a los hábitos nocivos de beber alcohol, los juegos de azar y la prostitución, lo que subvierte la imagen heroica y sacrificada que se ha construido sobre ellos.

Finalmente, el autor denuncia que la exploración y explotación del caucho producen una violencia consustancial contra las comunidades indígenas que se opongan a la extracción dentro de sus territorios. Mediante la referencia a una memoria subterránea de Mariano sobre la muerte de cientos de mashco piro, el relato expone, en tono ominoso, el exterminio de pueblos indígenas como un correlato del proceso colonizador en la selva peruana. Lo poderoso de este relato es que muestra que el bien humano del discurso civilizador es solo para una colectividad, no para todos. Así, la historia muestra una reflexión crítica que permite volver a estimar si el "progreso" que se intenta

alcanzar realmente justifica la muerte de grupos humanos que defienden con su vida el despojo de sus territorios.

Lejos de reproducir o justificar la ideología de la época, los relatos plantean preguntas y exponen comportamientos que contradicen las prácticas ejemplares que el discurso civilizatorio defiende. Por tanto, su logro está en repensar públicamente, desde un texto literario, los efectos imperceptibles o soterrados de la estructura en torno a la extracción del caucho antes del estallido de los escándalos del Putumayo.

Notas

1. Para elaborar la biografía de Jorge von Hassel, recurrí principalmente a los informes y documentos que publicó tanto en revistas de la época como en antologías documentarias. Asimismo, revisé una enciclopedia literaria escrita en alemán y editada por Konrad Feilchenfeldt, donde se ingresó el año de su nacimiento, el nombre que adoptó (en Perú, su primer nombre pasó de Georg a Jorge en varias publicaciones), y las obras que editó tanto en Perú como en Alemania (2010, p. 444). Por último, también se consultaron las referencias de los viajeros y diplomáticos extranjeros que lo conocieron y que se encuentran en los artículos o capítulos de libro que publicaron sobre la Amazonía, así como en los informes que remitieron a sus respectivos consulados.
2. En una carta dirigida a Pedro Portillo, prefecto de Loreto, afirmó que fue "oficial del ejército alemán, agregado al Estado Mayor General ruso en la campaña del Cáucaso y al del austríaco en la ocupación de Herzegovina" (von Hassel, 1905a, p. 213). Sus destrezas en un contexto bélico se evidenciaron cuando fue tomado prisionero por los militares brasileños en el río Yuruá durante una expedición por Ucayali en 1902, pues fue confundido como jefe de las fuerzas peruanas. Aprovechando un tiroteo entre las tropas peruanas y brasileñas, logró escapar y comunicar a las autoridades sobre el avance de dicho país por territorios limítrofes con el Perú (von Hassel, 1904, p. 90-92).
3. Diversos periódicos de la época registraron el potencial uso de los inventos realizados por von Hassel. Por ejemplo, el periódico *The India Rubber World* registra que el 1 de mayo de 1913 el ingeniero inscribió el invento "Appliance for tapping the latex of rubber or other trees" en Alemania (1913, p. 443). Asimismo, en una entrada publicada el 1 de diciembre de 1912 en el mismo periódico, se aborda en extenso las ventajas de este sistema en la extracción del caucho, tales como el ahorro del trabajo manual, el acceso a los árboles ubicados en pantanos, el inicio de extracción en las primeras horas del día y la curación más rápida de las incisiones en la corteza (1912, p. 142-143).
4. En la monumental *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto* (1905-1909) de Carlos Larrabure i Correa, se registra una serie de contratos celebrados entre Jorge von Hassel y el departamento de Loreto o el Estado peruano. Además de viajar por la Amazonía para identificar rutas comerciales o materia prima, construyó diversas edificaciones para los gobiernos locales. En muchos de los acuerdos laborales se reconoce que von Hassel era quien proponía algunos de los trabajos que terminaba realizando a favor del contratista. Asimismo, en el *Catálogo de la sección Tierras de Montaña 1887-1964. Tomo I* de Luz Peralta se afirma sobre el ingeniero alemán lo siguiente: "la labor del perito no era en ningún modo carente de oportunidades, un caso especial es aquel del ingeniero Jorge Voon [sic] Hassel quien se desempeñó como tal por más de 20 años al cabo de los cuales era solicitado como asesor

de empresas de inversión debido al profundo conocimiento que él tenía de gran parte de la Amazonía Peruana" (1993, p. 15).

5. Jenaro Herrera fue un juez e intelectual nacido en Moyobamba en 1861. Además, publicó diversos artículos sobre la Amazonía en revistas académicas y culturales nacionales e internacionales, como el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, la *Revista Histórica*, *El Ateneo* y la *Unión Iberoamericana*. Preocupado por crear una vida cultural y social en Iquitos, participó en la fundación de la Sociedad de Beneficencia en Loreto y el Centro Geográfico de Iquitos. Asimismo, presidió la Sociedad Unión Loretana, fue secretario de la Cámara de Comercio de Iquitos y formó parte del Club Loretano, donde estuvo encargado de crear una biblioteca. Murió en Lima en 1941.
6. Las correrías eran incursiones realizadas por los colonizadores hacia las comunidades amazónicas con el objetivo reducirlas de forma violenta o mediante engaños para tomar sus territorios o controlarlos. Según la época, las correrías cumplieron diversas funciones. En la época prehispánica, las sociedades indígenas con mayor poderío dominaban a otras para obtener sirvientes. En la época colonial, el objetivo principal era catequizarlos o reducir a aquellos que desafiaban el control religioso. En la época republicana, los objetivos se expandieron, pues se buscaba alejarlos de los espacios donde abundaban las plantaciones de gomas o tomar a las mujeres y niños para venderlos. Para una revisión de las estrategias usadas para apropiarse de los cuerpos indígenas durante la explotación de los gomales en la Amazonía, se recomienda revisar el libro de Santos Granero y Barclay (2015).
7. Durante la denominada Guerra del Pacífico, el Estado peruano realizó un enrolamiento forzado de indígenas, quienes en su mayoría lucharon por un país que no los incluía en el proyecto nacional ni del cual conocían o se sentían identificados. Tanto el ensayo como la narrativa de entre siglos evidencian estas prácticas nefastas. Por mencionar algunos ejemplos, el relato breve "La vuelta del recluta" (1887) de Clorinda Matto de Turner, el "Discurso en el Politeama" (1888) de Manuel González Prada y la novela *La ciudad de los reyes. Novela. Época histórica de 1884 a 1895* (1906) de Pedro Dávalos y Lissón muestran que la clase política e intelectual peruana entendía que en las guerras internas e internacionales la población andina era utilizada forzosamente en los enfrentamientos bélicos sin que supieran realmente los motivos de las luchas.
8. En 1905, los primeros fragmentos del poema aparecieron en la revista *Prisma*, año 1, número 4. En el año 1907, un año después de la muerte del autor, la revista *El Ateneo*, en el tomo IX, número 43, publicó una versión más completa, el cual fue brindado por su esposa.
9. Ana Varela Tafur sostiene que Euclides da Cunha tomó el ejemplo de Fitzcarrald a partir del relato "Mashco-Playa" de von Hassel (2018, p. 129).

Referencias bibliográficas

Amézaga, C. G. (1907). La leyenda del caucho. *El Ateneo. Órgano del Ateneo de Lima*, *9*(43), 3-26.

Barclay, F. (2010). La Asociación Pro Indígena y las atrocidades del Putumayo. Una misión auto restringida. *Boletín Americanista*, (60), 143-163. http://bit.ly/44CRVJl

Chirif, A. (2004). Introducción. En Valcárcel, Carlos A. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (pp. 15-77). Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Chirif, A. y Cornejo Chaparro, M. (eds.). (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. CAAAP / IWGIA / UPC

Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, *62*(176-177), 837-844. https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1996.6262

Da Cunha, E. (2019). Os *caucheros*. En Bernucci, L. M. y Foot Hardman, F. (eds.). *À margen da história* (pp. 101-122). Editora Unesp.

Dávalos y Lissón, P. (1906). *La Ciudad de los Reyes. Novela. Época histórica de 1884 a 1895* (2da ed.). Imprenta Avisador Comercial.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 39-51). Clacso-Unesco.

Eberhardt, Charles C. (1910). Indians of Peru. *Smithsonian Miscellaneous Collection*, *LII52*(1912), 1910, 181-194.

Faverón Patriau, G. (2011). *Contra la alegoría. Hegemonía y disidencia en la literatura latinoamericana del siglo XIX*. Georg Olms Verlag.

Feilchenfeldt, Konrad. (2010). *Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert Biographisches-Bibliographisches Handbuch. Vierzehnter Band: Halm – Hauptmann*. De Gruyer.

Freud, S. (1992). "Lo ominoso". En *Obras completas, volumen 17* (1917-1919), (pp. 215-251). Amorrortu Editores.

Fuentes, H. (1908). *Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales. Tomo II*. Imprenta de la Revista.

Fuentes, H. (1982). *La inmigración en el Perú*. Imprenta del Estado.

Garay Vera, C. (2009). El atributo amazónico del Perú. La construcción de una soberanía 1903-1942. *Historia Crítica*, (39), 108-129. https://doi.org/10.7440/histcrit39.2009.07

García Jordán, P. (1991). Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los Estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX. Algunas reflexiones sobre el caso peruano. *Boletín Americanista*, (41), 261-271. https://bit.ly/4lYRUF4

García Jordán, P. (1992). Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821-1919). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, *21*(3), 961-975. https://bit.ly/4lTsUjj

García-Bedoya Maguiña, C. (2012). Racionalismo y regeneración nacional en La ciudad de los Reyes. En *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura* (pp. 221-231). Grupo Pakarina.

Gauthier, A. (2016). *El imaginario de la novela selvática a través de la obra de Arturo D. Hernández*. Editorial Pasacalle.

Gómez-Barris, M. (2021). *La zona extractiva. Ecologías sociales y perspectivas descoloniales* (Arango Correa, C., Trad.). Ediciones Metales Pesados.

Gonzalez Prada, M. (1894). *Pájinas libres*. Tipografía de Paul Dupont, 1894.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctia de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Sánchez, J. J., Trad.). Editorial Trotta.

India Rubber World, The. (1912). Tapping Rubber Trees by Electricity. *The Indian Rubber World, 47*(3), 142-143.

India Rubber World, The. (1913). Recent Patents Relating to Rubber. *The Indian Rubber World, 48*(2), 442-443.

Larrabure i Correa, C. (1909). *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Tomo XVIII*. Imprenta de La Opinión Nacional.

Marticorena Quintanilla, M. (2009). *De shamiros decidores. Proceso de la literatura amazónica peruana (de 1542 a 2009)*. Grupo Editorial Arteidea.

Matto de Turner, C. (3 de diciembre de 1887). "La vuelta del recluta". *El Perú Ilustrado*, (30) pp,. 9-10.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (E. Falomir Archambault, E., Trad.). Melusina.

Palma, C. (1897). *El porvenir de las razas en el Perú*. Imp. Torres Aguirre.

Pazos Varela, J. F. (1891). *Tesis sobre la inmigración en el Perú*. Imp. y Lib. de B. Gil.

Peralta, L. (1993). *Catálogo de la sección Tierras de Montaña 1887-1964. Tomo I*. Centro de Investigación y Promoción Amazónica, Archivo General de la Nación.

Peranno, G. (1988). *La economía del caucho*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite* (Gebauer, C., Oliveira Rufino, R. y Tello, M., Trads.). Ediciones Al Margen.

Santos Granero, F. y Barclay, F. (2015). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000* (2da ed.). Tierranueva Editores.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.

Varela Tafur, A. (2018). *Intrusos impertinentes: Civilizadores, caucheros y regatones en la literatura del boom del caucho* [Tesis doctoral, University of California, Davis]. ProQuest.

Vírhuez, R. (2020). "La literatura en Iquitos". *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, *22*(39), 168-177. https://doi.org/10.1590/2596-304X20202239rv

von Hassel, J. (1902). Importancia de la región Amazónica y del proyecto de un ferrocarril entre Piura y el pongo Manseriche. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, 12*(12), 53-73.

von Hassel, J. (1903). Ligeros apuntes sobre nuestras regiones limítrofes. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, (13), 462-473.

von Hassel, J. (1904). "Informe del 2do. Ingeniero de la Comisión Exploradora del Istmo de Fiscarrald D. Jorge M. von Hassel". En Junta de Vías Fluviales. *El Istmo de Fiscarrald. Informe de los señores La Combe, Von Hassel y Pesce* (pp. 69-100). La Opinión Nacional.

von Hassel, J. (1905). *Apuntes de viaje en el Oriente Peruano*. Imprenta y Librería de San Pedro.

von Hassel, J. (1905a). "Estudio de los varaderos del Purús, Yuruá i Manu". En Larrabure y Correa, C. (Eed.). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos referentes al departamento de Loreto* (pp. 209-213). La Opinión Nacional.

von Hassel, J. (1925, 22 de agosto). Ein Beispiel für das Gleichgewicht der Kräfte in der Natur. *Die Umschau*, 675-676.

Walker, C. (1987). El uso de la selva en el Perú republicano. *Amazonía Peruana*, (14), 61-89. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi14.183

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 151-186
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/s4t9q145

La cultura awajún, la naturaleza y el mundo moderno: Tres formas de aporte para la conservación del bosque y la biodiversidad

awajún culture, nature and the modern world: three ways to contribute to the conservation of forests and biodiversity

Fermín Tiwi Paati

Investigador independiente
ftiwip1927@gmail.com

Envío: 10 de marzo de 2025 *Aceptación: 4 de julio de 2025* *Publicación: 31 de julio 2025*

Resumen

En este artículo explico y reflexiono sobre las tres formas de aportes para la conservación del bosque y la biodiversidad, en primer lugar, veremos cómo la cultura awajún ha dado durante toda su existencia el uso sostenible de sus bosques para vivir bien y vivir sano, evitando que con el uso desmedido de ella se produzca cualquier desastre que pueda comprometer su existencia. En segundo lugar, explico el comportamiento de la naturaleza, cómo se manifiesta ella para autoprotegerse y autorregularse, y cómo esta manifestación de la naturaleza no actúa con la ayuda humana, sino por ella misma. En este caso, ante su reacción, la humanidad solo debe que estar preparada para sobrevivir. Finalmente, explico el rol del mundo moderno

CC BY

para la conservación del bosque y la biodiversidad, es decir, qué tipos de políticas se está manejando desde el Estado peruano en la gestión de recursos naturales, terminando con una reflexión acerca de si vamos por buen camino o algo hay que hacer para evitar su degradación, concientizando a la ciudadanía a que no solo tenga idea de la explotación o extractivismo de los recursos naturales con el pretexto del "desarrollo".

Palabras claves: pueblo awajún, aportes, conservación, bosque, biodiversidad, agrobiodiversidad, desastre, jurisprudencia.

Abstract:

In this article I explain and reflect on the three forms of contributions to the conservation of forests and biodiversity. First, we see how the Awajún culture has provided sustainable use of its forests throughout its existence to live well and live healthy, avoiding that with the excessive use of it any disaster occurs that could compromise its existence. Secondly, I explain the behavior of nature, how it manifests itself to protect itself and self-regulate, and this manifestation of nature does not act with human help, but by its own nature. In this case, in the face of its reaction, humanity only has to be prepared to survive. Finally, I explain the role of the modern world for the conservation of forests and biodiversity, that is, what types of policies are being managed by the Peruvian State in the management of natural resources, ending with a reflection on whether we are on the right track or something must be done to avoid their degradation, raising awareness among citizens who do not only have an idea of the exploitation or extractivism of natural resources under the pretext of "development."

Keywords: Contributions, conservation, forest, biodiversity, agrobiodiversity, disaster, jurisprudence.

1. Introducción

Una de las grandes preocupaciones del hombre amazónico, en especial los pueblos indígenas, ha sido la no degradación del bosque, porque de él dependen sus existencias y la vida de los demás seres vivos, en este caso, la biodiversidad. Por tanto, la no degradación del bosque, de hecho, implica conservación, protección, cuidado y uso adecuado del mismo. El gran problema viene cuando dos mundos no tienen el mismo concepto, el mismo sentir, la misma cultura de cuidado del bosque. Por ejemplo, la gente de la

ciudad, como no ha nacido ni crecido en medio de tantas vegetaciones, no tiene el mismo sentimiento que guarda un indígena amazónico hacia el bosque, a menos que tenga una mínima conciencia de su entorno, por ejemplo, no arrancar las hojas de las plantas que hay en los jardines o regar agua a las plantas para que no se sequen. Alguien que tenga esa conciencia podrá entender por qué del cuidado del bosque, pero si no la posee, pensará del bosque únicamente como "un recurso explotable y rentable económicamente". Probablemente querrá probar suerte y aventurarse a navegar por la floresta amazónica cargando sus motosierras, sus mochilas, sus machetes y sus botas, como enganche se esposará con una indígena y asegurarse así su actividad ilegal de maderas, sin importarle si provoca o no impacto ambiental, aún más, sin una mínima cultura de sembrar a cambio algunas plantaciones de la especie que está extrayendo.

Por otro lado, como el afán de explotar los recursos que hay en el bosque, principalmente los árboles maderables, es muy tentador, las personas foráneas en complicidad con algunos dirigentes y personas indígenas se incursionan en diferentes puntos de la selva para extraer maderas más finas como el cedro, la caoba, la mohena o el tornillo, hasta el punto de exterminarlos, ocasionando la deforestación y tráfico ilegal.

Existe evidencia de que mucha de la madera proviene de zonas intangibles, áreas protegidas y sin permiso de tala; junto a ello, hay indicios relevantes de una lógica sistemática de "lavado de madera" (EIA, 2012; Banco Mundial, 2012). Asimismo, en este contexto, hay evidencia de condiciones de pobreza, precariedad y situaciones de trabajo peligroso, condiciones de explotación laboral, trata de personas y trabajo forzoso (Mujica, 2015, p. 11).

El ser humano, desde que ha sido puesto en la tierra, ha sabido dar uso a la naturaleza de una forma más inocente, sana y sin mucha ambición ni malicia y la riqueza natural siempre se ha mantenido intacta. Según la tradición oral, no había experiencia de agricultura, no tenían chacra, tampoco conocían plantas de cultivo ni mucho menos las plantas medicinales. Por ejemplo, en la primera creación de la humanidad, los awajún pasaban momentos muy difíciles; pasaban hambre, porque no tenían experiencia de chacra, los varones salían a traer el raspado de la corteza del *wawa* y eso comían durante mucho tiempo. Tampoco conocían el fuego: cuando sacaban pescados, los colocaban en su sobaco para que se cocinen. Como esas prácticas eran frecuentes, sus sobacos terminaban con graves infecciones y se morían. (Tiwi, 2022, p. 1). No solo eso, antiguamente los viejos, hambrientos,

decían: "¿qué comeremos? [Se dice que] vivían comiendo *washík*, estaban con hambre, siempre con hambre" (Chumap y García-Rendueles, 1979, p. 377).

Con el pasar del tiempo, la sociedad ha ido experimentando nuevas formas de vida hasta crear la agricultura naciente. Se habla, por ejemplo, que desde los 2 500 a.C. ya hablamos de una agricultura, incipiente pero que empezaba a sostener a otras actividades en nacimiento, como la textilería o ganadería. Las culturas preincas, los incas y sucedáneos fueron mejorando las técnicas agrícolas, adaptándose a las dificultades del terreno andino y sacándole el máximo provecho. Estamos hablando de los famosos pisos ecológicos, andenes, climatización de tubérculos y plantas, entre otros. Este es el mayor legado para el desarrollo de la agricultura familiar, pues, hoy en día, aporta el 70 % de los alimentos, según cifras del MIDAGRI (Ayuda en Acción, 2022).

En caso de los Awajún la experiencia de la chacra comienza de esta manera:

> Tanto era el hambre, un día, una mujer Awajún que acompañada de su hija mayor se fueron a caminar a las orillas de la quebrada. Mientras iban chapuceando, encontraron las cáscaras de yuca que venía arrastrándose en la quebrada. Al ver esas cáscaras se quedaron sorprendidas, la mamá le dijo a su hija mayor: "mira, la cáscara de yuca, ¿quién estará pelando?, vamos, vamos, ¡hay que decir que nos invite!", y se fueron de prisa. De pronto encontraron a una señora extraña con su hijita menor aproximadamente de 8 añitos pelando yucas y maníes. Muy sorprendidas le dice: "hermana, de dónde sacaste esa yuca, maní, caña de azúcar y cocona que llevas?" y la madre de la Nugkui le dice: "nosotras tenemos chacra, de ahí sacamos!", y la mujer Awajún le dice: "hermana, puedes invitarme la yuca?, porque nosotras estamos muriendo de hambre, no tenemos qué comer, solo vivimos chupando el raspado de la corteza del palo de topa. Mi esposo justo se fue a traer el raspado, él también estará muriéndose de hambre y de sed". La madre de la Nugkui le dice; "No hermana, no te voy a invitar, más bien te voy a entregar a mi hijita menorcita, a ella la vas a llevar a la casa y le vas a decir que llame todo lo que tú deseas comer, beber y lo que tú deseas tener en la chacra. Pero eso sí, por favor no digas a nadie lo que ella va a hacer porque siente vergüenza por ser menor de edad. Me la vas a cuidar bien, no me la vas a maltratar, por favor cuídamela bonito". le dijo la señora Nugkui.
>
> La mujer awajún regresó a la casa con la chiquita Nugkui bajo el brazo. Llegando a la casa le dice que llame al masato, carne, yuca cocinada

> en abundancia y la niñita Nugkui con su poder [sobrenatual] llamaba diciendo: "cómo quisiera que en estos momentos aparezca en abundancia masatos recién fermentaditos llenos en las tinajas" y los deseos se cumplían de inmediato conforme pedía la Nugkui y de esta manera satisfacía a la familia awajún. También decía: "Cómo quisiera que en estos momentos aparezca carnes del monte ahumados y en caldos, así como patarashca de pescados y en caldo", los pedidos de la Nugkui se cumplían de inmediato.
>
> La mamá postiza también pedía tener chacras con abundantes sembríos de plantas de cultivos. En seguida la Núgkui llamaba diciendo: "Cómo quisiera que en estos momentos aparezca enormes chacras de yuca, plátano, sachapapa, papaya, caña de azúcar, etc.". De la misma forma se cumplía los pedidos de la Nugkui y así vivía satisfaciendo las necesidades de los Awajún. (Tiwi, Fermín: 2022, p. 1-2).

De esta manera se desarrolló la experiencia de la chacra en la cultura awajún gracias a las bondades de la Nugkui. La enseñanza de la Nugkui prima principalmente en la buena administración de la chacra, con conocimiento profundo de las técnicas de sembrío y tener variedades de semillas, en otras palabras, la agrobiodiversidad. Las chacras awajún han sido siempre integrales y no monocultivos como se están practicando actualmente para fines económicos. Sin embargo, hoy en día los ingenieros que llegan a las comunidades nativas por algún proyecto a implementar vienen con ese discurso de "huertas integrales", y muchos inocentes creen que este término es acuñado por estos "capos ingenieros", cuando en realidad las prácticas de la agricultura awajún, como se dijo anteriormente, siempre han sido integrales.

A pesar de las bondades de la naturaleza, propiamente hablando del bosque, no se ha sabido dar un uso adecuado, sino más bien, la gente se ha preocupado a como dé lugar de extraer todo lo que existe con tal de resolver no sus necesidades primarias, sino superfluas, en otras palabras, para vivir en comodidades. Por ejemplo, si soy un costeño, tengo que irme a la selva para sacar maderas y luego convertirme en un empresario exportador de madereras; una vez tenga mucho dinero, fugarme de mi país nacionalizándome en países desarrollados como Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra, España o en Italia. Si soy un selvático, vender todos los árboles a precios irrisorios con tal de comprarme un carrito de segunda mano y convertirme en un servidor de transportes, así sucesivamente.

Ante estos desafíos, por la constante erosión de la naturaleza, nos interrogamos, pero, ¿qué hacemos ante este desgaste natural o cómo frenamos? ¿Cuál es la mejor forma de cuidado del bosque y la biodiversidad? ¿Todo está perdido o hay quienes, en distintas formas, aportan para la conservación del bosque y la biodiversidad? Este es el punto central que este artículo pretende desarrollar:

2. La cultura awajún

El primer aporte a la conservación del bosque y la biodiversidad es la desarrollada por la cultura awajún a lo largo de su existencia. Para entender la forma de uso de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana del bosque y la conservación de la biodiversidad, tenemos que partir del conocimiento de cómo estos pueblos originarios desarrollan sus actividades diarias en los cuatro espacios de vida: jéga/batsátkamu, ája, íkam y yúmi/entsa; esto es, 'casa/comunidad', 'chacra', 'bosque' y 'agua', respectivamente. Ahora bien, conozcamos qué cosa tienen en estos cuatro espacios de vida.

Para el pueblo awajún, al igual que los demás pueblos indígenas amazónicos del Perú, en el espacio *casa o comunidad* tienen diferentes tipos de comidas: carne del monte; pescado hecho en patarashca, en caldo o ahumado; caldo de gallina, asado de gallina o patarashca de gallina; suri con chonta, ensartado de suri o patarashca de suri, etc. También tienen diferentes tipos de bebidas: masato hecho de yuca, de pijuayo, de choclo, de maní y de sachapapa, chapo a base de plátano maduro.

En el espacio *chacra*, tienen yuca de diferentes variedades: ipák mama, chiním mama, paúm mama, putsúu mama, etc.; la sachapapa y sus variedades, pabáu kegke, kaím kegke, aintái kegke, etc.; el plátano y sus variedades, shíig paampa, náabiu paampa, séetach, paantám, sagkúsuk, piría, mejéch, takásh paampa; el camote y sus variedades, camote dulce de color morado, de color amarillo y camote insípido de color blanquecino; chiki; caña de azúcar; papaya; la cocona y sus variedades, shíig kukuch, kukún, shiwág kukuch, nantuú kukuch, betsag kukuch; nabau, piña, sagku.

En este espacio de vida hay plantas maestras claves para la salud: jengibre y sus variedades, sugkúg ajeg, akáp ajeg, dapí ajeg, wakémchatai ajeg, tapíshtai ajeg, shiíp ajeg, ejapjútai ajeg, kagameétai ajeg; el piripiri y sus variedades, ikaántai pijipig, wekaetái pijipig; el toé y sus variedades, ikaántai baikúa, wáimatai baikúa; datém, yaji, tsaág.

En el espacio *monte*, tienen árboles maderables: cedro, moheña, tornillo, caoba; animales de diferentes variedades: majáz, añuje, sajino, huangana, achuni, armadillo, sachavaca, mono martucha, cotomono, maquisaapa, mono machín, mono tocón, mono guapo; aves de diferentes variedades, perdiz, paujil, pucacunga, loro, tucán, gallito de las rocas.

En el espacio *agua* tienen peces de diferentes variedades. En ríos grandes tienen zúngaro, doncella, gamitana, boquichico, cahuara, motas, bagres; en las quebradas tienen mojarras, bujurquis, carachamas, bagres de color amarillento; en los riachuelos hay peces chiquitos, dukúm, mojarritas, churos, cangrejos, camarones, y en las cochas se encuentran renacuajos, bujurquis y otras especies menores.

Ahora bien, ¿qué hacen los awajún en estos cuatro espacios de vida? En el espacio *casa* o *comunidad*, las mujeres awajún preparan todo tipo de comidas y bebidas para alimentar a la familia. Son ellas las que preparan remedios awajún para curar a sus hijos usando las plantas medicinales de sus chacras. En el tiempo de lluvia aprovechan para elaborar sus artesanías: shaúk, pataku, kugku; las cerámicas: piníg, buwits, amamuk, ichinak, yukún. En cambio, los varones elaboran el úum, tawáas, nagki, tampúg, senta, itipak.

En el espacio *chacra*, los varones ayudan a las mujeres a sembrar la yuca, el maní, cacao, plátanos. Principalmente, ayudan a limpiar las malezas que hay alrededor de las chacras. Por su parte, las mujeres cultivan las yucas, plátanos, maní, cocona, papaya, caña de azúcar, sachapapas, entre otros productos.

En el espacio *bosque*, los varones abren las chacras, se van a cazar animales del monte y aves silvestres, que principalmente salen en el tiempo de frutas. Cuando van a construir sus casas salen a cortar maderas especiales y para el techado cortan hojas de palmeras. Asimismo, cuando van a elaborar sus canoas, buscan árboles especiales como el cedro, tornillo, caoba o mohena. Cuando van a sacar suris, son acompañados por las mujeres. El hombre saca chonta y la mujer prepara patarashca, mezclando suri con el cogollo de la chonta y sale un plato muy suculento y listo para el almuerzo.

En el espacio *yumi*, los varones salen a pescar con barbasco, anzuelo o con tarrafa, algunas veces lo hacen acompañados de sus mujeres o si no también de sus hijitos. Las mujeres se dirigen a las quebradas o a los riachuelos para sacar camarones o churos acompañadas de sus hijitos o hijitas. Una vez que hayan recolectado los churos o camarones, cogen algunas verduras silvestres, preparan una patarashca y así alimentan a sus familias.

Ya hemos visto qué es lo que los awajún tienen y hacen en los cuatro espacios de vida que componen la naturaleza. En el siguiente punto veremos la parte más importante de este tema; ¿cómo y de qué forma aporta la cultura awajún en la protección y conservación de la naturaleza y la biodiversidad?

En el espacio *casa o comunidad*, principalmente, hacen trabajos domésticos, así como preparación de comidas para el sustento de la familia. ¿De qué forma aportan entonces los awajún en la conservación de la biodiversidad? Pues tienen mucho conocimiento de cómo y cuándo escasean las especies y qué no hay que hacer para que esto no ocurra. Los awajún, para que los animales como sajino, huangana, majáz, añuje, y los animales de brazos largos tales como maquisapa, cotomono, mono guapo, entre otros, no escaseen, a la hora de comer tienen que servirse bajo estrictas reglas.

Aunque esto, para los demás awajún, pueda sonar gracioso y carente de fundamento tal vez científico, lo cierto es que para los sabios awajún tiene mucha certeza. Por ejemplo, las ranas, los renacuajos, los camarones y los churos no se comen con ají para que no desaparezcan o se mueran. Pero, si algún desobediente de estas reglas come estos platos típicos con ají, los hace desaparecer y así sucede. Por eso, los awajún no comían estos platos con ají. Así enseñaban a sus hijos y eso practican algunos nietos obedientes.

Ahora, el aguaje, el pijuayo y la sachapapa no se comen con sal, porque si estos son comidos con ese ingrediente, sus semillas comienzan a secarse y malograrse. Así escasean y es difícil conseguir sus semillas. Como consecuencia de ello, estaríamos perdiendo una de las variedades de la agrobiodiversidad. De la misma forma, a la hora de sembrar o hacer plantaciones, las mujeres awajún tenían que hacer ciertas dietas para que sus sembríos sean exitosos. El maestro Daniel Danducho Pinchinam nos narra lo siguiente: "Dicen a las chicas que cuando comen las patas de las aves y después, siembran yuca, estas no dan frutas. Solamente puede dar tres [yuquitas] no más, al igual que las patas de las aves. (Romio, Cornejo y Chaumeil, 2024. p. 41).

En el espacio *chacra*, una de las técnicas más importantes practicadas por la cultura awajún para evitar el deterioro y la capacidad de producción de tierras fértiles, es que las mujeres awajún siembren sin echar ningún tipo de abonos ni pesticidas en sus chacras y así eviten que las tierras se queden improductivas. Sus chacras son integrales, es decir, son sembradas con muchas variedades de plantas de cultivos y semillas. Por ejemplo, los plátanos, las sachapapas, las yucas, camotes, huitinas, coconas, caña de azúcar y entre otros con sus respectivas variedades.

Cuando van a sembrar maníes, las semillas son peladas sin mordeduras para evitar que las ratas terminen comiendo lo sembrado, porque si al momento de pelar maníes has mordido, cuando siembres las ratas entran con facilidad a las chacras y terminarán royendo todo lo sembrado por las mujeres awajún. Si no se practican estas técnicas, lo que están haciendo es contribuir con la degradación de la agrobiodiversidad. Para que esto no ocurra, se pela con la mano.

Otra de las prácticas culturales de la chacra realizada por las mujeres awajún es compartir las semillas entre hermanas y familiares más cercanas. Si a algunas de ellas le escasean las semillas, es recuperada a través de sus familias. Si la familia es egoísta y no ha compartido estas semillas, sencillamente tiende a perder todo y no hay forma de recuperación, a menos que viajen a otras comunidades lejanas, si es que hubiera.

Por otro lado, el ciclo del uso de las chacras es a corto tiempo, máximo usan entre dos años y medio a tres años. Una vez que la chacra haya cumplido el ciclo de uso, pasan a abrir otra nueva dejando la anterior en purma para que esta regenere una nueva vegetación y, después de cinco a seis años, nuevamente abren en el mismo lugar que fue la chacra. De esta manera prevén la degradación del bosque y la biodiversidad.

En el espacio *bosque*, los varones no hacen grandes extensiones de chacras para evitar la degradación del bosque, reservan los árboles grandes, porque consideran casa de los animales de brazos largos y de las aves, es decir, los monos y las aves que viven y duermen ahí. En cuanto a la recolección de frutas, no tumban árboles frutales, suben en ellos con un palito en la mano, colocan el gancho en la punta y arrancan las frutas. De esta forma evitan que los árboles frutales se acaben. Según las prácticas culturales del awajún, los árboles frutales no se tumban porque son comidas de las aves, de los monos y de los animales silvestres. Si acaban estos árboles frutales, dichos animales sufren de hambre y se van a otros lugares más alejados donde hay mayores vegetaciones, escaseando de esta manera la caza.

En cuanto a la caza de animales, no la practicaban si estos están preñados o cuando los ven andar con crías. El maestro Danducho cuenta que su papá le decía que el mes de marzo o los primeros días de abril eran favorables para cazar, porque los animales, como el sajino, huangana, armadillo, añuje, majáz, monos y aves, todos ellos tienen crías en esos meses. Cuando uno los encontraba, los animales, por su amor a la cría, no se retiran, sino volvían a su mismo sitio (Romio, Cornejo y Chaumeil, 2024, p. 40).

En el espacio *agua*, los awajún, por costumbre, se van a los ríos a pescar, principalmente para el consumo familiar o comunal. Los pescados se comen en menor cantidad. Las sustancias utilizadas por los ancestros awajún para la pesca se preparaban través de dos plantas, el basúu y el timu (véase en el glosario los conceptos correspondientes), y otras veces utilizaban las trampas. En el awajún, se conoce como el *washím*, es decir, en una caída del agua se coloca, haciendo una camilla con esterilla, donde se quedarán atrapados los peces, de esta manera se pesca sin mayor esfuerzo y de forma segura.

El maestro Daniel Danducho relata que hay otro tipo de pesca:

> Cuando se avecina la creciente, dos, tres o cuatro hombres preparan una quincha que hacemos al lado de las quebradas. Una vez crece el Marañón, se ve sucio y se embarra el agua. Los peces van en busca de agua clara o alimentos y, en ese momento, esas cuatro personas pueden cerrar con esteras y cuando ven que hay bastantes peces, avisan a la comunidad. Entonces la comunidad participa con su barbasco. (Romio, Cornejo y Chaumeil, 2024, p. 37)

Estas tres formas de pesca natural de los awajún son las mejores prácticas que no contaminan los ríos ni a los peces:

> Estas plantas contienen compuestos naturales que, al ser triturados y arrojados al agua, liberan sustancias que afectan la respiración de los peces, haciéndolos flotar sin contaminar el río. Este método, conocido como pesca con veneno natural, es sostenible y se practica en momentos específicos para proteger la biodiversidad acuática. (GTAA, 2025)

Los aborígenes de la Amazonía utilizaban las raíces del cube barbasco para pescar en los ríos, quebradas, lagos. La técnica consistía en machacar raíces de estas plantas y echarlas al agua. Luego de un periodo de tiempo, los peces aparecían ahogados, flotando en la superficie, para ser recogidos y utilizados en la alimentación, sin producir efecto tóxico en los humanos. Las zonas productivas en la Amazonía del Perú son: Loreto, San Martín, Ucayali, Huánuco, Pasco, Junín, Ayacucho, Apurímac, Amazonas, Cusco y Madre de Dios y Brasil. (Alarco, 1988, como se citó en Gerencia de Desarrollo Económico, Dirección Regional de Producción, Sector Pesquería del Gobierno Regional de Amazonas, 2018). Actualmente, con la llegada de los comerciantes provenientes de los diferentes puntos del país, adaptaron el uso del anzuelo, las tarrafas, redes y chinchorros, que son propios de la

gente de la costa del Perú. Aún más preocupante todavía resulta el uso de dinamitas y otras sustancias tóxicas, como las pastillas, que pueden afectar a la salud, pero las autoridades comunales están prohibiendo esos usos de sustancias y uso de dinamitas, inclusive el uso de chinchorro, porque arrasa a los peces desde tamaños medianos. Estas prohibiciones están establecidas en las normas comunales, las cuales sancionan severamente a los comuneros que infringen estas normas. Así tenemos:

> **Artículo 43°. –** La comunidad nativa Shampuyacu, con el objetivo de promover una agricultura sostenible y la conservación de un ambiente sano y renovado prohíbe y lo sanciona de la siguiente manera:
>
> a) Comunero que pesca con métodos ilegales: explosivos y pastillas se le hará llamada de atención y con una multa de S/. 500.00, si vuelve a incurrir se le someterá a un trabajo comunal más el pago de S/. 500.00, además, se le incautarán los materiales utilizados. (Reglamento Interno de la Comunidad Nativa de Shampuyacu)

Sin embargo, existe un discurso desatinado desde el Gobierno Regional de Amazonas, el cual pretender mostrar el uso de barbasco como una sustancia venenosa que contamina no solo a los peces, sino también a los organismos acuáticos, al ecosistema y a la población misma, cuando eso no es cierto. Pero, como estamos viendo, las comunidades nativas sí prohíben el uso de la dinamita, eso es clarísimo, además, se sabe que el barbasco es empleado por los Awajún desde los tiempos ancestrales y nunca se han muerto ni tampoco dañado a los ríos ni mucho menos han exterminado a las especies ictiológicas. Sin embargo, el discurso político regional de Amazonas sataniza el uso de barbascos, como leerán en líneas abajo, publicitando falsamente a través de folletos con el slogan de *"No a la pesca con barbasco y dinamita"*:

> Hoy el barbasco, junto con otros tóxicos comerciales (incluyendo pesticidas tan diabólicos como el Thiodan, Parathion, entre otros) hace mucho, muchísimo daño a las pesquerías Amazonas, de que sin las autoridades hagan gran cosa para remediarlo.
>
> Pero los tóxicos sólo no dañan los a peces, sino a multitud de otros organismos acuáticos y al ecosistema en su conjunto, y, sobre todo, a la salud de la población que consume habitualmente pescado envenenado: algunos tóxicos pueden acumularse en el organismo o dañar órganos vitales como el hígado. (Gerencia de desarrollo económico, Dirección

> Regional de Producción, sector pesquería del Gobierno Regional de Amazonas, 2018)

Ahora, ¿cómo es la pesca en la cultura awajún? Para realizar la actividad de pesca se necesita de una buena planificación y organización. Los ríos son cuidados por la comunidad, ellos se encargan de dar vigilancia para que ningún intruso acceda en él a pescar ni echar barbasco, las quebradas en cambio están protegidas por un abuelo, quien se encarga de la vigilancia, cuando van a realizar la actividad de pesca invita a sus familiares cercanos, ahí no pueden participar la comunidad ni mucho menos otras familias. Los riachuelos prácticamente son dueños de una persona, él se encarga de dar la protección y cuidado de los peces que hay ahí, cuando van a hacer la pesca solo participan el papá, mamá e hijos, nadie más. De manera que los peces que hay en los ríos, quebradas y riachuelos son protegidos por quienes están a cargo. Tampoco se pesca por pescar, sino en un determinado tiempo para evitar que escaseen los peces. El maestro Daniel Danducho nos explica que:

> un "hombre" era persona de respeto. Él hablaba diciendo: no vamos a entrar en la quebrada, ni bañarnos, ni cazar carachamas, ni ensuciarlos, hasta que haya bastante pescado. Y así dejaban pasar algunos meses. Todos se ponían de acuerdo, no entraba nadie. De vez en cuando, una persona iba a ver si había suficiente pescado. Cuando lo encontraba, avisaba a los demás. (…) Cuando la quebrada es regular no más, no es grande, solamente hay peces y carachamas chiquitos. En estos lugares pueden hacer pesca unas cuantas personas, no pueden ir tantos. Pero, cuando es una quebrada grande, pueden pescar boquichicos, carachamas y otros peces. Ahí pueden ir toda la comunidad. (Romio, Cornejo y Chaumeil: 2024. P. 35-37)

Estas son las formas cómo los awajún, haciendo uso sostenible de la pesca en el espacio *yumi*, aportan a la conservación de las diversidades ictiológicas sin comprometer a la naturaleza. Sin embargo, vemos en la actualidad muchos discursos adversos a estas prácticas culturales awajún por parte de los proyectistas, quienes tratan de justificar sus propuestas de proyectos sostenibles que desean implementar en las comunidades nativas, prohibiéndoles el uso del barbasco, el huaca, hasta el extremo de decir que no se deben pescar peces con hueveras.

3. La naturaleza y sus fuerzas

La naturaleza, por ser un conjunto de las cosas naturales, rige por sus propias leyes, tiene un sistema de vida y un actuar propio, acomoda las cosas por naturaleza, es decir, se autorregula y se autocontrola sin la intervención humana. Por ejemplo, por más ciencia o tecnología que exista en el mundo actual, nadie puede controlar un terremoto, un tsunami, una huracanada o el calentamiento global, porque son fenómenos o fuerzas naturales que por sí solos actúan, lo único que puede hacer el ser humano es estar preparado para soportar esos fenómenos naturales. Entonces, ¿cómo se autorregula y se autocontrola la naturaleza? Según la cosmovisión awajún, la naturaleza se autocontrola y autorregula a través de los poderes sobrenaturales que poseen la *Nugkui*, *Tsugki*, *Etsa*, *Ajútap* y *Bikut*. Ellos actúan como espíritus protectores de los bosques y de la biodiversidad.

Conozcamos las bondades y las fuerzas de estos espíritus protectores:

> **La Nugkui**, es la madre tierra en la cultura awajún, wampis, achuar, shuar, vive debajo de la tierra. Antiguamente era una mujer muy buena con las mujeres Awajún, [ella] proporcionaba los alimentos, porque se dice que los hombres de la tierra carecían de alimentos. (…) Tenía poder de suministrar alimentos a los Awajún a través de la llamada a la naturaleza "nugka untsuamu". (Tiwi Paati, 2022, p. 1)

Por respeto a ella, las mujeres awajún, cuando siembran las yucas, sachapapas y otros sembríos tienen que invocar el nombre de la Nugkui a través del *ánen* para que dé buenos frutos, si no la hacen, sencillamente se molesta y las chacras no producen buenas yucas. En el relato awajún, la Núgkui se fue a vivir debajo de la tierra por haber sido maltratada por el ser humano:

> Luego, la madre de la Nugkui maldijo a la familia Awajún diciéndoles: ¡yo quise ser parte de la familia Awajún, quise reproducirme con ustedes, pero ese sueño no se ha cumplido, han maltratado a mi hijita, así que, iré a vivir debajo de la tierra, que desde allá les estaré brindando mis bondades a las personas que invoquen mi nombre a través del *ánen* de la chacra! (Tiwi Paati, 2022, p. 4)

Ahora, si las chacras no son bien cuidadas por las mujeres awajún, cuando ve que las chacras están llenas de malezas, las yucas, las sachapapas, las pitukas, papayas, coconas y otros, sufren, y la Nugkui se resiente porque sabe que a sus plantas no las están cuidando bien y a las tierras puede convertirlas en

infértil, provocando hambruna en el ser humano. Es el castigo que nos puede dar a la humanidad. Por eso, las mujeres awajún antiguas sí lo practicaban, en la actualidad algunas abuelas practican el *ánen* de la chacra. Ellas son las que no pasan hambre, siempre viven en tajímat. Esas prácticas en la mayoría de las mujeres awajún fueron opacadas por los religiosos evangélicos quienes argumentan que son prácticas satánicas.

El Tsugki es la madre y padre de las aguas. Es otro de los espíritus protectores de todo lo que existe en el agua. Ellos cuidan las aguas para que no se sequen. De esta manera salvan las vidas de todas las especies que hay en el agua. Tsugki cuida a los peces y castiga a los depredadores. Aquí encontramos en la cosmovisión awajún cómo el Tsugki actúa para proteger a los peces:

> Se dice que la Tsugki vive vigilante de sus peces para castigar a los que maltratan, porque considera que son sus gallinas, y los puede soltar a sus perros que son lagartos o boas para que muerda o coma a la persona.
>
> Por eso los awajún, wampis, achuar, shuar, cuando pescan sacan en mínima cantidad para que no se moleste el Tsugki, y si el pescador sigue abusando la pesca puede terminar siendo presa de la boa. (Tiwi Paati, 2023a, p. 2)

Etsa es un personaje mítico, considerado en el mundo awajún como regenerador de las especies en peligro de extinción. También es considerado como el espíritu del "tiempo". Resplandece en el día para alegrar la vida y oscurece para que las especies vivas y humanas descansen. Según la cosmovisión awajún:

> Etsa, es el padre de la "luz y del monte". Él cuida que todos los días tengamos luz para que las plantas y humanos no se mueran. Etsa fue un pobre niño servidor de un ser depredador llamado Ajáim, [vivía] proveyendo alimentos como animales, aves y peces a pesar de que éste había matado a su madre. Cuando creció se vengó contra este depredador. Etsa, como fue buen cazador, pues, había exterminado casi todos los animales y aves por mantener alimentado al Ajáim. Sin embargo, una paloma llamada "Yapagkam" le dijo que no la mate porque era la única especie sobreviviente que quedaba [a punto de ser exterminado]. Más bien, le pidió que alzara la punta de la cerbatana tapada con el algodón y soplara apuntando al suelo y otro al cielo. Etsa, así hizo y cuando sopló apuntando la punta de la cerbatana hacia el suelo salieron

> multiplicándose las aves de la tierra, y cuando sopló la cerbatana apuntando hacia el cielo, salieron multiplicándose aves de vuelo largo o aves de la copa, desde luego empezó a repoblar estas especies. (Tiwi Paati, 2023a, p. 2-3)

De esta manera, Etsa concientizó a la humanidad para que no acaben con las especies que de ellos dependen sus existencias. De lo contrario, estarían condenados a desaparecer del planeta tierra.

El *Ajutap* es el alimentador de las almas humanas, fortalecedor de la personalidad y la parte emocional de la persona, conseguida a través del intermedio de la ingesta de las plantas que tienen propiedades visionarias. Los Ajutap son los espíritus de los guerreros awajún muertos que habitan en la catarata y que se aparecen en forma de aves rapaces, animales felinos más bravos y astutos reptiles como la boa (Tiwi Paati, 2019, p. 204).

Ajutap significa "el ser que siempre existió", un "ser viejo que siempre hubo, que no tiene principio ni fin". El Ajutap es el que da la vida a través del wáimamu luego de haber tomado el datém, tsaág y baikua. Este se revela en forma de aves de rapiña, águila, búho, o en forma de animales felinos como el tigre o en forma de animales astutos como el zorro con voz del abuelo guerrero muerto que comienza hablándote, lo que vas a ser (en el futuro). El camino al encuentro con el Ajutap se da después de la toma (de esas plantas) y se recuesta en un tambo construido al costado de la tuna. Por eso, ese lugar es muy sagrado para los awajún, porque es el lugar de los espíritus de los guerreros awajún muertos, tampoco puedes acercarte con las prácticas impuras para que el Ajutap no te maldiga y te puedas morir pronto (Tiwi Paati, 2023a, p.4).

Estas prácticas de mantener receloso a lugares sagrados como la catarata se nutren en la formación espiritual de los niños y jóvenes awajún. Por ello, cuando alguien se acerca a esos lugares, ya le viene la idea del wáimamu y, como ese lugar es tan sagrado, si alguien se acerca con las prácticas impuras, el Ajutap, al ser amenazado, puede reaccionar y te puede maldecir para que te mueras rápido. Por ese respeto, cualquiera no se acerca y así se mantiene como un lugar puro. Sin embargo, la inserción de la religión en la cultura awajún lo ha satanizado y los awajún, engañados por ese dogmatismo, no quieren practicar. Esto se ve en muchas comunidades nativas en la actualidad.

Bikut es un personaje muy importante en la cultura awajún. Se le considera como un personaje moralizador, sabio, futurista, educador, líder, altruista,

pensador, padre del espíritu de las plantas curativas como el baikua, predilecto para la guerra. Este fue un personaje que enseñó las reglas morales, el arte de pensar para la buena vida durante la existencia del ser humano.

> Fue un perfecto guerrero. Este personaje se convirtió como tal porque desde niño sus abuelos empezaron a dar el baikua, por eso se dice que, cuando murió lo enterraron en un lugar sagrado y de su tumba germinó una planta llamada Bíkut, nombre del mismo toé. Por otro lado, Bikut enseñó a los Awajún la convivencia armónica con nuestros seres. (Tiwi Paati, 2023a, p. 3)

En la cultura awajún, es sabido que esta planta llamada toé brotó de la tumba del Bikut humano. Por eso lleva el mismo nombre bikut ahora. En la actualidad es utilizado como una planta curativa o para alcanzar la visión. Los awajún hacen uso de esta planta con bastante cuidado, es decir, con bastante dieta si va a tratar a un paciente. Si no se usa con dietas puede resultar dos cosas: o bien pierde la fuerza de sus propiedades curativas y desaparecer, o bien el espíritu de la planta puede provocar reacciones adversas y matar al paciente. Si es para alcanzar la visión, la persona que busca alcanzarla, si no ha dietado bien, también puede morir empachando. Por eso, los awajún cuidan a estas plantas de manera recelosa para que no se extinga y no se conviertan en plantas inservibles.

Los indígenas, que usualmente pasan por dietas prolongadas —meses y eventualmente años— viven esta diversidad externa e interna como lo usual, lo cotidiano, lo normal. Para ellos, el cuerpo es en sí mismo una familia en la que moran una diversidad de deidades o ánimas, de plantas, animales y de bosque.

Esta es la condición que el indígena requiere para su diálogo, su conexión con el monte, en las expresiones de caza y recolección o de pesca, o para sanarse de alguna dolencia o molestia corporal. Esto es lo que se podría llamar una "preparación espiritual". Este regreso a la naturaleza es periódico y hace del indígena una persona abierta a la diversidad, a evitar la creencia de una verdad única, y en la que finalmente todo es posible que suceda, pues su voluntad no es más que la única guía de su existencia, sino lo que las deidades y el monte decidan (Rengifo, 2021, p. 29).

4. El mundo moderno

Es la tercera forma de aporte para la conservación del bosque y la biodiversidad. Uno de los componentes más importantes de la naturaleza justamente es el bosque, un lugar lleno de vegetaciones que alberga a más de cientos de especies vivas como animales, aves, maderas, frutas silvestres, plantas medicinales, insectos, semillas de diversas variedades y otros. Para los awajún, los bosques son todas aquellos que los proporcionan para satisfacer sus necesidades principales para su supervivencia (Tiwi Paati, 2012).

Este beneficio que da la naturaleza, del cual los awajún aprovechan o se sirven de ella para satisfacer sus necesidades, es llamado "recursos naturales". Estos se dividen en dos tipos según sus formas, perdurabilidad e intervención. Así, tenemos recursos naturales renovables, que son aquellos recursos que no se acaban con el uso y se pueden reponer más de una vez, por ejemplo, árboles, plantas, peces, etc., y recursos naturales no renovables, aquellos recursos que con un solo uso se acaban para siempre y no se pueden regenerar nunca más, como el oro, plata, sal, petróleo, etc. Por eso los abuelos cuidaban celosamente sus bosques, porque de ahí sacaban plantas medicinales para preparar remedios para su sanación. Pero, principalmente, porque ellos sabían que tener bastante bosque era sinónimo de *tajimat pujut*.

Hoy en día se habla mucho a nivel discursivo dirigencial y académico el concepto de *tajimat pujut* sin mayor contenido. El tajimat pujut o vida plena de los pueblos indígenas es un emblema del desarrollo propio de los pueblos indígenas, tanto material e inmaterial, es el deseo de cualquier ser humano de poder llegar a satisfacer todas las necesidades que tiene el individuo, la familia o el pueblo. Según la concepción awajún, la persona que haya alcanzado la vida plena se llama *tajimát áents*, es decir, persona de vida plena. Pero ese nivel de vida no lo alcanzaba cualquier persona, sino solo los grandes visionarios.

> Los abuelos contaban que los "Tajimát Áents" eran personas wáimaku que ha alcanzado el poder de conducirse con eficiencia el destino de su vida. Esto quiere decir que, si no eres "wáimaku/visionario" no podrías vivir en "tajímat/vida plena", por eso, hay que ser "kanútmamjau/con visón" para tener una larga vida y disfrutar de ella. Por tanto, el reto más grande de un joven Awajún [era] llegar a ser wáimaku, sino lograban alcanzar sus visiones terminaban siendo conjurados o maldecidos por los abuelos [y terminaban en el camino de los fracasados] por el resto de sus vidas. Los "tajímat áents" eran personas con muchas

> habilidades, por ejemplo: [sabían] hacer chacras, cazar animales, hacer canoas, cerbatanas, hacer tejidos como la "senta/pretina", tawás, kutág, chimpui, kamúush, tijigkás, itípak porque eran wáimaku. También eran personas [altamente higiénicos) [el tema de] salud [era tratado con mayor delicadeza] y vivían en un ambiente [muy] sano, prohibían botar desechos [en el agua para que no se propague la amebiasis], [tampoco desechos] cerca de la casa para evitar la concentración de los moscos, cucarachas y ratones, que son agentes contaminadores, las casas eran muy limpias para que los niños no tengan parásitos. Al "tajímat áents" no les faltaba nada, tenían todos, por ejemplo: de comer, de tomar, sus mujeres preparaban casi interdiario el masato, la comida en abundancia, carne del monte, frutas, aves del monte, chapo, caña de azúcar, papaya, piña, maní, chontas, pijuayos, sachapapas, camotes, maíz, así los hijos disfrutaban a lo grande alimentándose de todos estos productos que traían sus padres. Por otro lado, un "tajimát áents" no hacía solo sus actividades, cuando [ellas] requerían de otras manos como es la apertura de chacra, elaboración de canoas, construcción de casas, hacían un ipáamamu a todos sus familiares: tíos, hermanos, sobrinos, yernos, cuñados, con ellos trabajaban de manera unida, luego de sus actividades terminaban siempre en una festividad, como una forma de mantenerse unidos y armonía con sus familiares. (Tiwi Paati, 2023c, p. 1-2)

Para alcanzar el tajimat pujut o la vida plena, el ser humano (awajún), aparte de ser wáimaku, tenía que estar sano, lleno de energías y optimista, porque quien no goza esos tres aspectos, salud, fuerza y deseos de lograr ese anhelo de la vida plena, no lograría nada. Los abuelos awajún también cuidaron el aire, porque se dice que las brisas son las expresiones de los espíritus andantes de los abuelos guerreros muertos que descansan en las tuna, que cuando tomamos brebajes de las plantas maestras nos revelan y nos convierte en wáimaku. Por eso prohíben hacer humos cerca a la tuna para no molestar a los espíritus de los abuelos muertos, porque si lo maltratamos pueden vengar contra nosotros causando cualquier desastre natural. Estas técnicas y enseñanzas de los abuelos awajún sobre usos sostenibles de la naturaleza, actualmente se convierten un aporte fundamental en la conservación de bosques y la biodiversidad para vivir en tajímat pujut (Tiwi Paati, 2023b, p. 1-3).

Como hemos visto en líneas arriba, el ser humano desde que ha sido puesto en el planeta tierra ha venido usando estos elementos de la naturaleza, principalmente el bosque, para satisfacer sus necesidades, unos de una forma más ordenada, equitativa, respetuosa y sostenida sin comprometer ni provocar

a la contaminación y otros en forma desmedida y devastadora, basada en la explotación, dejando como saldo una degradación inimaginable al bosque y sus diversidades. Puedo atestiguar que el interés de conservación, protección y cuidado del bosque a nivel nacional casi siempre ha sido nulo, solo existió esa idea de "explotación de recursos naturales". Según la historia de la protección del medio ambiente, Tanzania comenzó durante la ocupación alemana de África Oriental (1884-1919): se promulgaron leyes de conservación coloniales para la protección de los juegos y los bosques, mediante las cuales se impusieron restricciones a las actividades indígenas tradicionales como la caza, la recolección de leña y el pastoreo de ganado. (Goldstein, 2005). En el año 1948, Serengeti estableció oficialmente el primer parque nacional para gatos salvajes en el este de África. Desde 1983, se ha realizado un esfuerzo de mayor alcance para gestionar los problemas ambientales a nivel nacional, mediante el establecimiento del Consejo Nacional de Gestión Ambiental (NEMC) y el desarrollo de una ley ambiental. En 1998, el Environmental Improvement Trust (EIT) comenzó a trabajar para la protección del medio ambiente y los bosques en la India desde una pequeña ciudad de Sojat. El fundador de Environment Improvement Trust es CA Gajendra Kumar Jain, quien trabaja con voluntarios (Pallangyo, 2007).

Así, poco a poco, fueron creando cierta consciencia a nivel del mundo para la protección del ambiente. Hay muchos países, como China, Unión Europea, Irlanda, Medio Oriente, Rusia, adoptaron estas medidas para proteger sus recursos naturales y el medio ambiente, hasta que llegó a América Latina a través del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y se identificaron a diecisiete países megadiversos. La lista incluye a seis países latinoamericanos: Brasil, Colombia, Ecuador, México, Perú y Venezuela. México y Brasil se destacan entre el resto porque tienen la mayor área, población y número de especies. Estos países representan una gran preocupación para la protección del medio ambiente porque tienen altas tasas de deforestación, pérdida de ecosistemas, contaminación y crecimiento de la población. Brasil tiene la mayor cantidad de bosques tropicales del mundo, 4 105 401 km^2 (48.1 % de la superficie del país), concentrados en la región amazónica. (Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade e Florestas, 2002). Asimismo, Brasil alberga una gran diversidad biológica: es el primero entre los países megadiversos del mundo, pues cuenta con entre el 15 % y el 20 % del millón y medio de especies descritas a escala mundial (Lewinsohn y Prado, 2000).

Lo que nos interesa en este punto es el rol asumido por el Estado peruano para la protección, conservación y el cuidado del bosque y la biodiversidad. Para ello, el Estado peruano ha diseñado una política para tal fin en donde establece políticas de protección del ambiente a través del Decreto Supremo N,° 012-2009-MINAM, del 23 de mayo de 2009, y acceso para el aprovechamiento de estos recursos naturales y dicta serie de medidas legislativas desde una visión general y específica. Por ejemplo:

> La Constitución Política del Perú reconoce que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado y privilegia el derecho fundamental a gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de la vida (artículo 2°, inciso 22). Del mismo modo, los artículos 66° al 69°, disponen que el Estado debe determinar la Política Nacional del Ambiente, y que los recursos naturales, renovables y no renovables, son patrimonio de la Nación. Precisa que el Estado está obligado a promover la conservación de la diversidad biológica y las áreas naturales protegidas, en el territorio nacional, así como el desarrollo sostenible de la Amazonía. (Ministerio del Ambiente, 2010, p. 5)

Esta Política Nacional del Ambiente se sustenta en el análisis situacional partiendo en los siguientes fundamentos:

> 1. El Perú es uno de los 15 países con mayor diversidad biológica del mundo, por su gran variedad genética, especies de flora y fauna y ecosistemas continentales y marítimos. Con alrededor de 25 000 especies de flora, es el quinto país en número de especies (10 % del total mundial), de las cuales 30 % son endémicas; posee numerosas plantas de propiedades conocidas y utilizadas (4 400 especies), posee numerosas especies domésticas nativas (182), es el segundo en especies de aves (1 816 especies), y es tercero en especies de anfibios (408 especies) y mamíferos (462). Asimismo, cuenta con cerca de 2 000 especies de peces (10 % de total mundial) y con 36 de las 83 especies de cetáceos del mundo; y es considerado centro de origen por su diversidad genética. Posee 11 ecorregiones, 28 de los 32 tipos de clima y 84 de las 117 zonas de vida del mundo. 2. En el país existen al menos 66 millones de hectáreas de bosques, es el noveno país en bosques, el cuarto es bosques tropicales y posee el 13 % de los bosques Amazónicos. Tiene 7.6 millones de hectáreas de tierras con aptitud para la agricultura, 17 millones para pastos, 55.2 millones de hectáreas de tierras de protección y más de 18 millones de hectáreas en áreas naturales protegidas. Sin bien existen 12 000 lagos y lagunas y 77 600 m^3 de agua/habitante; sin embargo, el

> recurso hídrico se distribuye de manera muy heterogénea en el territorio nacional, mientras que en la Costa solo se dispone del 2 % del agua, ahí se localiza el 55 % de la población; en tanto la Selva dispone el 98 % del agua, solo mantiene el 14 % de la población nacional. Se estima que el consumo nacional de aguas superficiales es de 20 mil millones de m^3 por año. 4. La calidad ambiental ha sido afectada por el desarrollo de actividades extractivas, productivas y de servicios sin medidas adecuadas de manejo ambiental, una limitada ciudadanía ambienta y otras acciones que se reflejan en la contaminación del agua, del aire y del suelo. El deterioro de la calidad de agua es uno de los problemas más graves del país. Entre sus principales causas están los vertimientos industriales y domésticos sin tratamiento (el 70 % de los vertimientos no son tratados y solo en Lima se vierten al menos 400 millones de m^3 anuales de aguas servidas al mar), así como el uso indiscriminado de agroquímicas, el de los insumos químicos en la producción de drogas ilegales y en la minería informal. 6. El ciudadano ejerce un rol central en la gestión ambiental. El crecimiento poblacional anual se estima en 1.6 % y la densidad demográfica en 17.6 % habitantes por km^2. Cerca del 70 % de la población peruana viven en ambientes urbanos que crecen en forma acelerada y poco planificada. Además de contaminación, hay un alto déficit de áreas verdes y recreativas, desnutrición, debilidad del sistema educativo y pobreza. 7. El Perú es un país pluricultural, con más de 14 familias etnolingüísticas, y 72 grupos étnicos. Las culturas aborígenes son centros importantes de conocimientos tradicionales y forman parte del acervo de ciencia y tecnología del país y del mundo. La legislación reconoce los derechos de acceso a la información, participación ciudadana, justicia ambiental, y la no discriminación por raza, sexo, condición socioeconómica, entre otros, sin embargo, son pocos y dispares los avances en su efectiva implementación 11. El cambio climático, la disminución de bosques, la pérdida de diversidad biológica, la creciente escasez de agua y la gestión limitada de las sustancias químicas y materiales peligrosos, son algunos de los problemas globales que se encuentran bajo normas y tratados internacionales cuyo cumplimiento nacional es necesario impulsar desde el Estado. Asimismo, es importante afianzar la integración comercial, homogenizando criterios y estándares para lograr una gestión ambiental sostenible y mejorar la competitividad comercial, aprovechando las oportunidades internacionales. (Ministerio Nacional del Ambiente, 2010, p. 4-8).

De esta forma el Estado peruano asume un rol protagónico para preservar los recursos naturales y la biodiversidad, es decir, el Estado, a través de sus entidades y órganos correspondientes, diseña y aplica las políticas, normas,

instrumentos, incentivos y sanciones que sean necesarios para garantizar el efectivo ejercicio de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones y responsabilidades contenidas en la presente Ley (Ley General del Ambiente, 2005, artículo 3°). Asimismo, ha dado la Ley N° 26834 – Ley de Áreas Naturales Protegidas – ANP, que éstas constituyen patrimonio de la nación. Su condición natural debe ser mantenida a perpetuidad, mantener y manejar los recursos de la flora silvestre, de modo que aseguren una producción estable y sostenible. De la misma forma dicta la Ley N° 29763 – Ley Forestal y Fauna Silvestre, señalando que toda persona tiene deber de contribuir con la conservación de este patrimonio y de sus componentes (Tiwi Paati, 2024).

5. Reflexiones finales

El tema de protección y conservación del bosque y la diversidad siempre ha sido el mayor problema del Perú y mayor preocupación para los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Sabemos que el Perú, a través de medidas legislativas, intenta proteger los recursos naturales, pero hay un doble discurso político —que nadie entiende, no se sabe si se hace por amor a la naturaleza o por amor a su riqueza—. Por un lado, la protección, la conservación y el cuidado del medio ambiente; se establecen áreas naturales protegidas, parques nacionales y reservas comunales, pero se hace sin mayor seriedad, desestabilizando la seguridad jurídica de los derechos de la naturaleza. Por otro lado, se establecen políticas de extracción de recursos naturales, pero con una débil política de recuperación o reforestación.

Rememorando, el Estado peruano, el 27 de noviembre de 1992, creó el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) a través de Decreto Ley N.° 25902 - Ley Orgánica del Ministerio de Agricultura. Esta entidad era un organismo público descentralizado del Ministerio de Agricultura. Su función era aprovechar sosteniblemente los recursos naturales renovables, conservar la gestión sostenible del medio ambiente rural, conservar la biodiversidad silvestre. Sin embargo, este fue reemplazado por el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNANP) el 13 de mayo de 2008.

En la vida práctica, habría que cuestionarse acerca de la política de INRENA en cuanto a la gestión sostenible del medio ambiente. ¿Cuántas de las zonas deforestadas provocadas por la tala ilegal y minería ilegal han sido recuperadas? Tal vez no conozca, pero estoy seguro que no hay nada. Por lo menos con el SERNANP, se ve la participación de los comuneros en

vigilar, supervisar y recuperar semillas para hacer las plantaciones. Más aún, cuando se trata de explotaciones de recursos mineros: oro y petróleo solo traen contaminación ambiental y muy pocas veces es remediado, a pesar de que los pueblos amazónicos hacen reclamos exigiendo al Estado para sanar las partes contaminadas.

Es importante que el Estado tenga una política nacional del ambiente, pero también es cierto que si los funcionarios encargados de hacer cumplir estas normas no están concientizados como ciudadanos en la valoración de estos recursos, no se podrá lograr nada lo deseado y los discursos políticos solo serán como instrumento de distracción al público.

Una de las estrategias más saludables sería asegurar el territorio integral indígena, con normas y políticas claras sin mezquindad ni discriminación. No basta con dar un par de artículos puestos en la Constitución Política del Perú de 1993 (Artículos 88 y 89), una Constitución Política nacida de un régimen gubernamental autoritario, corrupto y condenado a veinticinco años de prisión por crímenes de lesa humanidad y entre otros delitos. Mutilaron los derechos más importantes de los pueblos indígenas con respecto a sus territorios (lo de la inembargabilidad e inalienabilidad de tierras comunales), quedándose solo con imprescriptibilidad, no basta tampoco con contar con la ley de comunidades nativas.

Esta demanda de los pueblos indígenas siempre ha sido un dolor de cabeza para el Estado peruano, solo por no querer reconocer los derechos primigenios que tienen en cuanto a sus territorios indígenas, como si el Estado otorgara dichos derechos a los pueblos indígenas. El Estado no otorga derechos ni mucho menos derechos humanos, el Estado reconoce los derechos que tienen estos pueblos indígenas que desde tiempos remotos vienen ocupando ese espacio territorial. El Estado peruano ni ningún otro Estado vecino ubicó ni demarcó sus territorios para que los indígenas vivieran en ese vasto Amazónico, porque ellos vivieron y siguen viviendo ahí. Por tanto, carece de todo sentido jurídico que el Estado establezca normas y afirme que las tierras indígenas sean entregadas por "cesión de uso".

¿Acaso los pueblos indígenas amazónicos no son parte del Estado peruano y, como tal, vienen ocupando el lugar que les pertenece como legado de sus antepasados? ¿Acaso los awajún, shipibo, asháninka, yánesha, kukama-kukamiria y otros pueblos indígenas han sido traídos de otro continente como mula de cargas, como hicieron a los afroperuanos, afrocolombianos o afroecuatorianos, y luego el Estado les haya "entregado" un espacio de tierra

para que residan ahí y sea entregado a través de cesión de uso, porque ese espacio no les corresponde?

No. Los pueblos indígenas tienen derecho a la autonomía territorial en el espacio que ellos ocupan ancestralmente. Sin embargo, hay fuerte resistencia de parte del Estado en reconocer esos derechos. Al respecto, Surrallés y García (2004) sostienen que las:

> Tierras, aguas, bosques, recursos madereros, recursos genéticos, paisajes y, sobre todo, recursos de subsuelo de los territorios indígenas constituyen un suculento botín que los Estados no están dispuestos a soltar. Se trata de un rezago de colonialismo que se intenta ocultar en argumentos más sofisticados. (p. 301)

Es sabido también que los pueblos indígenas amazónicos constitucionalmente ejercen la autonomía organizativa y administrativa, y, por derecho internacional de los pueblos indígenas, ejercen autonomía territorial. Esta se define sobre la base de:

> Un control de las tierras y los ancestros. La autonomía supone una competencia, reconocida externamente, para disponer las propias normas respecto a un área determinada. Un control social, espiritual y cultural sobre el territorio y sus recursos, incluyendo la protección de los propios conocimientos sobre la biodiversidad, el control sobre la transmisión de los valores que constituyen la ética económica de cada pueblo y la capacidad de autogeneración de conocimientos en los contextos interculturales. (Surallés y García, 2004, p. 229)

Por otro lado, para los pueblos indígenas amazónicos, sin territorio su existencia no tiene sentido. La autonomía territorial hace referencia a la administración y gestión de sus propios recursos donde están asentados ellos. La autonomía no se hace extensiva a los términos utilizados en el derecho internacional referido a la soberanía territorial nacional. Sin embargo, en un punto de debate y comentarios se confunden estos términos con frecuencia.

> La caracterización de este nuevo concepto de la territorialidad indígena debe ser consistente con su propósito, que no es otro que permitir la continuidad histórica y cultural de los pueblos originarios y devolverles las opciones de desarrollo negadas durante cinco siglos. Una territorialidad entendida como una metáfora conceptual y definida en términos

> mezquinos no genera más que la prolongación de la conquista y la negación de las múltiples posibilidades que ofrece un país de la diversidad y riqueza cultural que caracteriza el Perú. (Surallés y García, 2004, p. 285)

Otro punto que no se debe dejar de lado es la cosmovisión que tiene cada pueblo indígena Amazónico-Andino, su propio ser y actuar. A partir de sus cosmovisiones establecen reglas de uso de la naturaleza, teniendo en cuenta que el Perú es un país culturalmente diverso: a cada pueblo le corresponde una forma de ver, percibir, criar y sentir el mundo. Un pueblo se distingue del otro por la particular manera en que sus comunidades humanas perciben y sienten sus relaciones con la naturaleza y con lo sagrado. Los pueblos Amazónicos, empero, no son entidades con bordes fijos. No se puede decir aquí empieza y aquí termina una comunidad que pertenece a una esfera cultural dada.

> El modo de ser tiene que ver con la lengua, los gestos, el tono de hablar, las comidas, la vestimenta, la manera de hacer chacra, y de pescar, [de explicar], y también con las características que asume la conversación con el monte y la forma que tiene el diálogo con sus deidades. Ninguno de estos aspectos vale por separado para definir a un pueblo. Lo que tipifica es el modo cómo se relacionan humanos, naturaleza y deidades. (…) Así es usual hablar de la visión del mundo selvático. (Rengifo, 2021, p. 47-49)

También es cierto que entre los indígenas hay pensamientos sesgados influenciados por muchos "cráneos" que se consideran los únicos racionales y otros de pensamientos propiamente basados en sus experiencias culturales. Eso hace confundir algunas veces en los debates para la toma de decisiones.

Esta zona ha sido y es, como mucha de la selva, influenciada por el pensamiento y acciones modernizantes. Ciertamente no somos protagonistas de la modernidad. Ella surgió en Europa Occidental como expresión de una serie de fenómenos asociados al distanciamiento del hombre de la naturaleza. La modernidad no ha surgido en Chazuta, pero Chazuta, como Jepelacio o Tocache, vivencian la modernización bajo distintas formas (evangelización, monocultura, escuela, colonización, etc.).

Ese traslado compulsivo de una visión particular del mundo es parte del fenómeno de colonización político y económico, pero también cultural que padecen todavía hoy nuestras poblaciones. La colonización no es cosa del pasado. Su forma ha mutado. El colonizador europeo no está más en estas

tierras, pero mucha de la clase política e intelectual local basa sus argumentos en una visión externa a nuestro modo de ser, y por esta vía limita —por poner esta visión ajena como la única— el brotamiento y vigorización de las expresiones culturales propias (Rengifo, 2021, p. 50).

Otro de los avances más importantes en el mundo del derecho y política de protección a la naturaleza es el nuevo lenguaje que se viene dando a nivel del mundo y recién en el Perú, es decir, la jurisprudencia de la Tierra. Muchos estudiosos de la teoría del antropocentrismo sostenían que el hombre es el centro del universo, como tal, el único ser en aprovechar los recursos naturales en su máxima expresión sin importar su degradación, ni contar la existencia de otras especies que también dependen de ella. Pero el hombre amazónico por naturaleza siempre ha sido ecocentrista. Esas prácticas de los indígenas por fin hacen eco a nivel académico y político, para así dar importancia a la naturaleza.

El hombre ha tratado de dominar el resto de la comunidad de la tierra como una suerte de raza dominante y lo ha logrado virtualmente. Ha explotado al planeta sin misericordia hasta que sus recursos estén casi exhaustos y ha sometido a sus especies acompañantes, en muchos casos, hasta el punto de extinción.

Todos hacemos parte de la comunidad de la tierra que es mucho más amplia y, a menos que representemos a las especies que nos acompañan y las tratemos no como objetos sino como sujetos que tienen la misma condición que nosotros en el orden de las cosas, este enfoque antropocéntrico está condenado.

Para que la sociedad cambie, requerimos que la sociedad cambie en la forma como piensa el derecho y su papel —no solo el contenido del derecho—. De manera que no tiene sentido aprobar más leyes ambientales u organizar más conferencias internacionales, iniciativas como la Carta de la Tierra o la Carta Universal de la Naturaleza. No va a progresar aislado del cambio en las formas en que se entiende el derecho (Reid, 2017, 3-5).

El punto más importante hoy en día es que se está llegando a una conciencia mundial y nacional de tratar a la naturaleza no como objeto sino como sujeto de derecho en el Perú, marca un precedente histórico al dictar un fallo histórico por la justicia peruana al reconocer expresamente los derechos del río Marañón y sus afluentes.

Un nuevo capítulo se inicia en la cruzada por salvaguardar los recursos hídricos contra la contaminación y los impactos ecológicos. El Juzgado Mixto de Nauta en la región de Loreto ha reconocido los derechos del río Marañón otorgándole la categoría de titular de derechos. Esta es la primera vez que se emite una sentencia que reconoce los derechos fundamentales de la naturaleza (Cervilla, 2024).

Finalmente, los aspectos a tomar en cuenta son las prácticas de los pueblos awajún y los demás pueblos indígenas de la Amazonía peruana, considerando que hasta la forma de comer puede degradar la biodiversidad, desaparecer a las especies o el acceso a ella. Las prácticas impuras también resultan nocivas para la naturaleza, convirtiéndolas en chacras integrales hará que se regeneren las biodiversidades amenazadas. Para mantener a la naturaleza de manera sostenida, además de las buenas prácticas, dependerá también la voluntad política que tengan los gobernantes.

Glosario

Aintai kegke, sachapapa larga. Esta palabra alude a una variedad de sachapapa de tamaño regular, aproximadamente mide 30 cm de longitud y 5 cm de diámetro. Para sacarla se hace varios centímetros de cavado de tierra en forma de canaleta.

Aja, chacra. Es el segundo espacio de vida de los awajún. Ahí desarrollan sus actividades de sembríos y cultivos.

Ajég, jengibre. Es una planta medicinal con muchas variedades, sirve para hacer remedios awajún para la sanación de enfermedades de tipo bacteriano, catarro y amebiasis.

Akáp ajeg, jengibre para el hígado. Con esta variedad de jengibre se trata la sanación del dolor del hígado. Cuando recibes tratamiento con esta variedad de jengibre se hacen dietas para que su cura tenga efectividad; por ejemplo, no comer comidas grasosas como el atún enlatado, carne de chancho ni frituras, porque puede agravar el dolor.

Amámuk, variedad de recipiente hecha por las mujeres awajún a base de arcilla y se utiliza para servir masato. Es un recipiente especial hecho principalmente para servir masato a los wáimaku.

Baikua, toé, una planta psicoactiva y curativa, de tamaño mediano utilizado ancestralmente por los awajún. Hoy en día se utilizan muy poco

debido a que la mayoría de los awajún reemplazan por el uso de los productos farmacéuticos.

Basúu, huaca. Es una planta cuya hoja es utilizada para la pesca. Especialmente es usada en las quebradas y riachuelos y no en los ríos grandes.

Batsátkamu, hace referencia a una comunidad humana asentada en un determinado lugar, en especial a la comunidad nativa.

Betsag, es una variedad de cocona, una fruta natural de la Amazonía peruana. La fruta está cubierta de pequeñas espinillas que te pinchan si no la coges con cuidado. Para comer hay que limpiar las espinillas con bastante cuidado.

Buwits, cerámica awajún. Es un recipiente hecho por las mujeres awajún a base de arcilla que sirve especialmente para preparar masato. Este recipiente tiene una capacidad de almacenar entre 20 a 30 galones de masato aproximadamente. Está pintado con color rojo a base de achiote y resinas preparadas con el látex del daúm o del pan del árbol.

Chiki, un tubérculo de sabor parecido a dale dale. Sus hojas tienen parecido a las hojas de jengibre, sus cáscaras del tubérculo se asemejan a las de hijuelos de bambú, pero de tamaño de dedo.

Chiním mama, una variedad de yuca, su denominación alude a su procedencia, el lugar donde fue conseguido.

Dapií ajeg, jengibre contra la picadura de víbora. Es una variedad de jengibre utilizado por las mujeres awajún para la curación de la picadura de culebras o víboras venenosas.

Datém, ayahuasca. Es una liana psicoactiva. Los ancestros awajún utilizaban para alcanzar la visión. Algunas veces se utilizan como una pócima para limpiar el estómago y energizar la salud.

Daúm, planta silvestre de gran tamaño, sus frutas son de color amarillento y comestibles. De esta planta extraen látex que sirve para el pintado de las cerámicas.

Ejapjutai ajeg, jengibre para el embarazo. Es una variedad de jengibre utilizada por las mujeres awajún. Preparan como un remedio y hacen tomar a las mujeres que no pueden tener hijos y regulariza el embarazo.

Entsa, quebrada. Espacio de vida donde los awajún salen a realizar sus actividades de pesca.

Ichinak, cerámica awajún. Es un recipiente hecho por las mujeres awajún a base de arcilla que sirve de olla para cocinar yuca o para preparar caldo de aves silvestres o de animales del monte.

Ikaántai baikua, toé para fisuras. Es una variedad del toé. Esta planta es utilizada por un varón awajún para dar tratamiento a los pacientes que han sufrido roturas en los huesos. La persona que va a atender al paciente antes de atender tiene que estar en dieta, no comer cualquier comida, solo el tuúm. Debe abstenerse del sexo porque si no, el paciente puede morir. Además, después del tratamiento al paciente, no puede tener relaciones sexuales durante quince días. Ahora, el paciente antes de recibir el tratamiento tiene que estar en dieta, tomar solo el tuúm. Después del tratamiento igual no puede comer comidas duras como carnes ni frituras. El mal uso de estas plantas puede perder la fuerza de su propiedad curativa. Por eso, el tratamiento se le da bajo estrictas reglas del cuidado. Finalmente, el paciente no puede oler cualquier quemado, por ejemplo, plásticos quemados, tampoco puede oler perfumes, jabones o champús. Estos pueden provocar reacciones adversas, y si no le das otra variedad de jengibre para contrarrestar esas reacciones, puede provocar la muerte.

Ikaántai pijipig, piri piri para fisuras. Es una variedad de piri piri. Esta planta es utilizada por las mujeres awajún para dar tratamiento a los pacientes con fisuras en el hueso. Las dietas no son tan estrictas como las del toé. Esta planta también sirve para curar a los perros o pollitos con fracturas.

Ikam, bosque, monte. Es el tercer espacio de vida de los awajún. En el bosque, los awajún cazan animales, recolectan frutas, recogen hojas de palmeras para la construcción de sus casas, abren sus chacras, sacan plantas medicinales.

Ipák mama, yuca de hojas de color rojizo. Es una de las variedades de la yuca.

Jega, casa. En cuanto a lo referente a los espacios de vida, es el primer espacio de vida de los awajún. En ese espacio desarrollan sus principales actividades como la comida, elaboración de artesanías, bisuterías ancestrales, cerámicas y otros.

Kaím kegke, sachapapa morada. Es una de las variedades de la sachapapa, un tubérculo muy apreciado por los indígenas de la Amazonía peruana. Con este tubérculo se prepara masato mezclado con yuca, es un masato especial que solo tomaban los wáimaku.

Katsuútai ajeg, jengibre esterilizante. Es una de las variedades del jengibre. Esta planta es utilizada principalmente por las mujeres Awajún para evitar el embarazo. El control de natalidad dependerá por la forma que dé uso a esta planta, bien para el control del embarazo o bien para esterilizarse.

Kegke, sachapapa. Es un tubérculo con diversas variedades y muy apreciado por los indígenas de la Amazonía peruana.

Kukúch, cocona. Es una planta con diversas variedades, de tamaño mediano. Sus frutas son de color rojo, amarillo y verde cuando están en proceso de maduración. Se come crudo, también se prepara refresco. Actualmente, preparan ensalada de cocona para comer con patarashca de boquichico y otros pescados.

Kukún, cocona agria. Es una variedad de cocona, de sabor agrio. Su color es púrpura. Con esta cocona se prepara refresco y ensalada.

Mama, yuca. Es un tubérculo con diversas variedades. Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana con ese tubérculo preparan sus bebidas popularmente conocidas como el masato.

Mejéch, plátano de isla. Es una de las variedades más sabrosas del plátano. Principalmente se prepara el chapo para tomar acompañado de yuca.

Náabiu paampa, plátano palillo. Es otra de las variedades de plátanos. El sabor es muy agradable hecho en chapo. Los niños y niñas disfrutan tomando el chapo con esta variedad de plátano.

Nabau, ashipa, en nombre regional. Es un tubérculo de sabor dulce. Para el sembrío se utilizan sus semillas que son unas pepitas parecidas a las de la calabaza.

Nantuú kukuch, cocona grande. Es una variedad de cocona de tamaño de pimentón. Hay dos tipos de sabores, agrio y dulce. Se utiliza para el refresco y ensalada.

Nugkui, madre tierra. Es un personaje mítico awajún que enseñó a las mujeres las técnicas de sembríos, administración de la chacra y regeneración de semillas. En la creencia awajún, se dice que la Nugkui actualmente vive al interior de la tierra, desde ahí hace brotar las plantas que siembran las mujeres awajún.

Paámpa, plátano. Es una planta herbácea con diferentes variedades. Los pueblos indígenas preparan comida de diferentes formas, asado, sancochado, en la región loretana principalmente, a base de este plátano cocido prepa-

ran el tacacho, es decir, plátano cocido chancado. Cuando ya es maduro, se prepara el chapo.

Paantám, plátano morado. Es una de las variedades del plátano. Se come en crudo o asado cuando está maduro, también se prepara el chapo.

Pabau kegke, sachapapa de forma de pie de sachavaca. Es una de las variedades de la sachapapa que hoy en día casi nadie siembra, existe muy escasamente en algunas comunidades nativas. Significa que hay una pérdida de la agrobiodiversidad.

Paúm mama, yuca paloma. Es una de las variedades de la yuca. Ese tubérculo es de color blanquecino y se cocina muy suave y agradable. Esta yuca el awajún la come sabrosamente acompañada con caldo de carne del monte.

Pijipíg, piri piri. Es una planta medicinal propia de la Amazonía peruana utilizada por los indígenas del Perú. Tiene diferentes variedades que curan diferentes enfermedades de tipo bacteriana y anticoagulante.

Piníg, plato de arcilla. Es una de las variedades de cerámica hecha por las mujeres awajún a base de arcilla. Hay dos formas de plato de arcillas, hondo y plano, con el primero se sirve el caldo de los animales, aves, pescados y sopa de cogollo de chontas; con el segundo se sirve la yuca o el plátano que acompañarán a los caldos.

Piría, plátano guineo. Es una variedad de plátano, de tamaño muy mediano. Se come en sancochado, asado o crudo cuando está maduro y también se prepara el chapo. Cuando es verde solo se come en sancochado o en asado.

Putsúu mama, yuca blancuzca. Es una de las variedades de yuca de color media blanca. Se cocina muy suave.

Sagku, huitina. Es un tubérculo muy agradable en la dieta awajún. Sus hojas tiernas se usan como verduras y se prepara patarashca con pescado, con suri o con las tripas limpias del pescado.

Sagkúsuk, plátano bellaco. Es una de las variedades de plátano de tamaño grande. Se come en sancochado o en asado. Cuando está maduro se prepara el chapo.

Séetach, plátano de seda. Es una variedad de plátano. Cuando está maduro se come en crudo, asado y se prepara el chapo. Cuando está verde se come en asado o en sancochado. Cuando son raquíticos se prepara comida para los cerdos.

Shíig kukuch, cocona dulce. Es una variedad de la cocona. Esta cocona, como es dulce, se come cruda o en sancochado.

Shíig paampa, plátano de tamaño normal. Es de variedad genérica de plátanos. Cuando está maduro se come crudo, en sancochado o en asado y también se prepara el chapo. Cuando está verde solo se come en asado o en sancochado.

Shiíp ajeg, jengibre para amebiasis. Es una variedad de jengibre. Son utilizadas principalmente por las mujeres awajún para combatir las amebas a través de purgas.

Shiwág kukuch, cocona dulce diminuta. Es una variedad de cocona de tamaño diminuto, color rojizo, dulce y agradable.

Takásh paampa, plátano sapo. Es una variedad de plátano parecido a la figura de sapo. Cuando está maduro tiene un sabor muy agradable. Se come en crudo o en sancochado cuando está maduro.

Tapishtai ajeg, jengibre para las energías negativas. Es una variedad de jengibre utilizada por las mujeres awajún. Se prepara y se le hace tomar al recién nacido, a un ave o a un cachorrito que por una impresión u olfato de algún objeto, animal o comida pudo haber recibido energías negativas y, a consecuencia de ello, cae enfermo.

Tímu, barbasco. Es una planta cuya raíz se extrae y luego se hace un chancado con palos hasta que bote su leche, esto es echado en los ríos para pescar peces grandes. También se usa en las quebradas y en riachuelos, pero en menor cantidad.

Tuúm, sopa de yuca. Esta sopa está hecha a base de trozos de yuca sancochada y luego batida hasta que se haga sopa. Se le da de tomar especialmente a las personas que están en dietas.

Tsaág, tabaco. Es una de las plantas usadas por los varones awajún para alcanzar la visión, también para curar a las personas sin mucha suerte con el zumo de esta planta.

Tsuwak, planta curativa. Este nombre hace alusión a todas las plantas que tienen propiedades curativas usadas por los awajún.

Waimaku, visionario. Hace alusión a personas que hayan alcanzado la visión luego de haber ingerido plantas maestras: tsaág, baikúa, datém.

Waimatai baikua, toé para la visión. Es una variedad de toé para alcanzar la visión.

Wakémchatai ajeg, jengibre para reacción adversa. Es una variedad de jengibre. Son utilizadas por las mujeres awajún. Se prepara y se le da de tomar al paciente que luego de ingerirla resulta con reacciones adversas producto de haber olfateado quemaduras de objetos pestilentes como plásticos, o haber comido platos de comida contrarias a las dietas.

Washík, es una variedad de bejuco que antiguamente los awajún chupaban para saciar el hambre.

Wawa, palo de balsa. Se llama así porque de ese palo se saca para hacer balsas y navegar por el río partiendo de la cabecera del río hacia río abajo. Fue utilizado con frecuencia como medio de transporte fluvial por los awajún. Aproximadamente mide 10 a 15 metros de altura. En la primera creación de la humanidad, los awajún, sobre todo el varón, se iban al monte a sacar las cortezas y alimentarse.

Wekaetai pijipig, jengibre para el fortalecimiento de la caminata del niño. Es una especie de jengibre utilizada por las mujeres awajún. Con esta variedad de jengibre se le hace purgar al niñito para que fortalezca los huesos y no tenga problemas en caminar a su debida edad.

Yaji, es una hoja de una liana especial que se mezcla con la ayahuasca para luego ser ingerida por los curanderos y sanar a los pacientes. Con esta planta detectan al malhechor.

Yukún, es una variedad de la cerámica sanitaria hecha por las mujeres awajún a base de arcillas. Este recipiente sirve para calentar el agua y hacer el lavado bucal.

Yumi, agua, lluvia. Es el cuarto espacio de vida de los awajún. En este espacio de vida, los awajún desarrollan sus actividades de pesca conjuntamente con sus familias.

Referencias bibliográficas

Ayuda en Acción (6 de julio de 2022). *Agricultura en el Perú: origen y tipos*. Ayuda en Acción. https://ayudaenaccion.org.pe/actualidad/agricultura-peru-origen-tipos/

Cervilla, J. (1 de mayo de 2024). *Sentencia emblemática: el río Marañón es declarado titular de derecho*. Clima de Cambios, PUCP. https://www.pucp.edu.pe/climadecambios/noticias/sentencia-emblematica-el-rio-maranon-es-declarado-titular-de-derecho/

Constitución Política del Perú. (1993).

Chumap, A. y García-Rendueles, M. (1979). *Duik Múun. Universo Mítico de los Aguaruna. Tomo I*. CAAAP.

Gerencia de Desarrollo Económico, Dirección Regional de Producción, Sector Pesquería del Gobierno Regional de Amazonas. (2018). *No a la pesca con barbasco y dinamita*. https://bit.ly/4m9VAUD

Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA). (22 de enero de 2025). *¿Sabías que…? El pueblo Awajún utilizaba las plantas como el barbasco y el huaca para la pesca*. Facebook. http://bit.ly/46uTsCA

Goldstein, G. (2005). Legal System and Wildlife Conservation: History and the Law's Effect on Indigenous People and Community Conservation in Tanzania. *The Georgetown International Environmental Law Review*, *17*(3), 481-516.

Ley N.° 29763 – Ley Forestal y Fauna Silvestre. (2011).

Ley N.° 28611 – Ley General del Ambiente. (2005).

Lewinsohn, T. M. y Prado, P. I. (2000). *Biodiversidade Brasileira: Síntese do Estado Atual do Conhecimento*. Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais e Instituto de Biologia, Unicamp. https://bit.ly/44OkRhp

Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade e Florestas (2002). *Biodiversidade Brasileira*. Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade e Florestas. https://bit.ly/44S0HmU

Mujica, J. (2015). *Precariedad y trabajo forzoso en la extracción de madera. Un estudio en espacios rurales de la Amazonía peruana*. OIT.

Pallangyo, D. M. (2007). Environmental Law in Tanzania; How Far Have We Gone?. *Law, Environment & Development Journal*, *3*(1), 28-39.

Ministerio del Ambiente. (2010). *Política Nacional del Ambiente*. MINAM. https://bit.ly/3H0VIqK

Reglamento Interno de la Comunidad Nativa de Shampuyacu. (2025).

Reid, D. (2017). *Jurisprudencia de la tierra. Una introducción para principiantes*. PRATEC.

Rengifo, G. (2021). *El retorno a la naturaleza. Apuntes sobre cosmovisión Amazónica desde los Quechua-Lamas*. Ministerio de Cultura.

Romio, S., Cornejo, M. y Chaumeil, J. P. (Eds.). (2024). *Por mi camino. Memorias de Daniel Danducho. Primer profesor bilingüe Awajún*. CAAAP, IFEA.

Tiwi Paati, F. (2012). *Pueblos indígenas, recursos naturales y bosques: Aportes para una conservación y manejo adecuado*. CAAAP.

Tiwi Paati, F. (2019). Tuna o Catarata: Fuente de conocimiento de los Awajún. En: P. León Castillo (coord.), *Relatos ancestrales del pueblo awajún. Cuentos, mitos y leyendas*. (p. 204). FONDEP. I.E. Túpac Amaru.

Tiwi Paati, F. (2022). *Núgkui. Madre Tierra. Manuscrito. Material de lectura para los Jóvenes de la Escuela de Gobernanza Awajún*. PRATEC.

Tiwi Paati, F. (2023a). *Espíritus protectores del bosque y de la biodiversidad en la cultura Awajún. Manuscrito. Material de lectura para los jóvenes de la Escuela de Gobernanza Awajún*. PRATEC.

Tiwi Paati, F. (2023b). *Pueblo awajún y el bosque: Aportes para la conservación del bosque y la biodiversidad. Manuscrito. Material de lectura para los jóvenes de la Escuela de Gobernanza Awajún*. PRATEC.

Tiwi Paati, F. (2023c). *Tajimát áents. Persona de vida plena. Manuscrito. Material de lectura para los jóvenes de la Escuela de Gobernanza Awajún*. PRATEC.

Tiwi Paati, F. (2024). *La conservación del bosque y de la biodiversidad en la cultura Awajún y en el mundo moderno*. Escuela de Gobernanza Awajún. PRATEC.

Surrallés, A. y García, P. (Eds.). (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 187-210
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/f74sap52

Juventud indígena y liderazgo en la Amazonía peruana: emergencia de nuevos líderes del pueblo awajún en Santa María de Nieva

INDIGENOUS YOUTH AND LEADERSHIP IN THE PERUVIAN AMAZON: EMERGENCE OF NEW LEADERS OF THE AWAJUN PEOPLE IN SANTA MARÍA DE NIEVA

Pablo Vega Romá

Universidad Antonio Ruiz de Montoya
pablovegaroma@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6360-212X

Envío: 25 de febrero de 2025 Aceptación: 26 de junio de 2025 Publicación: 31 de julio 2025

Resumen

Este artículo[1] explora los discursos y trayectorias de un grupo de jóvenes awajún en proceso de formación como líderes de su pueblo. A partir de un trabajo de campo etnográfico desarrollado en Santa María de Nieva[2], se analiza cómo estos jóvenes construyen formas propias de liderazgo indígena, articulando su identidad cultural con herramientas adquiridas en espacios educativos, experiencias comunales, trayectorias migratorias y participación política. Lejos de replicar modelos tradicionales, conciben el liderazgo como una práctica situada, dinámica y versátil, que exige capacidad de diálogo intercultural, argumentación y compromiso con el territorio. La Escuela de Líderes, instancia impulsada por el Consejo Permanente del Pueblo Awajún

CC BY

(CPPA) y el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), emerge como un espacio clave en este proceso, al permitir la reflexión colectiva y la consolidación de una nueva generación indígena comprometida con su pueblo.

Palabras clave: juventud indígena; awajún; liderazgo, territorio; espacio de formación.

Abstract

This article explores the discourses and trajectories of a group of Awajún youth who are in the process of becoming leaders of their people. Based on ethnographic fieldwork conducted in Santa María de Nieva, it analyzes how these young people build their own forms of Indigenous leadership by articulating their cultural identity with tools acquired through educational spaces, communal experiences, migratory trajectories, and political participation. Rather than replicating traditional models, they conceive leadership as a situated, dynamic, and versatile practice that requires intercultural dialogue, argumentation, and a strong commitment to their territory. The School of Leaders, an initiative promoted by the Consejo Permanente del Pueblo Awajún (CPPA) and the Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), emerges as a key space in this process, enabling collective reflection and the consolidation of a new indigenous generation committed to their people.

Keywords: indigenous youth; Awajun; leadership; territory; training space.

1. Introducción

Las vivencias de la juventud indígena amazónica se caracterizan por su dinamismo y constante transformación. Sus experiencias están atravesadas por múltiples factores, tanto locales como globales, que van desde las realidades culturales de cada pueblo hasta procesos más amplios como la migración, la escolarización y el acceso a tecnologías de la información (Espinosa, 2012; Virtanen, 2012). Además, las trayectorias de los jóvenes indígenas se construyen en diversos espacios de socialización, donde convergen identidades étnicas, de clase y de género (Maidana et al., 2013). Por ello, más que adoptar una definición homogénea de "juventud indígena", resulta necesario analizar cómo esta categoría cobra sentido en contextos socioterritoriales concretos.

De manera particular, los jóvenes indígenas awajún, que residen temporal o permanentemente en Santa María de Nieva —capital de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas— viven actualmente dentro de un contexto marcado por la expansión de industrias extractivas, el uso creciente de medios digitales, la vida urbana y la participación en espacios de organización. En este escenario, surgen interrogantes sobre las formas en que esta generación se posiciona frente a los desafíos contemporáneos que configuran la Amazonía en la actualidad, así como su participación en los procesos políticos indígenas.

Entre los años 2017 y 2019, un grupo de estos jóvenes awajún[3] —tanto hombres como mujeres, provenientes de distintas comunidades nativas de Condorcanqui— formó parte de la Escuela de Líderes y Lideresas Jóvenes de los Pueblos Awajún y Wampis[4]. Esta iniciativa, impulsada por los líderes indígenas del Consejo Permanente del Pueblo Awajún[5] (CPPA) en colaboración con la ONG Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica[6] (SAIPE), representó para ellos una oportunidad de formación y fortalecimiento de sus capacidades en liderazgo político, comunicación intercultural, gestión organizativa y defensa del territorio.

Si bien el liderazgo indígena no se construye únicamente a partir de programas formales de capacitación, promovidos por actores públicos y privados, la participación en esta escuela y el vínculo que estos jóvenes lograron establecer con una plataforma de líderes indígenas ya consolidada, como el CPPA, lo que representa una oportunidad para comprender cómo ellos están configurando su propio modelo de liderazgo en la región.

Este artículo se aproxima a dicho proceso desde la experiencia de un grupo de jóvenes varones awajún, a partir del análisis de sus vivencias y discursos sobre la Escuela de Líderes, pero también desde las múltiples dimensiones cotidianas que configuran sus trayectorias: vínculos familiares y comunitarios, vida espiritual, escolarización, estrategias de subsistencia y participación política.

2. Metodología

Los hallazgos presentados en este artículo son el resultado de un trabajo de campo realizado, durante siete semanas a inicios del año 2018, en la localidad de Santa María de Nieva, en el departamento peruano de Amazonas. El enfoque metodológico es cualitativo, de corte etnográfico, priorizo el

acceso a la información a partir de la experiencia de nueve jóvenes varones awajún[7] que se encontraban participando en la Escuela de Líderes y Lideresas Jóvenes de los Pueblos Awajún y Wampis.

El trabajo también incluyó la revisión de documentos institucionales en la biblioteca del SAIPE, entre los que destacan: el *Programa de Formación Intercultural: Escuela de Líderes y Lideresas Jóvenes de los Pueblos Awajún y Wampis*, la *Propuesta de Buen Vivir como Pueblo Awajún Wampis y con el Estado Peruano* y el informe *Liderazgo Awajún Wampis en Tiempos de Democracia y Derecho de Consulta Previa*.

Si bien la observación participante estuvo presente durante todo el proceso etnográfico, tuvo un énfasis particular en los momentos en que los jóvenes awajún participaron en los talleres de formación de la Escuela de Líderes. Esta técnica fue complementada con entrevistas semiestructuradas dirigidas tanto a los representantes de las instituciones impulsoras de este espacio —el CPPA y SAIPE— como a los nueve jóvenes varones awajún[8], ya mencionados, que formaron parte de sus actividades.

Finalmente, se utilizaron las trayectorias de vida para profundizar en las experiencias de algunos jóvenes awajún que ya venían ejerciendo roles importantes en organizaciones juveniles, comunidades, proyectos educativos y productivos. Esta técnica permitió conocer con mayor detalle los discursos y prácticas sobre el ejercicio del liderazgo e identificar aquellas experiencias que permitieron desarrollar una motivación para formarse como líderes.

3. Juventud indígena amazónica

Virtanen (2012) señala que gran parte de los estudios sobre la juventud indígena han pasado por alto las especificidades de la región amazónica. Frente a ello, propone centrar la atención en este sector, subrayando que los jóvenes indígenas amazónicos construyen sus mundos sociales de manera distinta a sus padres y abuelos, cuyas trayectorias estuvieron marcadas por otros contextos históricos, políticos, culturales y económicos. Esto los ha llevado a posicionarse y negociar sus identidades en torno a movimientos juveniles, la política indígena local, la movilidad territorial, los medios masivos de comunicación y otros procesos que implican la interacción con diversos actores sociales (Buu-Sao, 2012; Espinosa, 2012; Pelaez, 2018; Virtanen, 2012).

Aproximarse a la juventud indígena en el contexto amazónico implica considerar, directa o indirectamente, dimensiones como la migración y la educación formal, aspectos fundamentales en las trayectorias de vida de muchos jóvenes awajún (Espinosa, 2007; Figoli y Fazio, 2009; Ortega, 2015; Paladino, 2006; Portugal, 2010). En estos estudios, el espacio educativo —sobre todo en contextos urbanos— aparece como una experiencia ambivalente. Si bien representa una oportunidad deseada para el aprendizaje institucional y el crecimiento personal, a través de la interacción con distintos actores sociales, también se asocia a vivencias de racismo y discriminación.

Desde esta perspectiva, la movilidad dentro y fuera de la Amazonía, así como la participación en espacios educativos, se articulan con procesos de cambio cultural y con nuevas formas de expresar la indigeneidad. Estas dimensiones resultan clave para comprender a los jóvenes amazónicos en tanto actores sociales con agencia en el mundo contemporáneo.

Analizar las dinámicas en las que se insertan, sus maneras de concebir el mundo y construir relaciones sociales, permite visibilizar cómo se configuran como sujetos políticos activos a partir de sus trayectorias y prácticas cotidianas. En este marco, explorar sus concepciones sobre el liderazgo contribuye a comprender cómo se posicionan como actores con capacidad de incidencia en sus comunidades y en su pueblo (Espinosa, 2012).

4. Liderazgo indígena en transformación

El liderazgo indígena se ha transformado, a lo largo de la historia, como parte de un proceso marcado por continuos cambios en su significado y en sus formas de ejercicio. Estas modificaciones han sido impulsadas por la interacción constante de las sociedades indígenas con diversos actores externos, tales como las misiones religiosas, las organizaciones no gubernamentales, las industrias extractivas y las entidades estatales (Brown, 1993; Calavia, 2010; Espinosa, 2010; Regan, 2010; Smith, 1996). Como resultado, en la actualidad, coexisten distintos sistemas políticos dentro de los pueblos indígenas, lo que da lugar a múltiples maneras de concebir y ejercer el liderazgo (Chaumeil, 2014).

En el caso específico del pueblo awajún, el liderazgo ha estado tradicionalmente asociado a un proceso individual de aprendizaje y acumulación de saberes que se desarrolla a lo largo de la vida de ciertos hombres reconocidos por su capacidad de orientar a sus familias y comunidades (Brown, 1984;

Greene, 2009; Mader, 1999; Romio, 2016). En el pasado, este proceso se sustentaba principalmente en prácticas espirituales, como la búsqueda de visiones a través del consumo de plantas sagradas. Sin embargo, durante el siglo XX, este modelo se vio transformado por la expansión de la educación formal, el contacto sostenido con espacios urbanos y la creciente participación en organizaciones indígenas. A pesar de estos cambios, un principio que permanece es el compromiso con el bienestar colectivo, a través del uso estratégico de conocimientos aprendidos (Belaúnde, 2005).

Estos procesos se inscriben dentro de las concepciones de los pueblos *aénts chícham* (antes conocidos como jíbaros) sobre la construcción del sujeto, según las cuales "un individuo en el transcurso de su vida siempre incorpora en su persona nuevos componentes o fuerzas. [...] Tanto la persona como las agrupaciones están, por consiguiente, sometidas a fluctuaciones que tienen que ver con su carácter procesal" (Mader, 1999, p. 430). En este sentido, analizar la emergencia de los jóvenes como líderes de sus comunidades permite también comprender su construcción como sujetos sociales. Todo ello contribuye a la configuración de visiones particulares del mundo, que los diferencian del resto de personas de sus comunidades y de la sociedad nacional (Virtanen, 2012).

Finalmente, el ejercicio del liderazgo indígena implica un conjunto de prácticas y habilidades adquiridas como la formulación de discursos de reivindicación étnica, la gestión de proyectos en beneficio de la comunidad, la mediación en conflictos, la defensa del territorio, el manejo del lenguaje estatal y la representación de los intereses indígenas en ámbitos locales, nacionales e internacionales (Brown, 1993; Chaumeil, 2014; Espinosa, 2009). Por ello, la figura del líder debe entenderse siempre como un proceso en construcción, que surge de la integración de experiencias en distintos contextos socioculturales y de su materialización en prácticas concretas.

5. Espacios de formación: saberes y aprendizajes

Dado que una parte significativa del trabajo de campo se enfocó en la observación de las actividades desarrolladas en la Escuela de Líderes, promovida por el CPPA y SAIPE; resulta relevante precisar qué se entiende por un espacio de formación, en este artículo, se define como un ámbito de encuentro para jóvenes, impulsado por instituciones sociales específicas, en el que los participantes interactúan a través de diversas actividades mientras reconstruyen y resignifican sus identidades (Fuica y Vergara, 2016).

Además, el espacio analizado tiene la característica específica de brindar formación y capacitación en prácticas vinculadas al liderazgo, incluyendo el desarrollo de habilidades como la formulación de discursos políticos, la gestión de proyectos productivos, la representación en instancias organizativas y el conocimiento de la legislación sobre los derechos de los pueblos indígenas (Espinosa, 2012). Por ello, se puede afirmar que la construcción de las identidades se encuentra atravesada por contextos institucionales y espacios específicos de interacción, donde las dinámicas sociales se negocian y redefinen de manera constante (García Canclini, 1995).

La participación juvenil en espacios como la Escuela de Líderes se complementa con su involucramiento en organizaciones juveniles, instituciones educativas y cargos comunales. Así, la Escuela de Líderes no es un espacio único de formación, sino un punto de referencia dentro de un entramado más amplio de experiencias y trayectorias de vida. A partir de estas ideas, es pertinente abordar al joven indígena como:

> Un actor posicionado socioculturalmente, lo que significa que hay una preocupación por comprender las interrelaciones entre los distintos ámbitos de pertenencia del joven –la familia, la escuela, el grupo de pares–, al tiempo que se enfatiza en el sentido otorgado por los jóvenes a la grupalización. (Reguillo, 2000, p. 45)

6. La Escuela de Líderes: encuentro y construcción colectiva

La Escuela de Líderes y Lideresas Jóvenes de los Pueblos Awajún y Wampis fue una iniciativa promovida por el CPPA en colaboración con la ONG SAIPE, con el propósito de fortalecer el liderazgo indígena entre los jóvenes awajún y wampis de los distritos de Imaza, Nieva, El Cenepa y Río Santiago.

Este proyecto surgió a partir de un proceso de reflexión y debate que se remonta aproximadamente al año 2012 en la provincia de Condorcanqui, en un contexto en el que los líderes indígenas manifestaban su preocupación ante los cambios socioculturales y la posible pérdida de elementos identitarios entre las nuevas generaciones de jóvenes awajún y wampis. El objetivo principal de este espacio de formación fue:

> Reforzar la identidad cultural de los pueblos awajún y wampis y el análisis de los cambios vividos por sus pueblos. Asimismo, formarlos

> respecto de los derechos de los pueblos indígenas para que puedan ejercer un liderazgo democrático en sus territorios ancestrales. Para ello se cuenta con fases de movilización, formación y réplica que permiten prever un proceso integral de reforzamiento de capacidades. (CPPAW y SAIPE, 2017, p. 4)

Este programa se estructuró en torno a tres ejes temáticos fundamentales: identidad cultural, investigación y práctica intercultural, y gestión territorial y gobernabilidad. Para su implementación, se diseñó una metodología de trabajo que combinaba talleres descentralizados, en comunidades indígenas de los distritos de Imaza, Nieva, El Cenepa y Río Santiago, con talleres centralizados llevados a cabo en la capital provincial, Santa María de Nieva. Estos últimos reunían a todos los jóvenes participantes provenientes de los distintos sectores.

La Escuela de Líderes tomó como base la concepción indígena del buen vivir, conocida en lengua awajún como *tajimat pujut*. Para los integrantes del CPPA, este concepto representa una forma de vida basada en la autonomía de los pueblos indígenas, la protección del territorio y el respeto a sus derechos colectivos. Desde esta perspectiva, el *tajimat pujut* se proyecta como una demanda política concreta que incluye la implementación de normativas que garanticen una vida digna en las comunidades, la preservación de prácticas tradicionales, la defensa de los lugares sagrados en el territorio y la oposición organizada y pacífica a la explotación petrolera y minera (CPPAW y SAIPE, 2017).

En este sentido, el *tajimat pujut* constituye un proyecto cultural y político cuyo eje central es la defensa territorial. En los diccionarios amazónicos, la palabra *tajimat* hace referencia a la prosperidad y la abundancia, mientras que *pujut* significa vida o vivir (Fe y Alegría y CAAAP, 2019; FORMABIAP, AIDESEP e ISEP, 2011). Tradicionalmente, este concepto aludía a una condición de bienestar asociada al acceso pleno de recursos y bienes materiales, así como a la realización espiritual propia del camino formativo de los líderes awajún (Romio, 2014), sin embargo, en la segunda mitad del siglo xx, con la emergencia de la figura de la comunidad nativa en el año 1974 y la creación de las organizaciones indígenas, este concepto fue resignificado dentro de una nueva forma de liderazgo político.

Este modelo enfatiza en la defensa de los derechos colectivos —especialmente del territorio—, el rechazo a las distintas formas de colonización y la reivindicación étnica, desde lógicas que combinan elementos indígenas

con lineamientos establecidos por el Estado para el reconocimiento formal de sus organizaciones (Espinosa, 2009; García y Surrallés, 2009; Romio, 2014).

Figura 1. Exposición de los jóvenes indígenas en la Escuela de Líderes. Foto: Pablo Vega Romá.

La Escuela de Líderes retomó y actualizó este término como un horizonte formativo: se buscó que los jóvenes no solo desarrollen habilidades políticas o comunicativas, sino que se formen integralmente en el *tajimat pujut* en un sentido contemporáneo. Esto implica el conocimiento de la historia del pueblo awajún, el compromiso con su cultura y territorio, así como la adquisición de capacidades de diálogo intercultural. De esta manera, la formación de un líder indígena, según la propuesta de la Escuela de Líderes, no puede separarse de estos elementos, ya que constituyen la base de su legitimidad dentro de la comunidad. El concepto del *tajimat pujut* como horizonte formativo es clave para comprender cómo los jóvenes awajún de hoy articulan su identidad, su rol comunitario y su participación política en un escenario amazónico profundamente transformado.

7. Modelos de liderazgo indígena en la juventud awajún

Para analizar los factores que inciden en la formación de los jóvenes varones awajún con los que se trabajó durante la investigación, como futuros

líderes indígenas, resulta clave identificar qué tipo de liderazgo toman como referencia. Esto permite comprender los referentes que inspiran sus trayectorias y cómo estos se articulan con sus propios procesos formativos.

Muchos jóvenes señalaron que no toda persona que se autodenomina líder indígena lo es realmente. Esta valoración resalta que el liderazgo no depende únicamente de la propia percepción, sino que requiere un proceso de reconocimiento comunitario que le otorgue legitimidad dentro del pueblo indígena. Un joven awajún de 24 años, de la comunidad de Atsakus comenta:

> Tú sabes que cuando los pollitos están hambrientos, abren su chozita y se van corriendo para comer su maíz, es igualito aquí. Cuando viene un proyecto, salen [diciendo] "yo soy jefe del pueblo indígena, yo soy *apu* de tal comunidad, yo líder de tal pueblo". En realidad, no son líderes, son líderes falsos. Yo los llamaría zánganos que vienen a comer tan solo a nombre del pueblo, pero no debería ser un líder así. Entonces un líder tiene que ser preparado. (Comunicación personal, s/f)

Esta afirmación no solo cuestiona la existencia de líderes sin respaldo colectivo que negocian en nombre de una comunidad, también subraya que el liderazgo implica la adquisición de ciertas cualidades que permiten a una persona desempeñar ese rol de manera efectiva. A partir de ello, dos características fueron destacadas por los jóvenes entrevistados al describir la figura ideal de un líder indígena: la humildad o cercanía con la comunidad y la transparencia en sus acciones.

La primera de estas cualidades se relaciona con la capacidad de interactuar con distintos grupos sin establecer diferencias ni exclusiones, así como con la disposición para compartir los conocimientos adquiridos con la comunidad y fomentar su transmisión. La segunda hace referencia a la importancia de la honestidad en el ejercicio del liderazgo. Un líder no debe actuar engañando a su pueblo, por el contrario, debe comunicar de manera constante sus decisiones, las reuniones en las que participa y los posibles beneficios que pueda gestionar para las comunidades. En este contexto, los jóvenes awajún coincidieron en que la transparencia de los líderes se vincula directamente con la defensa del territorio amazónico. Para ellos, la integridad de un líder radica en mantener esta posición y evitar cualquier acción que implique la venta de tierras a cambio de beneficios personales.

Un referente clave para los jóvenes entrevistados fue Santiago Manuin Valera (1957-2020)[9], líder awajún reconocido por su trayectoria política,

espiritual y comunitaria en la Amazonía peruana. Cabe resaltar que, durante su vida, construyó una relación cercana con la Iglesia católica, desde donde promovió una defensa pacífica pero firme del territorio indígena.

Manuin desempeñó múltiples cargos, entre ellos presidente del Consejo Aguaruna Huambisa[10] (CAH) durante los años 1992 y 1993, así como consejero regional de Amazonas (2011-2014). Además, durante el desarrollo del trabajo de campo, ocupaba el rol de presidente del CPPA. Fue una figura central en la organización y conducción de los paros amazónicos de 2008 y 2009, que expresaron el rechazo de los pueblos indígenas a una serie de decretos legislativos promovidos por el Estado peruano para facilitar la inversión extractiva en territorios indígenas. Estas acciones de protesta culminaron en el año 2009 con los enfrentamientos ocurridos en la localidad de Bagua, entre la policía y los manifestantes, donde Santiago Manuin fue herido de bala. Este evento, conocido como el "Baguazo", dejó como saldo 33 personas fallecidas.

Los jóvenes awajún entrevistados reconocieron en él una figura de autoridad y ejemplo, no solo por su liderazgo político, sino también por su papel como mediador intercultural. Muchas de ellos recordaron con admiración su participación como ponente en una de las sesiones de la Escuela de Líderes y Lideresas Jóvenes de los Pueblos Awajún y Wampis**,** donde compartió su visión del liderazgo basado en el servicio, la espiritualidad y la defensa colectiva. joven awajún, 28 años, comunidad de Dos de Mayo

> Nosotros como jóvenes, para ser líder, llevamos el ejemplo de otro, como Santiago Manuin que es un líder indígena y muchos lo conocen a él. A él nosotros podemos como quien…él es nuestro ejemplo, él ha hecho una cosa buena y nosotros como jóvenes pensamos, indagamos, nosotros también podemos hacer eso [...] él desde antes ya viene defendiendo el territorio indígena y hablando mucho del territorio indígena. (Comunicación personal, s/f)

Entre las cualidades más valoradas por los jóvenes destacaba su persistencia y su sacrificio personal. Ellos recordaban que, pese al deterioro de su salud después de los sucesos ocurridos en Bagua en el año 2009, Manuin continuó trabajando en favor de los derechos de su pueblo. También resaltaban su capacidad para dialogar con diferentes actores sociales y autoridades, lo cual les parecía fundamental en un contexto donde el liderazgo ya no puede limitarse solo al ámbito local.

Tal como expresaron durante las entrevistas, para ellos el líder actual debe ser capaz de articular conocimientos culturales propios con habilidades para desenvolverse en espacios políticos regionales y nacionales. La capacidad de desenvolverse en diferentes contextos era clave ya que permite a los líderes impulsar iniciativas para las comunidades a partir de un trabajo conjunto con múltiples actores sociales: empresas privadas, ONG, instituciones públicas y universidades.

Otro aspecto recurrente en las reflexiones de los jóvenes fue la importancia de conocer las herramientas legales para la defensa de los derechos indígenas. La necesidad de manejar el lenguaje jurídico se percibía como un elemento clave para interactuar con el Estado y otras instituciones con legitimidad. Así, el dominio del marco legal emergía como una característica esencial del líder ideal, capaz de debatir y desenvolverse en sintonía con procesos más amplios de intercambio propios de la globalización.

A ello se sumaba la capacidad de mediación y resolución de conflictos. Para ellos, un líder debía contar con las herramientas analíticas necesarias para comprender el trasfondo de determinadas problemáticas y actuar a partir de ello. Esto implicaba trabajar en coordinación con personas, colectivos e instituciones con el objetivo de encontrar soluciones efectivas y sostenibles

Es importante señalar que la mayoría de jóvenes awajún entrevistados no consideró la toma de plantas para la obtención de visiones como un aspecto esencial en la formación de un líder indígena, a pesar de que algunos habían practicado este ritual en el pasado. Si bien valoraban el conocimiento de la historia y los mitos de su pueblo como parte fundamental de su identidad cultural, la toma de plantas no emergía como un elemento central cuando se les consultaba sobre la construcción del liderazgo.

Figura 2. Exposición del líder Eduardo Ismiño a los jóvenes awajún y wampis. Foto: Pablo Vega Romá.

Tomando en cuenta lo mencionado, un líder debía ser una persona con la capacidad de coordinar de manera transparente, entablar diálogos, alcanzar consensos e integrar aprendizajes provenientes de distintos entornos sin que ello implicara un rechazo a la identidad awajún. Esto requería iniciativa y habilidades de negociación, especialmente en la interacción con actores sociales no indígenas.

8. Expectativas sobre la educación superior

La mayoría de los jóvenes coincidió en que el camino hacia el liderazgo en la actualidad es distinto al que recorrieron las generaciones anteriores pueblo awajún. Sin embargo, esta apreciación no implicaba una comparación jerárquica, sino el reconocimiento de atributos distintos que en el presente se consideran necesarios para afrontar los desafíos y problemáticas sociales en sus comunidades. Entre los cambios más señalados resaltaba el acceso a una formación académica más amplia por parte de los jóvenes. Cabe resaltar que todos los entrevistados eran estudiantes o egresados de programas de educación superior, lo que refleja el peso que otorgan a este tipo de preparación en su proceso de formación como líderes.

Si bien el acceso a la educación institucional se promovió desde la mitad del siglo xx con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y el reingreso de la misión jesuita a la Amazonía peruana (Brown, 1984; Guallart, 1997; Greene, 2009), los jóvenes hacían referencia a espacios académicos que trascendían la etapa primaria y secundaria, enfatizando en la importancia de los estudios superiores.

A pesar de que la oferta educativa en la provincia de Condorcanqui sigue siendo limitada, lo que genera que muchos jóvenes deban migrar a ciudades como Jaén o Chiclayo para acceder a una carrera profesional, la creación del Instituto de Educación Superior Tecnológico Público Fe y Alegría 74 en Santa María de Nieva, en el año 2009, marcó un hito importante en la ampliación de oportunidades educativas para la juventud indígena de la región.

Para los jóvenes entrevistados, la formación académica no solo constituye una herramienta clave para el diálogo e interacción con personas de distintos entornos culturales, también se percibe como un mecanismo para fortalecer la transparencia en la gestión comunitaria. A través de la educación, un líder puede informar de manera clara y precisa a la población, desenvolverse con solvencia en reuniones y espacios de toma de decisiones y mantenerse actualizado frente a los nuevos retos que enfrentan los pueblos indígenas. Además, la preparación académica permite la acumulación de capital social, lo que facilita el reconocimiento y legitimidad dentro del propio grupo. Como indica un joven awajún de 31 años, de la comunidad de Huampami:

> Hay personas que no están formadas académicamente, entonces no tienen la capacidad de dar información como debe de ser, una información exacta que podamos decir de lo que realizaron en el taller de la organización. Entonces, ahí es donde a veces llegan a la comunidad y poco informan a la población, no detallan las cosas, ni de que se trataba. Entonces viendo eso mejor yo dije vale participar [en la Escuela de Líderes]. (Comunicación personal, s/f)

En términos prácticos, obtener un título de educación superior brinda la posibilidad de regresar a las comunidades con un respaldo profesional, lo que permite asesorar a las familias y autoridades sobre medidas que contribuyan a mejorar las condiciones de vida de la población. De este modo, el joven que aspira a construir liderazgo tiene más herramientas para involucrarse directamente en la solución de los problemas locales e impulsar iniciativas concretas en beneficio de su pueblo. Sin embargo, todos coincidían en que

la formación debe consolidarse antes de asumir un cargo de representación, ya que este proceso implica un compromiso prolongado que trasciende la educación institucional. En sus testimonios, subrayaron que el aprendizaje debe comprobarse en la práctica y validarse a través del vínculo constante con la comunidad. Como un joven awajún de 25 años proveniente de la comunidad de Barranquita indica:

> De la carrera de industrias alimentarias [que estudio en el Instituto de Educación Superior Tecnológico Público Fe y Alegría 74] me gustó como transformar las plantas, como transformar alimentos balanceados, alimentos o bebidas, de eso. Porque de acá mayormente sufren de desnutrición crónica, demasiado mayorías. Y por eso me gustaría bastante, me gusta hasta ahorita darle consejo, pasarle la voz a los demás. Donde yo vaya yo siempre hablo ¿no? Doy consejo a los demás, y a las señoras o señores, ya sean padres de familias, y me gusta cómo pueden preparar su comida, como pueden mantener a sus hijos y como deben estar en su casa, y como podemos evitar enfermedad. (Comunicación personal, s/f)

Si bien la educación formal es un componente clave, la comprensión de la formación trasciende el ámbito académico y profesional, estableciéndose como un principio más amplio de preparación colectiva y generacional para asumir responsabilidades de liderazgo en distintos espacios, como instituciones públicas, centros educativos, organizaciones indígenas y cargos comunales. En esta línea, los estudios profesionales no solo capacitan a los jóvenes para ejercer el liderazgo en un sentido estricto, sino que también les permiten ser parte de diversos espacios de participación donde buscan desempeñar un rol activo en la toma de decisiones dentro de sus comunidades.

9. Caminos de vida y procesos vitales

El interés de muchos jóvenes awajún, que participaron en la Escuela de Líderes, por involucrarse en procesos formativos vinculados al liderazgo está estrechamente relacionado con sus trayectorias de vida. Para varios de los entrevistados, la vocación hacia el liderazgo no surgió de manera repentina, sino que se fue construyendo gradualmente a partir de experiencias como las conversaciones familiares, el desempeño en centro educativos y la participación en actividades comunitarias. En general, estos jóvenes percibían el liderazgo como un proceso dinámico y en constante construcción, sustentado

en la expectativa de contribuir al desarrollo de su pueblo. Un joven awajún, 21 años, de la comunidad de San Antonio, menciona lo siguiente:

> Bueno siempre me he destacado desde el colegio, en el Valentín Salegui [Distrito de Imaza], donde estaba estudiando [...] Ahí tuvimos una formación distinta, un poco estricta, y la formación era de que cada sección sea como una comunidad, que tenga sus autoridades, esa era la práctica que nosotros trabajamos. Entonces desde ahí, desde el primer año que ingresé siempre he sido el delegado del aula [...] Entonces salí con esa mentalidad. Entonces cuando ya estaba afuera, había una idea de desarrollar más esa capacidad, esa experiencia que has vivido en el colegio. Entonces básicamente ya tenía hecha un poco la condición de cómo trabajar con la juventud. (Comunicación personal, s/f)

Muchos de estos jóvenes ya ejercían funciones vinculadas al liderazgo indígena. Algunos habían ocupado cargos comunales como secretarios, vice *apus* o incluso tenientes gobernadores. Aquellos con experiencia en puestos de autoridad contaban con la ventaja de haber desarrollado habilidades de representación, lo que les permitía expresarse ante distintos públicos, comunicarse con autoridades locales y liderar iniciativas dentro de un marco institucional formal. Este tipo de trayectoria era más común en participantes de mayor edad dentro de la Escuela de Líderes, especialmente aquellos que tenían aproximadamente 30 años. Como un joven awajún de 33 años de la comunidad de Yumigkus explica:

> Mi experiencia que yo tengo: para comenzar he trabajo como secretario de la comunidad, de ahí he trabajado como rondas campesinas, como presidente de la ronda, he trabajado convocando reunión y problemas y como solucionar he trabajado, tengo experiencia... aparte de eso he trabajado como teniente alcalde en el centro poblado para poder ganar experiencia. Después de eso yo me metí a estudiar teología, lo que es seminario. Terminé de estudiar seminario. (Comunicación personal, s/f)

Sin embargo, la experiencia de liderazgo no se limitaba a los cargos comunales. Otros jóvenes desempeñaban profesiones que les permitían adquirir conocimientos clave para su desarrollo como líderes. Entre los entrevistados, algunos trabajaban como comunicadores en la radio local *Kampagkis* de Santa María de Nieva, otros se desempeñaban como docentes, asesores técnicos en ONG o se encontraban dedicados exclusivamente a sus estudios superiores. En estos casos, sus experiencias no se relacionaban directamente

con la representación política, pero sí con la interacción con diversos actores indígenas y no indígenas, la transmisión de conocimientos y el desarrollo de un rol activo dentro de sus respectivos espacios de participación.

Además, algunos jóvenes provenían de familias con antecedentes en el ejercicio del liderazgo, ya que sus parientes habían ocupado cargos en sus comunidades. Para ellos, estos referentes cercanos fueron determinantes en su decisión de formarse como líderes. No obstante, también había quienes señalaban que su vocación surgió de manera independiente, sin influencia directa de su entorno familiar.

Otro aspecto común en sus trayectorias de vida era la movilidad territorial. La mayoría había viajado fuera de la provincia de Condorcanqui por razones de estudio o trabajo, principalmente para recibir capacitaciones en sus respectivas áreas de especialización. Más allá de los motivos específicos de estos desplazamientos, estos viajes les brindaban la oportunidad de ampliar su visión sobre distintas realidades y acumular experiencias que enriquecían su perspectiva personal y colectiva.

Si bien no todos asociaban directamente sus experiencias en otras ciudades con la adquisición de habilidades aplicables en sus comunidades, la migración temporal emergía como un rasgo distintivo de la juventud indígena contemporánea. En relación a ello, muchos de los jóvenes entrevistados en Santa María de Nieva residían allí por motivos educativos o laborales, aunque provenían de comunidades nativas de diferentes distritos de la región. Si bien no todos los entrevistados tenían la oportunidad de regresar con frecuencia, muchos expresaban su intención firme de hacerlo en el futuro.

Desde sus distintas experiencias y motivaciones para formarse como líderes, los jóvenes awajún también proyectaban una serie de objetivos a futuro vinculados con sus actividades actuales. Todos los entrevistados manifestaron su disposición para asumir cargos comunales y participar en organizaciones indígenas u otros espacios de representación que les permitieran incidir directamente en las decisiones sobre el futuro de su pueblo. Sin embargo, ninguno consideraba el liderazgo comunitario como su única meta. También aspiraban a desarrollar una trayectoria profesional, explorar oportunidades fuera de la Amazonía o continuar su formación en nuevas áreas.

Figura 3. Jóvenes indígenas observando al maestro Fernando elaborar la senta[11] durante uno de los talleres de la Escuela de Líderes. Foto: Pablo Vega Romá.

Por este motivo, el liderazgo se entiende como un conjunto de habilidades y cualidades que permitían a una persona solucionar problemas, generar consensos y promover iniciativas para el bienestar de su comunidad. Esta concepción ofrece, en el contexto awajún, la posibilidad de convertirse en una figura de referencia que represente los intereses colectivos y actúe en momentos clave para la defensa de la población y su territorio.

10. Reflexiones finales

Los jóvenes awajún que participaron en la Escuela de Líderes, impulsada por el CPPA y el SAIPE, construyen su modelo de liderazgo indígena a partir de sus propias vivencias y expectativas generacionales. En sus relatos, la formación ocupa un lugar central, entendida como un proceso amplio que abarca tanto la educación formal como las experiencias adquiridas en el trabajo comunal, los viajes y el intercambio con otras realidades culturales.

El liderazgo se configura a través del análisis de la realidad, la coordinación y la búsqueda de conocimiento, permitiendo a los jóvenes posicionar las prioridades del pueblo awajún en un contexto globalizado. Para ellos, un líder debe mantener un fuerte vínculo con su identidad cultural y con su comunidad, pero también saber dialogar con otros mundos. La fortaleza

de un líder radica, precisamente, en su capacidad para moverse entre distintos contextos y traducir sus demandas en términos comprensibles para múltiples actores.

Este artículo se enfoca en su construcción desde la perspectiva juvenil y generacional, destacando cómo los jóvenes awajún reinterpretan y resignifican las formas en que se ejerce la representación y la acción colectiva frente a los desafíos actuales de la Amazonía. Esta aproximación aporta una visión dinámica y situada, que enfatiza el papel de la formación política en espacios colectivos como la Escuela de Líderes, así como la relación entre identidades étnicas y experiencias externas, revelando un proceso de aprendizaje en constante negociación y adaptación.

La Escuela de Líderes ha sido, para ellos, un espacio clave de encuentro, intercambio y propuesta. Allí han podido compartir trayectorias, discutir sobre el presente de sus comunidades y ensayar formas conjuntas de pensar el liderazgo. La posibilidad de acceder a nuevos conocimientos, de expresar sus opiniones y de vincularse con representantes indígenas y no indígenas fortalece su proceso de formación política. En su visión, liderar no es solo ocupar un cargo. Implica intervenir con argumentos sólidos en una reunión comunal, mediar en conflictos familiares, representar a su pueblo ante el Estado o proponer proyectos de desarrollo. Se trata de una práctica polivalente, exigente y territorialmente contextualizada, que exige saber moverse entre distintas realidades sin perder el vínculo con la comunidad.

Comprender el liderazgo desde la mirada de estos jóvenes implica atender cómo conjugan su herencia cultural con las condiciones del presente. En lugar de replicar modelos preexistentes, están construyendo nuevas formas de participación política, desde una perspectiva que combina identidad, experiencia y compromiso con el futuro de su pueblo.

Notas

1. Este artículo tiene su origen en mi tesis de licenciatura en Antropología, realizada en la Pontificia Universidad Católica del Perú, titulada: *De joven a joven líder: procesos de formación del liderazgo indígena en jóvenes awajún de las comunidades de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas* (2018).
2. Santa María de Nieva es la capital de la provincia de Condorcanqui, ubicada en el departamento de Amazonas, Perú.
3. La mayoría de este grupo de jóvenes tenían un rango de edad entre 18 y 35 años.
4. A lo largo de este artículo se utilizará el nombre abreviado de este espacio de formación: Escuela de Líderes.
5. Surge en el año 2008 en el contexto de agudización de los conflictos territoriales entre el Estado peruano y la población indígena awajún y wampis. Fue la encargada de organizar los paros amazónicos de los años 2008 y 2009 en la provincia de Condorcanqui, Amazonas (Castillo, 2016).
6. Es una organización no gubernamental (ONG) que actualmente se encuentra a cargo de la Compañía de Jesús. Fue fundada en el año 1993 a partir de la solicitud de las organizaciones indígenas awajún y wampis, especialmente del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), con el objetivo de promover iniciativas productivas y económicas que mejoraran las condiciones de trabajo agropecuario de la región. Asimismo, buscaba ofrecer una alternativa frente al avance de los cultivos de coca en la provincia de Condorcanqui (Guallart, 1997; Greene, 2009).
7. La decisión de trabajar únicamente con hombres awajún respondió a consideraciones prácticas y éticas surgidas durante el diseño del trabajo de campo. En contextos amazónicos, como el awajún, el establecimiento de vínculos continuos con mujeres jóvenes puede ser interpretado con connotaciones asociadas al interés afectivo, especialmente si el investigador es un varón foráneo. Para evitar posibles malentendidos que pudieran afectar tanto a las participantes de la Escuela de Líderes como al desarrollo de la investigación, se optó por trabajar con un grupo de jóvenes varones, con quienes fue posible establecer una relación de confianza y continua en el tiempo.
8. Si bien todas las entrevistas se llevaron a cabo en Santa María de Nieva, se priorizó mencionar sus comunidades de origen, además de su edad, cuando se hace referencia a algunos fragmentos de sus testimonios a lo largo del artículo.
9. Santiago Manuin falleció en el año 2020 a causa del COVID-19.
10. Fue la primera organización indígena de los pueblos awajún y wampis. Fue fundada en el año 1977 y constituida como persona jurídica en 1979 (Romio, 2014).
11. Tejido de hilos semejante a un cinturón que elaboraban tradicionalmente los hombres awajún y que utilizaban principalmente las mujeres en su vestimenta típica (CPPAW y SAIPE, 2018).

Referencias bibliográficas

Belaúnde, L. (2005). *Ciudadanía y cultura política entre los awajún, asháninka y shipibo-konibo de la Amazonía peruana*. CAAAP.

Brown, M. (1984). *Una paz incierta: comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. CAAAP.

Brown, M. (1993). Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. *L'Homme*, *33*(126-128), 307-326.

Buu-Sao, D. (2012). Ethnographie d'une organisation d'étudiants indigènes en Amazonie péruvienne: les ambivalences de la contestation. *Critique internationale*, *57*(4), 37-52. https://www.jstor.org/stable/24566190

Calavia, O. (2010). La jefatura indígena, hoy. *Indiana*, *27*, 47-62. https://doi.org/10.18441/ind.v27i0.47-62

Castillo, M. (2016). *Disputa de representación de los pueblos awajún y wampis en la región Amazonas, Perú*. CooperAcción, Acción Solidaria para el Desarrollo.

Castillo, M. (2017). *Alcances del Encuentro de Escuela Intercultural Juvenil de los Pueblos Awajún y Wampis*. [Informe de Consultoría para SAIPE y CPPA].

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). (30 de marzo de 2017). *Sentencia da la razón a indígenas y ordena se consulte el lote 116*. CAAAP. http://www.caaap.org.pe/website/2017/03/30/sentencia-da-la-razon-a-indigenas-y-ordena-se-consulte-el-lote-116/

Chaumeil, J. P. (2014). Liderazgo en movimiento. Participación política indígena en la Amazonía peruana. En G. Lomné (Org.), *De la política indígena, Perú y Bolivia* (vol. 80). IEP, IFEA.

Comisión Especial Permanente de los Pueblos Awajún Wampis. (2012). *Propuesta de Buen Vivir como Pueblo Awajún Wampis y con el Estado Peruano*. SAIPE.

Consejo Permanente de los Pueblos Awajún y Wampis y Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica. (2016-2017). *Programa de Formación Intercultural: Escuela de Líderes y Lideresas de los Pueblos Awajún y Wampis*. SAIPE.

Consejo Permanente de los Pueblos Awajún y Wampis y Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica. (2018). *Módulo IV. Revalorización de habilidades y tecnologías indígenas y elaboración de reportes digitales*. CPPAW, SAIPE.

Espinosa, O. (2007). Para vivir mejor: los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en el Perú. *Revista ISEES*, *4*, 85-116.

Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *27*(27), 123-168. https://doi.org/10.18800/anthropologica.200901.006

Espinosa, O. (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *28*(28), 239-262. https://doi.org/10.18800/anthropologica.2010-sup.016

Espinosa, O. (2012). To be Shipibo nowadays: The Shipibo-Konibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian Amazon region. *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology*, *17*(3), 451-471. https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01252.x

Fe y Alegría y CAAAP. (2019). *Diccionario awajún-castellano, castellano-awajún. Awajún chícham apáchnaujai*. Fe y Alegría, CAAAP.

Figoli, L. y Fazito, D. (2009). Redes sociales en una investigación de migración: el caso de Manaos. *Revista Brasileira de Estudos de População*, *26*(1), 77-95. https://doi.org/10.1590/S0102-30982009000100007

Fuica-Reboledo, I. y Vergara-Andrades, C. (2016). Entramados de lo juvenil. Aproximaciones hacia las sociabilidades juveniles chilenas contemporáneas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, *14*(2), 957-973. https://doi.org/10.11600/1692715x.14205111115

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Random House Mondadori.

García, P. y Surrallés, A. (2009). *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Lima: IWGIA.

Greene, S. (2009). *Caminos y carretera: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Guallart, J. M. (1997). *Historia del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Guallart, J. M. (1997). *La tierra de los cinco ríos*. PUCP, Banco Central de Reserva del Perú.

Hendricks, J. (1996). Poder y conocimiento: discurso y transformación ideológica entre los Shuar. En F. Santos (Comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. 1, pp. 131-182). Abya Yala.

Mader, E. (1999). *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Abya-Yala.

Maidana, C., Colangelo, M. y Tamagno, L. (2013). Ser indígena y ser joven. Entre la etnicidad y la clase. *Desacatos*, *42*, 131-144. https://doi.org/10.29340/42.73

Ortega, J. (2015). *El camino del mestizo: experiencias de migración temporal de jóvenes escolares indígenas awajún en ciudades intermedias: estudio del caso de la migración temporal de jóvenes varones awajún de la comunidad nativa Supayaku hacia las provincias de San Ignacio y Jaén, Región Cajamarca*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Paladino, M. (2006). *Estudar e experimentar na cidade: Trajectórias sociais, escolarização e experiência urbana entre 'jovens' indígenas ticuna, Amazonas* [Tesis doctoral, Universidad Federal de Río de Janeiro].

Pelaez, G. (2018). *El lugar de las organizaciones juveniles indígenas en la emergencia de liderazgos entre los shipibo-konibo: el caso de la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU)* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Portugal, N. (2010). *La educación secundaria como productora de juventudes: un estudio de caso en una comunidad Chayahuita*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana e Instituto Superior de Educación Público "Loreto". (2011). *Diccionario Awajún-Castellano*. FORMABIABP, AIDESEP e ISEPL.

Regan, J. (2010). Los awajún y wampis contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones sociales*, *24*(12), 19-35. https://doi.org/10.15381/is.v14i24.7278

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de las culturas juveniles: estrategias del desencanto*. Norma.

Romio, S. (2014). Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Anthropologica*, *32*(32), 139-158. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201401.009

Romio, S. (2016). El viaje hacia la ciudad: caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960). En A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 61-80). IWGIA.

Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica. (2012). *Liderazgo Awajún Wampis en tiempos de Democracia y Derecho de Consulta Previa*. SAIPE y SEPSI.

Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica y Consejo Permanente de los Pueblos Awajún y Wampís. (2016). *Módulo de Formación. Escuela de Líderes Juveniles Indígenas*. SAIPE, CPPA, Caritas France.

Smith, R. (1996). La política de la diversidad. COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía. En S. Varese (Coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Abya Yala.

Urteaga, M. (2011). Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud. *Alteridades*, *21*(42), 13-32. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/111

Urteaga, M. y García, L. (2015). Introducción. Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica. *Cuicuilco*, *22*(62), 7-35. https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/6201

Vega, P. (2018). *De joven a joven líder: procesos de formación del liderazgo indígena en jóvenes awajún de las comunidades de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Virtanen, P. (2012). *Indigenous youth in Brazilian Amazonia: changing lived worlds*. Palgrave Macmillan.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 211-240
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/xgpndk54

Chuchuhuasi. Patrimonio y denominación de origen de un macerado peruano

CHUCHUHUASI. HERITAGE AND APPELATION OF ORIGIN OF A PERUVIAN MACERATE

Alejandro Prieto Mendoza
Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía
alprietom@unal.edu.co
https://orcid.org/0000-0002-1164-7518

Envío: 15 de febrero de 2025 Aceptación: 30 de mayo de 2025 Publicación: 31 de julio 2025

Resumen

En este artículo, presento argumentos históricos, lingüísticos y de otra índole con el objetivo de una futura declaración al macerado de chuchuhuasi como patrimonio cultural de la nación peruana y su denominación de origen correspondiente. Así, a partir de informes expedicionarios del siglo XIX e inicios del XX, identifico los primeros registros escritos del nombre del árbol de *Maytenus macrocarpa*, conocido en nuestra Amazonía peruana con nombres semejantes a chuchuhuasi o chuchuhuasa y en otras amazonías circundantes bajo nombres similares. Propongo que chuchuhuasi y/o chuchuhuasa y sus variantes son de origen quechua y el análisis dialectológico de estos nombres indican que tal variabilidad es resultado del proceso histórico de colonización de la Amazonía peruana por parte de colonos andinoperuanos de hablas quechua, tanto de variedades sureñas como centrales y/o norteñas,

CC BY

y que, por extensión y contacto lingüístico, el nombre está presente hoy en las amazonías de Colombia, Ecuador, Bolivia y Brasil. Por otro lado, ofrezco el primer registro escrito de la maceración en aguardiente de la corteza de chuchuhuasi, el cual data de 1906 y en la región Loreto, como también aspectos centrales de los saberes, prácticas y el mercado de este macerado.

Palabras clave: chuchuhuasi; Amazonía; patrimonio del Perú; denominación de origen

Abstract

In this article, I present historical, linguistic and other arguments for the declaration of chuchuhuasi macerate as cultural heritage of the Peruvian nation and its corresponding appellation of origin. Thus, based on expeditionary reports from the 19th and early 20th centuries, I identify the first written records of the name of the *Maytenus macrocarpa* tree, known in our Peruvian Amazon under names similar to chuchuhuasi or chuchuhuasa and in other surrounding Amazonia under similar names. I propose that chuchuhuasi and/or chuchuhuasa and their variants are of Quechua origin and the dialectological analysis of these names indicates that such variability is the result of the historical process of colonization of the Peruvian Amazon by Andean-Peruvian settlers of Quechua speakers, both of southern and central and/or northern varieties, and that, by extension and linguistic contact, the name is present today in the Amazons of Colombia, Ecuador, Bolivia and Brazil. On the other hand, I offer the first written record of the maceration of chuchuhuasi bark in aguardiente, which dates back to 1906 in the Loreto region, as well as central aspects of the knowledge, practices and market of this macerate.

Keywords: chuchuhuasi; Amazonia; Peruvian heritage; appellation of origin

1. Introducción

En la década de 1970, el icónico grupo iquiteño de cumbia amazónica peruana, Los Wemblers de Iquitos, lanzó uno canción fiel a su estilo que considero ha pasado desapercibida y me refiero a su composición titulada *El chuchuhuashero*. Con ese toque propio con el que buscaron representar la cultura amazónica de nuestro país, la canción hace honor a los maestros y maestras que preparan un macerado de amplio consumo en todo el Perú y digo en todo, pues, si bien se asocia el macerado de chuchuhuasi como una

"bebida exótica" del oriente peruano, este macerado también se toma y se prepara tanto en la sierra como en la costa.

El chuchuhuasi, como lo denomino en este artículo, es un macerado de la corteza del árbol del mismo nombre (*Maytenus macrocarpa*). Este árbol crece en la Amazonía andina occidental de Ecuador, Colombia, Venezuela, Bolivia y la parte más occidental de la Amazonía brasileña, sobre todo en el Perú y en zonas no inundables o inundables anualmente solo por la creciente alta. En nuestro país, el chuchuhuasi crece en los departamentos amazónicos de Amazonas, Huánuco, Junín, Loreto, Madre de Dios, Pasco, San Martín y Ucayali, y en otros no amazónicos como Tumbes.

El consumo cuenta con una larga tradición de más de cien años, de ahí que hoy exista un sano, pero todavía necesitado de fuerza, mercado del macerado de chuchuhuasi. Sin embargo, dada su fama a lo largo de las muchas y extensas redes amazónicas, hoy su consumo y venta ha traspasado la frontera peruana e, incluso, empieza a ser reclamado como producto original en otras cercanías, por lo que con este documento busco evidenciar su valor para una posterior declaración como Patrimonio Cultural de la Nación peruana a los saberes, usos y costumbres tradicionales de la maceración de la corteza de chuchuhuasi —medicina y licor amazónico peruano para la Amazonía y el mundo— y se concrete su denominación de origen[1]. Esto con el fin de promover el desarrollo económico de la región amazónica del Perú y en específico del departamento de Loreto a partir del posicionamiento de los productos de la región y el fortalecimiento de los saberes locales amazónicos dentro del circuito de macerados, licores y bebidas espirituosas peruanas frente al ámbito internacional para así apoyar en la promoción turística de la ciudad de Iquitos, cercanías y otras ciudades de nuestra Amazonía.

Con todo lo anteriormente dicho, organizo este documento de la siguiente manera. En la sección §2, detallo la metodología llevada a cabo en esta investigación, el trabajo de campo, las entrevistas y el recojo de información con los maestros y maestras chuchuhuaseros de la Amazonía peruana. En la sección §3, presento una breve historia del aguardiente de caña en la Amazonía peruana para contextualizar aspectos históricos de la maceración en dicho licor de la corteza de chuchuhuasi, como también antecedentes etnográficos, médicos y biológicos que han estudiado el dicho árbol. Luego, dedico la sección §4, una de las principales en este artículo, a presentar los primeros registros escritos del árbol de chuchuhuasi que se dieron en el marco de exploración y colonización de la Amazonía peruana

durante el s. XIX e inicios del XIX para luego ofrecer un análisis lingüístico de los términos que identifico y con el cual sustento la maceración de la corteza de chuchuhuasi como una práctica nacida en la Amazonía del Perú. Por otro lado, en la sección §5 presento aspectos cruciales de las conocimientos y prácticas tradicionales en torno al chuchuhuasi, sobre todo en relación al concepto de espiritualización, y también detallo brevemente cuestiones sobre el mercado actual de la bebida y la corteza. Finalmente, en la sección §6 recapitulo los argumentos expuestos en este artículo.

2. Catando el método: chuchuhuasis de aquí y de allá

Esta investigación comenzó en 2023, cuando decidí aprender a macerar la corteza de chuchuhuasi de la mano del señor Alfredo Bora, maestro chuchuhuasero reconocido en la ciudad de Leticia (Amazonas, Colombia) donde residí de marzo del 2022 a abril de 2025[2]. Entre varias de sus enseñanzas, el señor Alfredo me contó la narración sobre el origen del árbol de chuchuhuasi según la tradición bora, lo que me llevó a preguntarme sobre el origen histórico de esta macerado peruano. Así, durante el 2024, llevé a cabo lo que denomino un trabajo de archivo donde revisé, principalmente, la *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto* que compilara Carlos Larrabure y Correa (1905), entre otros documentos de corte histórico, etnográfico y biológico que se publicaron a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX. Con esta información en mente, entrevisté de setiembre del 2024 a febrero del 2025, de manera virtual y presencial, a maestros chuchuhuaseros de varias ciudades amazónicas del Perú.

En líneas generales, las entrevistas abordaron temas tales como información básica de su biografía y aspectos del macerado de chuchuhuasi como su preparación y venta. Por motivos de espacio, no me explayo sobre cada maestro chuchuhuasero y queda pendiente un documento más extenso que vengo escribiendo. No obstante, no quisiera dejar pasar esta sección sin nombrar a cada una de las personas que entrevisté: Alberto Vásquez Montes (Caballococha, Ramón Castilla, Loreto); Alexis Arce Alania, encargado del área comercial de licores *El Aguajal* (Lima); María Jesús Gosálvez Postigo (Puerto Maldonado, Madre de Dios), gerente general de *De la abu su secreto* e hija del maestro chuchuhuasero Adolfo Gosálvez (1917-2016); Janny Villacorta Shapiama, de licores *Onsá* del *Fundo Pishcota* (Pucallpa, Ucayali) e hija del fundador Harry Villacorta Vargas (1949-2020); y Grimaldo Tuirima

Sánchez, conocedor en macerados *El oso gris* y nieto de Anita Manihuari Tanchiva, una de las fundadoras del pasaje Paquito allá por la década de 1950. Por último, parte importante de mi metodología fue, claro, catar cada una de las muestras de chuchuhuasi que estos maestros preparan de ahí que titule esta sección como "catando el método", puesto que, parafraseando al señor Alfredo Bora, no hay reflexión sin degustación del chuchuhuasi.

3. Aguardiente en la Amazonía peruana y antecedentes del chuchuhuasi

La corteza de chuchuhuasi se macera, por lo general, en aguardiente de caña de azúcar, lo que en Perú se conoce como cañazo, aunque también se puede macerar en pisco, vodka, gin y vino blanco. Sin embargo, dado que la maceración tradicional es con aguardiente, comienzo esta sección con una breve historia sobre el aguardiente en la Amazonía del Perú.

Lo primero a comentar es que la producción de aguardiente en el Perú es tan temprana en estas tierras como la propia producción de nuestra bebida bandera el pisco; es decir, desde mediados del s. XVI y, sobre todo, desde el s. XVII, el aguardiente de caña se destiló en trapiches y haciendas de la costa y la sierra del Perú.

Sin embargo, su presencia en la Amazonía peruana, no se desliga del avance de la colonización y fronterización, en consecuencia, la producción de aguardiente dataría de un siglo más tarde como, por ejemplo, indican Santos Granero y Federica Barclay (1995) en el caso de la selva central en los valles de Vitoc y Chanchamayo.

La primera mitad del s. XVIII marcaría la base de la economía de las conversiones en consecuencia a la creación de grandes y medianos hacendados, la migración de numerosos campesinos andinos y a la gran demanda de los productos por parte del sector minero en los andes del departamento de Pasco, el aguardiente junto con la hoja de coca, se convirtieron en el pilar de la economía de la Selva Central a finales del siglo XVIII.

En el caso de la Baja Amazonía peruana, hay que recordar primero que la misma, sobre todo la región Loreto, formaba parte de la antigua provincia de Maynas, la cual después de la expulsión de los jesuitas en 1767 quedaría desarticulada y aislada de los centros administrativos tanto coloniales como luego republicanos.

No obstante, tal desarticulación no implicó desinterés, ya que el contexto expansionista del antiguo imperio del Brasil, y las pretensiones territoriales

de las nacientes repúblicas de Colombia y Ecuador, hizo que el Estado peruano volcara sus esfuerzos para garantizar su soberanía sobre la zona a través de: la firma del Tratado de Comercio y Navegación con Brasil en 1851, la navegación y exploración del Amazonas, el establecimiento de una estación naval en Iquitos, entre otras. Santos Granero y Barclay (2002) detallan que para 1853 el presidente Rufino Echenique aprobó en ley la "primera política sistemática para el control y ocupación de la región amazónica, y en particular de Loreto" (2002, p. 30), la cual estipulaba la colonización de la misma, la concesión de tierras, navegación y exploración, etc.

Así, si bien la presencia de aguardiente de caña en la región de Loreto, como en otros departamentos cercanos tales como Ucayali o Amazonas, se registra a lo largo del s. XIX, su producción alcanzaría mayores niveles a medida que Iquitos, Nauta, y otras ciudades, gozaron de mayor comercio y condiciones para el mismo, lo que permitió el crecimiento del volumen de la exportación, principalmente hacia el Brasil, y la importación de productos de la región, como el aguardiente (Santos Granero y Barclay, 2002, p. 35), hecho que se acentuaría durante la época del *boom* cauchero.

En otras palabras, la presencia y producción de cañazo en la Amazonía peruana es resultado de los agentes de colonización de la Amazonía y las políticas de fronterización de la misma, sean estos colonos andinos, caucheros, comerciantes de todo tipo y origen, militares y más. De hecho, como veremos en la sección siguiente, es gracias a este contexto de garantizar la soberanía sobre Loreto y otras regiones aledañas que militares, doctores y comerciantes nos reportan las primeras menciones al árbol de chuchuhuasi y se registra para 1906 su primera mención como macerado en aguardiente de caña o cañazo y en la ciudad de Iquitos (Perú).

3.1. Antecedentes del árbol de chuchuhuasi y usos de su corteza

Los antecedentes académicos sobre el árbol de chuchuhuasi (*Maytenus Macrocarpa*) y su macerado en aguardiente, en el sentido occidental de medicina, se dedican al estudio botánico, las propiedades químicas y medicinales del mismo.

Al respecto, los primeros estudios de chuchuhuasi comentan sobre sus propiedades hipotérmicas, vasodilatadoras (Colas, 1937) y antitumorales (Gonzalez et al., 1982). El estudio más completo hasta la fecha es el de Malaník y otros (2019), quienes analizan las propiedades fitoquímicas y la

actividad farmacológica de la *Maytenus Macrocarpa*; sin embargo, los autores consideran que los resultados no son muy prometedores en tanto que todavía es necesaria mucha más evidencia sobre sus propiedades.

Estudios recientes demuestran propiedades antibacterianas, sobre todo frente a *Staphylococcus aureus* (Marcos-Carbajal et al., 2023). En cuanto a las posibilidades comerciales de sus propiedades, Correa Rosillo (2018) estudia la elaboración de chorizo a partir de los polifenoles de *Maytenus Macrocarpa* en tanto agentes antioxidantes y conservantes. Por otro lado, estudios de corte más etnográfico son los de Salazar et al. (1986) y Burgos (1995) recogen su rol en prácticas de partería y anticoncepción tradicional en Piura, Tarapoto e Iquitos. Otros estudios son los de los de Jiménez Grados y otros (2020), quienes estudian los usos de chuchuhuasi entre curanderos en la ciudad de Lima o el de Salazar et al. (2013) donde comparan los usos de la corteza entre boras en la ciudad de Iquitos y curanderos también de la capital del Perú.

Finalmente, sobrepasa los límites de esta sección de antecedentes recapitular todas sus menciones científicas o entre distintos grupos indígenas y mestizos de la Amazonía peruana (y/o fronteras amazónicas en cercanía), o su uso dentro del curanderismo peruano, el vegetalismo amazónico y el chamanismo; sin embargo, me es necesario recalcar que su uso en el Perú es generalizado y no puede limitarse solo al área amazónica, pues el macerado de chuchuhuasi es bebido también por pescadores costeños para aliviar los fríos de altamar, se vende entre las hierberas de varios mercados de Lima, o se venden trozos en el famoso pasaje Paquito del loretano mercado de Belén.

4. El nombre habla por sí solo: primeros registros escritos del árbol de chuchuhuasi

Dedico esta sección a tres tópicos principales: §4.1 los primeros registros documentales del chuchuhuasi durante el s. XIX e inicios del s. XX; §4.2 el origen quechua de los nombres que acusan en su dialectología aspectos centrales de la historia de la bebida, y §4.3 la estandarización de los nombres a favor de una solo alternativa, aunque protegiendo a las demás en tanto derivadas de una tradición peruana.

4.1. ¿Chuchuhuasi o chuchuhuasa?

El registro científico del árbol de chuchuhuasi inicia con Ruiz y Pavón en su clásica obra *Florae Peruvianae, et Chilensis Prodromus* (1802) en la que

describen el *Celastrus macrocarpus*, basónimo del *Maytenus macrocarpa*; sin embargo, tales expedicionarios españoles no indicaron nombre vernacular alguno para su "descubrimiento" por lo que el nombre como tal recién aparece a finales de la primera mitad del s. XIX en el marco de las exploraciones hacia la Amazonía peruana que el Gobierno peruano todavía no había alcanzado domesticar y colonizar, pero sobre el cual buscaba garantizar su soberanía como expliqué en la sección anterior.

Al respecto, el primer registro escrito data del 1843, pero de publicación 1847, es el del doctor don Juan Crisóstomo Nieto (1847) quién, desde Cuélap (Amazonas, Perú) desarrolla el aspecto medicinal del reino vegetal presente en el departamento y resalta el común empleo del árbol de <chuchiguarán>, donde señala "es un árbol grande cuya corteza que es de un color ceniciento, la toman para resfríos i dolores de huesos" (Larrabure y Correa, 1905b, p. 478)[3]. La descripción de este árbol calza a la perfección por su carácter contra los resfríos, mientras que el nombre, a pesar de cierta semejanza con la variante actual que podría acusar una mala transcripción, poco tiene que ver con chuchuhuhasi. En todo caso, este vocablo estaría compuesto por <chuchi>, <guará-n>, siendo –n el partitivo quechua que más adelante desarrollare. Lo interesante en este caso es el empleo de la vocal <a>, vocal que aparece en otros de los nombres posibles del árbol de chuchuhuasi[4].

Unos años más tarde, en 1891, don Carlos T. Barandiarán y Julio C. Vila presentan un informe en dos partes, titulado "Estudio de la flora i fauna del departamento de Loreto" en *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto* (Larrabure y Correa, 1905c), en el que listan una serie de plantas medicinales junto con sus propiedades curativas, tales como <lancetilla> útil para curar fiebres palúdicas, <sanango> que actúa contra el reumatismo, y <shushuhuasi>, en donde especifican actúa como antireumático (1905c, p. 453). Esta vez, el nombre del árbol es mucho más transparente; sin embargo, la clásica africada palatal, representada bajo el dígrafo <ch>, se escribe como si se tratara de una fricativa <sh>, veremos más adelante, no significa problema alguno para su estudio etimológico.

Un punto muy importante a resaltar antes de continuar con el estudio del nombre es que en ambos informes de 1843 y 1891 no se especifica el modo de preparación de esta planta medicinal ni tampoco su nombre científico, tampoco que macera en aguardiente como es la costumbre hoy en día.

Empero, otras plantas sí reciben más atención, por ejemplo, en el informe de 1843 se describe que el <oje> sirve como desparasitador y se toma en masato o en zumo de naranja, la <viborilla-sacha> se machaca y se sirve en aceite de olivo o el <puma sungu> se cocina y se toma el agua "impregnada de su sustancia para las enfermedades de los riñones ó mal de orina" (Larrabure y Correa, 1905b, p. 476), lo que ya indica un proceso de maceración, aunque con otras cortezas y plantas.

En el año 1902, el explorador Mesones Muro y el ingeniero Eduardo Habich comentan de la flora de "las montañas del Marañón", entiéndase departamento de Loreto, que "existen […] cortezas, resinas raíces i plantas tales como la sangre de drago, el <chuchuhuai> i otros que son verdaderas plantas medicinales, empleándose para la fiebre, disentería, purgantes, para curar heridas, afrodisiacos i otras" (Larrabure y Correa, 1905a, p. 169); nótese que en este caso el nombre de la corteza se registra con elisión de /s/-<s>.

Dos años más tarde, en 1904, Germán Stiglich informa sobre la "la región peruana de los bosques" el empleo de <chuchu-huasi> o <chuchu huasan>, el cual "es un árbol de cuya raíz se extrae una sustancia utilizada para los resfríos i dolores de huesos. [y] Es antireumática" (Larrabure y Correa, 1903, p. 362). En el segundo vocablo, <chuchu huasan>, se cuenta una vez más con el empleo del partitivo quechua –*n* que expresa "la relación de una parte respecto del todo, donde el elemento integrador está implícito" (Cerrón Palomino, 2002, p. 216).

Tres años más tarde, Julio Abel Raigada cuenta en 1905 en su *Monografía de la provincia de Bajo Amazonas* que "las plantas útiles que produce esta región, son innumerables que para clasificarlas se hace necesaria una comisión técnica, que estudie detenidamente la propiedad de cada una de ellas; pero podemos citar: la cascarilla, zarza, matico, <chuchufasha>" (Larrabure y Correa, 1905d, p. 64); las comillas angulares fueron añadidas.

A su vez, en ese mismo año de 1905, el subprefecto doctor Darío A. Urmeneta escribe en su "Monografía de la provincia de Ucayali", que hay:

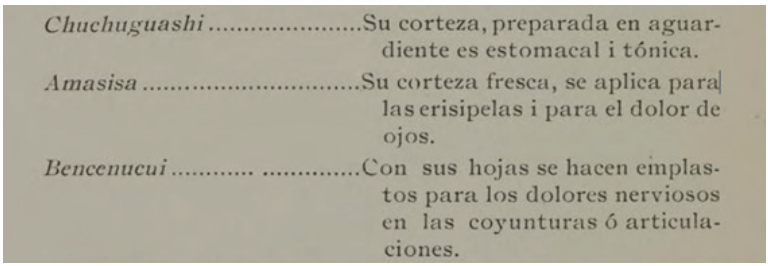
> infinidad de plantas útiles que podían aplicarse a la medicina i a la industria, se encuentran en gran abundancia en todo el Ucayali, pero desgraciadamente no se les da 1a aplicación necesaria por falta de conocimientos, i estudio técnico de sus cualidades como la <chuchuhuasha> (Larrabure y Correa, 1905d, p. 69; *las comillas angulares fueron añadidas*).

Finalmente, quisiera referenciar dos registros más, el primero es el que proporciona Emilio Castres en su conferencia de 1906 sobre las regiones orientales del Perú en la Sociedad Geográfica de Lima (1906), donde ofrece el nombre de *chuchuhuasi* y la segunda, y más importante de todas, es la del doctor Hildebrando Fuentes quien también en 1906 recoge en sus *Apuntes geográficos, históricos, estadísticos políticos i sociales de Loreto* que en Moyobamba se encuentra la resina medicinal de <chuchuguasi> (Larrabure y Correa, 1908, p. 239).

El segundo en 1879 don Pedro Estrella escribió una relación de las plantas medicinales más importantes de la provincia de San Martín, el <chuchuguashi> se menciona también como "corteza sirve como cataplasma; [y] se usa como tónico i antifebrífugo" (Larrabure y Correa, 1905d, p. 278). Por su parte, en Loreto, el doctor Hidelbrando Fuentes cuenta del árbol de <chuchuguashi> "su corteza, preparada en aguardiente es estomacal i tónica" (Larrabure y Correa, 1908, p. 400).

En líneas generales, he expuesto documentos donde los autores solo se detienen a nombrar el árbol de chuchuhuasi con sus otros nombres cercanos y sus propiedades medicinales. No obstante, resulta en sumo significativo que ningún de estos personajes se haya detenido en los métodos de consumo de tal corteza, sino hasta el año de 1906 donde el doctor Hildebrando Fuentes indica por primera vez que el chuchuhuasi se macera en aguardiente que, por cuestiones históricas expuestas en la sección anterior, se refiere al aguardiente de caña.

Figura 1. Primer registro de maceración de chuchuhuasi en aguardiente (1906).



Chuchuguashi .....Su corteza, preparada en aguardiente es estomacal i tónica.

Amasisa .....Su corteza fresca, se aplica para las erisipelas i para el dolor de ojos.

Bencenucui ....Con sus hojas se hacen emplastos para los dolores nerviosos en las coyunturas ó articulaciones.

Fuente: Larrabure y Correa (1908), tomo XVI.

A manera de recapitulación, en primer lugar, el árbol de chuchuhuasi es mencionado en informes de expedición sobre la Amazonía peruana desde 1843 con el nombre de <chuchiguarán> y posteriormente con nombres

cercanos a chuchuhuasi o chuchuhuasa en informes de exploración y comercio a finales del s. XIX e inicios del XX.

En segundo lugar, estos informes detallan que la corteza tiene propiedades medicinales antirreumáticas, antiinflamatorias y afrodisiacas. En tercer lugar, el mencionado árbol se identificó en las provincias de Bajo Amazonas, Ucayali y Moyobamba, en los departamentos de Loreto y San Martín, respectivamente. En cuarto lugar, no se menciona su método de consumo, sino hasta 1906 donde se documenta, por primera vez, que se macera en aguardiente de caña. Sin embargo, sí se detalla para otras cortezas que estas se hierven en agua o se maceran en aceite, lo que podría indicarnos métodos previos de maceración de la corteza de chuchuhuasi. Finalmente, el nombre del árbol en cuestión se escribe con varios nombres similares que resumo en la tabla 1 líneas abajo[5].

Tabla 1. Formas escritas del árbol de chuchuhuasi por año y ubicación en Perú

Forma escrita	**Año**	**Ubicación**
chuchiguarán	1843	Amazonas
chuchuhuasi	1879	San Martín
shushuhuasi	1891	Loreto
chuchuhuai	1902	Loreto
chuchu-huasi	1904	Sin especificar
chuchu huasan	1904	Sin especificar
chuchufasha	1905	Bajo Amazonas, Loreto
chuchuhuasha	1905	Ucayali, Loreto
chuchuguasi	1906	Moyobamba, San Martín
chuchuhuasi	1906	Loreto
chuchuguashi	1906	Loreto

Entonces, esta variedad de nombres similares es un buen primer punto para discutir el nombre del árbol y bebida de chuchuhuasi, puesto que esta multiplicidad de nombres semejantes también se identifica hoy dentro del territorio amazónico peruano y demás circundantes. Incluso, basta con visitar el tradicional Pasaje Paquito en el mercado de Belén (Iquitos, Perú) para darse cuenta que no hay un nombre estándar y que la variabilidad incluso se registra entre cada puesto de venta en dicho pasaje, como vemos en la siguiente figura 2.

Figura 2. Distintos nombres de la corteza de chuchuhuasi en el pasaje Paquito (Iquitos)

Fuente: Archivo personal. Transcripción: chuchuhuasi, chuchuhuasha, chuchuhuasa.

Además de los nombres en la tabla 1, he podido registrar en mi trabajo de campo y otros documentos (de Sá Holanda et al., 2024; Hurtado et al., 2015; IIAP, 1997; Mejía & Rengifo, 2000; Reyes Capcha & Gonzales Jesús, 2023; Taylor, 2005; Vásquez Martínez & Rojas Gonzáles, 2022) los nombres de (1) *chuchuhuasa*, (2) *chuchuasha*, (3) *chuchasha*, (4) *chucchu huashu*, (5) *chugchuhuaso*, (6) *chuchuguazo*, (7) *chuchuhuasca*, (8) *chochahuasca*, (9) *chichuá* y (10) *xixuá*.

De estas, chuchuhuasa es también usual en la Amazonía peruana, aunque en menor grado, y se emplean más a lo largo de la Triple Frontera Perú, Colombia y Brasil, sobre todo en ciudades como Caballococha y en otras como Leticia (Colombia). La (2) y (3), *chuchuasha*, *chuchasha*, son versiones reducidas de *chuchuhuasha* al presentar un típico proceso en el español peruano de elisión de /g/ en contexto intervocálico; de hecho, (3) es un proceso más avanzado donde no queda rastro de /u/. Continuando, *chucchu huashu* solo la documenta Taylor (2005) y sin especificar la región, mientras que *chugchuhuaso* y *chuchuguazo* se utilizan en la Amazonía ecuatoriana y contienen el uso del sufijo de género gramatical masculino español en su productividad

para nombrar árboles (lúcumo, naranjo, algarrobo, etc.), lo que a la luz de los datos ofrecidos en la tabla 1 resulta una innovación.

Además, lo curioso de (4), (5), y (6) es que contienen el vocablo *chucchu*, el cual refiere a una fiebre con escalofríos o incluso al paludismo. A mí parecer, estos son la reinterpretación contemporánea del lexema original *chuchu*, ya que ninguna forma en la tabla 1 contiene tal vocablo. Por último, *chichuá* y *xixuá* son empleadas en Brasil y en términos fonético-fonológicos son derivados relativos al étimo que discuto a continuación[6].

4.2. Quechuismo, pero de varios quechuas

Lo primero a decir sobre la etimología es que no cabe duda de que los nombres del árbol de chuchuhuasi son de origen quechua y en sí responden a la impronta de esta familia de lenguas en la conformación del español amazónico, tómese en cuenta remo caspi, por ejemplo. Alberto Chirif (2016) en su *Diccionario Amazónico: voces del castellano en la selva peruana* concuerda con mi afirmación y dice de la primera parte <chuchu> que significaría "senos" y de las segundas, <wasi>, casa, y <wasa/washa>, espalda.

Misma situación para Reyes Capcha y Gonzáles Jesús (2023), quienes también la tratan como un quechuismo conformado por *chuchu* 'senos' y *wasi* 'casa'. Por último, Calvo Pérez (2022) también considera que la palabra es un quechuismo, pero no indica significado más que de un líquido matapesares.

Respecto a estos significados, es correcto que *chuchu* significa senos en quechua, pero también puede significar 'duro, seco' como se recoge en hablas quechuas de Cusco (Academia Mayor de La Lengua Quechua, 2005) y Apurímac (Gutiérrez Camacho et al., 2007), lo cual tiene mucho más sentido si consideramos la dureza y sequedad propia de la corteza del chuchuhuasi o si refiere a los dolores del cuerpo. De hecho, *chuchu* en tanto 'seco y duro' también aparece en otros términos centroandinos como en los topónimos Chuchupampa (Tarma, Junín) o Chuchujirca - Fortaleza (Huaraz, Áncash), y en fitónimos al sur como chuchurapi (*Eryngium weberbaueri*). Por lo tanto, propongo que la primera parte del nombre es *chuchu* y su significado es el de 'duro y seco', a diferencia de los autores citados al inicio de la sección.

En cuanto a la segunda parte, *huasi*, *huasa/huasha* y *huasca*, la situación es un poco más compleja porque el español amazónico se caracteriza, como dije anteriormente, por una fuerte influencia quechua, sobre todo de la variedad quechua IIB, pero también de otras variedades (Zariquiey, 2022).

Este hecho resulta aún más significativo para la etimología de la bebida si tomamos en cuenta la presencia de dos formas para espalda, *huasa* y *huasha*, entre los nombres registrados desde el s. XIX.

Como indica Cerrón Palomino (2003), las variedades quechuas sureñas depalatalizan la consonante <sh> - /ʃ/ a favor de <s>-/s/, mientras que las variedades centrales, y otras como el kichwa amazónico, la mantienen (2003, p. 156). De ahí que la presencia de estas dos formas, una sureña, *huasa*, y otra central o amazónica, *huasha*, que significan espalda y figurativamente lomo (y por tanto corteza), nos indiquen los orígenes variados del nombre.

En otras palabras, el hecho de que las variedades del nombre con la vocal <a> muestren una fricativa palatal sorda /ʃ/ o una fricativa alveolar sorda /s/ indica justamente los orígenes tanto sureños como centrales de estos nombres. Incluso, si tomamos en cuenta que para 1902 se registra el nombre de <chuchuhuai> con la elisión de /s/, esta versión nos estaría indicando el mismo camino, en tanto la aspiración del fonema quechua /s/ en /h/ y su posterior elisión al interior de raíz es un cambio registrado en una extensa zona quechua de Ancash, Lima, Junín y Pasco (2003, pp. 173-174).

Por otro lado, hay que descartar el vocablo *huasca* porque este remite a liana o bejuco y, siguiendo a Chirif (2016), refiere a la *Salacia macrantha*, especie distinta a la *Maytenus macrocarpa*. Por último, tenemos el problema de *wasi* a lo que pregunto ¿cómo ensamblar los significados de 'duro' y 'casa'? Siguiendo con mi hipótesis, si pensamos en 'espalda' o 'lomo', figurativamente, para indicar la corteza, la diferencia entre /i/ y /a/ puede explicarse como una fluctuación del tipo <pani> / <pana> 'hermana de varón' a lo que el significado seguiría siendo el de 'corteza dura y seca' y casa nada tendría que ver en la etimología del nombre.

En conclusión, bajo esta nueva hipótesis, el nombre de chuchuhuas(h)a/i hace referencia al carácter duro y seco de la corteza del árbol en tanto se compone de *chuchu* 'seco y duro' y *huas(h)a/i* 'espalda, lomo'. Además, la segunda parte *huas(h)a/i* demuestra múltiples orígenes dialectales[7]. De esta manera, resulta importante resaltar que los nombres del árbol, y por extensión la bebida, todos de origen quechua y similares entre sí, son resultado del proceso histórico de colonización de la Amazonía peruana por parte de colonos andinoperuanos de hablas quechua, tanto de variedades sureñas como centrales y amazónicas, y que, por extensión y contacto lingüístico, el nombre está presente hoy en las amazonías circundantes de Colombia, Ecuador, Bolivia, Venezuela y Brasil.

Cambiando ligeramente de tema, la discusión etimológica no estaría completa sin reflexionar sobre el carácter general del nombre y la cercanía de sus derivados; lo que busco decir es que no he podido identificar nombres sin vínculo alguno a chuchuhuasi o chuhuhuasa en ninguna lengua amazónica a mi disposición.

El primer escenario, es sencillo de resolver y bastaría solo con identificar en alguna lengua de la Amazonía occidental un nombre vernacular sin vinculación al quechuismo chuchuhuasi; sin embargo, recalco que, a la fecha, no he podido dar con tales posibles vocablos y, a pesar de que tal no identificada palabra podría discutir seriamente mi hipótesis siguiente, espero hallarla[8]. Para pensar el segundo escenario, tomemos como casos de ejemplo la liana de *Banisteriopsis caapi* y los nombres para tambor en lenguas amazónicas del Perú. En el caso de la liana, esta recibe muchos nombres distintos, tales como *ayahuasca*, *yagé*, *nixi pae*, *cipó*, *natem*, etc., lo que ilustra su extensa difusión y, aunque el debate sobre su "milenarismo" todavía no se haya concluido (Suárez Álvarez, 2023), a mí parecer tal variabilidad lingüística apoya un uso extenso en el tiempo.

Pensemos ahora en las palabras para instrumentos de percusión o tambor en lenguas de la Amazonía peruana, como *tutu* (magütá), *tintili* (matsés) y *tuntui* (shuar); es decir, nombres comunes cercanos a la onomatopeya de lo percutido, que se corresponden con el carácter "foráneo" o de introducción europea o africana de los tambores en la Amazonía (Camêu, 1977) o recordemos el caso del *wanderowörter* para gallina en lenguas sudamericanas (Cerrón Palomino, 2017). Con estos casos, busco ilustrar que el hecho de que los nombres de chuchuhuasi estén tan generalizados y que todos a mi disposición sea de origen quechua resaltaría el carácter de innovación y adopción reciente del consumo de este árbol/corteza/bebida, pues, de lo contrario, habría que postular una sustitución lingüística generalizada, lo que considero improbable.

Es decir, los nombres semejantes y etimológicamente quechuas nos muestran que el consumo de chuchuhuasi es una práctica reciente, generalizada a partir del consumo de aguardiente durante la época del caucho, llevada por colonos quechuas desde centros amazónicos del Perú a luego otras amazonias cercanas. Este escenario de adopción reciente se ejemplifica muy bien con lo descrito por Jernigan (2012) en torno a la introducción a inicios del s. xx de bienes materiales, plantas comestibles y medicinales, y medicamentos entre los iquitu de San Antonio por parte de la familia

Guimack. Al respecto, el autor resume bien la doble clara del aguardiente cuando dice que, si bien provocó alcoholismo entre los iquitu, también fue un nuevo medio para preparar tinturas y medicinas como la maceración de, en lengua iquitu, *siuusiuuwáàsì*.

4.3. Un peruanismo y una marca a posicionar

Para terminar esta sección, quisiera dedicarle unas pocas palabras a la estandarización del nombre y discutir su escritura. Digo pocas porque de por sí me inclino a favor del uso generalizado y este es el de chuchuhuasi, nombre con el que la bebida ya es ampliamente conocida y comercializada en todo el Perú; es decir, si bien reconozco las distintas variedades, soy partidario del uso más común en el Perú y este es chuchuhuasi, por lo que así debería de seguir siendo conocida y comercializada nuestra peruana bebida espirituosa. Tómese en consideración, además, que *chuchuhuasi* es la forma reconocida como peruanismo por la Academia Peruana de la Lengua y se incluye como tal en el *Diccionario de americanismos de la Asociación de Academias de la Lengua Española*.

Por otro lado, su escritura no presenta mayor problema que el acomodarla a la escritura estándar del español general, es decir, cambiar las grafías <hua> por <gua>, lo que daría como <chuchuguasi>; sin embargo, en Perú, varias ciudades se escriben con la primera alternativa, tales como Huaral, Huamachuco, Huancayo, entre varias otras, lo que permitiría que la escritura del nombre cargue con cierta tradición escritural. Un argumento, de mayor importancia, que apoya esta segunda opción escrita con <hua>, es hoy en el Perú hay tres centros poblados con el nombre de <Chuchuhuasi>: uno en el distrito de Chirinos, provincia de San Ignacio, departamento de Cajamarca; otro en el distrito de Alto Nanay, provincia de Maynas, departamento de Loreto; y un tercero en el distrito de Aurahuá, provincia de Castrovirreyna, departamento de Huancavelica[9].

En resumen, considero que nuestra amazónica y peruana bebida debería de llamarse chuchuhuasi y escribirse de tal manera. Sin embargo, para fines de la denominación de origen, no se puede dejar de lado a las variantes discutidas anteriormente y, sobre todo, a las utilizadas en otros países, por lo que la denominación debería incluir a todas las variantes como formas derivadas de un vocablo quechua y tradición nacida en el Perú.

5. El espíritu está en el secreto: recetas y comercio actual

A continuación, expongo en esta sección §5 los saberes tradicionales en torno a la preparación actual del chuchuhuasi basándome en entrevistas y trabajo de campo con maestros chuchuhuaseros, dando especial énfasis al concepto de *espiritualización* o *ensoulment* que engloba la preparación y las recetas. Así también, termino la sección con breves apuntes sobre el ayer y hoy del comercio del macerado de chuchuhuasi en el Perú para ilustrar así la tradición del mismo en nuestro país.

5.1. Receta y corporización de las cortezas

Un concepto clave para entender el chuchuhuasi , sus propiedades , su carácter medicinal indígena y mestizo, y sus recetas, es el de espiritualización o *ensoulment*, concepto que recoge la idea de que ciertos objetos son considerados subjetividades posesoras de una vida social (Santos Granero, 2009). Considero apropiado hablar de entidades o gentes no que objetos, entendiendo que la espiritualidad dota a los no humanos, sean estos animales, plantas, objetos, seres invisibles y más, de condiciones de humanidad como la capacidad de comunicación, cutipar y corporizarse en el otro. Por ejemplo, la lógica del macerado de *achuni ullo* es que las propiedades del hueso del *achuni* o *coatí*, "firme y siempre listo", se corporizan en el bebedor que busca el anhelado afrodisiaco.

Por ende, cuando converse con el chuchuhuasero Alfredo Bora sobre las propiedades de la cumaceba y la huacapurana resaltó la firmeza característica de la cumaceba como garantía de la firmeza viril y la estimulación durante el coito. Esta noción de medicina es ontológica y radicalmente distinta a la lógica naturalista de la medicina occidental, la cual científicamente identifica propiedades químicas antirreumáticas, antiinflamatorias y antibacterianas en la corteza de chuchuhuasi. Estas propiedades sí se encuentran respaldadas por estudios científicos; sin embargo, desde una visión científica lo afrodisiaco de la corteza puede o no poseer tales propiedades. Las lógicas son diferentes; aunque tengan, tal vez, los mismos resultados.

Por lo tanto, la maceración de tradición indígena implica la manipulación de corporalidades, espiritualidades, agentes, no humanos, en un complejo de herbolaria amazónica medicinal y mestiza, de ahí que la preparación misma del chuchuhuasi amerite, guardar partes de la preparación en secreto porque justamente en dicha preparación hay algo más en juego que cortezas

y otros ingredientes macerándose en cañazo: el pensamiento/espíritu del chuchuhuasero.

Un segundo punto importante a tomar en cuenta es que, sin contar las recetas estandarizadas de marcas formales, no hay dos macerados de chuchuhuasi iguales en la producción individual o a pequeña escala, ni siquiera el mismo chuchuhuasero prepara dos macerados de la misma manera. Si bien claro que hay ingredientes comunes, el macerado de chuchuhuasi es al chuchuhuasero como su sombra y firma que lo resguarda: única y relativa al tiempo. Esto implica que la variabilidad en alcoholes utilizados y otros ingredientes sea alta. A continuación, en la tabla 2 detallo todos los ingredientes que he documentado en mi trabajo de campo.

Alcohol	Aguardiente de caña (cañazo), pisco, vino blanco, gin, vodka, alcohol extra neutro.
Cortezas	Mururé, uña de gato, huacapurana, cumaceba, clavo huasca, ubo, sangre de grado, fierro caspi, tahuari, icoja, huanarpo macho, canela, bushilla.
Hojas	Sacha ajo
Tallos	Jengibre
Frutos	Anís estrella
Otros ingredientes	Miel de monte, miel comercial, clavo de olor

Tabla 2. Total de ingredientes recopilados.

No obstante, si bien es copiosa la gama de cortezas, hojas tallos y demás que se utilizan, la mayoría de entrevistados destaca que el macerado de chuchuhuasi debe de llevar la menor cantidad de cortezas e ingredientes posibles, destacándose en las entrevistas únicamente como ingrediente común la miel (de preferencia de alta calidad) para contrarrestar así el sabor seco y astringente del chuchuhuasi, aunque este también puede ser opcional para quienes deseen un sabor más astringente. Dicha "pureza" en la maceración la comentaron "Licores El Aguajal", quienes solo utilizan, además de chuchuhuasi, miel, sangre de grado y alcohol extra neutro, o "Licores Onsá" que agregan solo la corteza del árbol bushilla. En todo caso, hay que tener en cuenta que la elaboración del macerado de chuchuhuasi es, sobre todo, una técnica y receta propia desarrollada por especialistas y no tanto una fórmula fija.

Por otro lado, el comercio actual de chuchuhuasi que, en la siguiente sección comentare, ofrece hoy nuevas preparaciones en cocteles como el *chuchusour* o *chuchuhuasi sour* típico de la ciudad de Iquitos y probablemente inventado a mediados de la década de 1970 (Angell de Lama, 1975, p. 67) o 1980 (Oiga, 1988). También, en restaurantes El Aguajal se ofrece el *chuchuhot*, el cual es una variante del té piteado o calientito andino. Otro dato importante para la presencia de la corteza de chuchuhuasi en licores peruanos es que también se utiliza en el macerado de plantas *Inkaria* (Cusco), bebida que se comercializa desde 1990 y, más recientemente, también en el gin de *Exotic Gin Salvaje* de la empresa *Exotic* de Tingo María (Huánuco).

5.2. Ayer y hoy del comercio del macerado de chuchuhuasi

Para entender los inicios de la venta del macerado de chuchuhuasi es importante recordar que el primer registro de su maceración en aguardiente de caña y/o cañazo data de 1906 y se da en la ciudad de Iquitos y, como explicaba, esta maceración fue producto del consumo de aguardiente durante la fiebre del caucho en el Perú. Sin embargo, para 1908, la goma elástica ya empezaría a mostrar crisis tan grandes como su fiebre y, por lo tanto, también nacería la imperiosa necesidad de buscar nuevas fuentes y recursos. Esta preocupación la detallan muy bien Luis M. Robledo y Jorge M. von Hassel, en su escrito de 1908, "Proyecto de exposición permanente de productos amazónicos" (Larrabure y Correa, 1909) quien alarma sobre la "necesidad vital […] es buscar orientaciones en el comercio i la industria para contrarrestar las graves consecuencias de las crisis que pesa sobre la única fuente de producción de Loreto, sobre la explotación de goma elástica que es el nervio motor de su naciente prosperidad" (p. 201). Así, insta a las autoridades a "enseñar el camino de posibles negocios a los consumidores, productores, industriales, importadores i exportadores [y] mostrar en el exterior nuestra capacidad i recursos comerciales como propaganda para atraer capitales e inmigración" (p. 202), para lo que pide que se manden "maderas, productos agrícolas, minerales, curiosidades, pieles de animales, plantas medicinales, etc." (p. 203) entre las que especifica las siguientes plantas medicinales: "cascarilla, zarzaparrilla, ipecacuana, huaco, matico, bálsamo, copaiba, vainilla […] sanango, *chuchuhuasa*, etc." (p. 204) [*énfasis agregado*].

Es en este contexto de innovación económica que se tienen los primeros registros publicitarios de la venta del macerado de chuchuhuasi en el Perú. Así, al parecer la fama de sus propiedades medicinales captó rápidamente

la atención de los médicos de la época, pues se discuten sus propiedades en la *Revista de Ciencias* (1908) editada por la UNMSM. Incluso, la fama de esta bebida "medicinal" llegaría también rápidamente a la ciudad capital del Lima como lo demuestran los anuncios publicitarios de la década de 1920 en los que se publicita el "antipalúdico chuchuhuasi" de Laboratorios Maldonado (El Libro de oro álbum-social de Lima, balnearios y El Callao , 1927), o el incluido en *La Crónica médica* [tomo 46], en donde se especifica un antipalúdico preparado con chuchuhuasi, quinina, hierro y arsénico (1929); ver figura 3 a continuación[10].

Figura 3. Anuncio publicitario del Antipalúdico chuchuhuasi (1929).

ANTIPALÚDICO "CHUCHUHUASI", a base de QUININA, HIERRO, ARSÉNICO y de la corteza de nuestras selvas llamadas CHUCHUHUASI.

Fuente: *La Crónica Médica* (1929, p. 346). [*El resaltado es con fines expositivos*].

A todo esto, tal parece haber sido su fama que en 1936 el ilustre pintor iquiteño Víctor Morey publicó su famosa gráfica *Aperitivo chuchuhuasi. Industria peruana*, en la que retrata una figura femenina indígena con una copa del macerado a la par que se publicita el negocio chalaco del señor Miguel Cussato (Callao, Perú), ver más abajo figura 4[11]. Con toda esta atención encima, no debería de resultarnos extraño que se constate la exportación de raíces de chuchuhuasi desde Perú a Francia al menos desde el año 1934 según los registros de la Superintendencia General de Aduanas (1934, p. 225), pues en ese año se exportó 1847 kilos de la corteza seguro para fines médicos más que de licores.

Otro registro de su venta, ya no en Lima, sino en la Amazonía peruana, lo ofrece José Spoya (n.d.) en su libro *Recuerdos inolvidables* donde rememora que para la década de 1940 en su viaje con su padre hacia Previsto (Padre Abad, Ucayali) se detuvieron en el restaurante de un tal señor Zevallos quien vendía varios macerados, entre estos el de chuchuhuasi[12]. También, Wenceslao Fernández (1942) cuenta en *Rincones del Amazonas* o *Diario de un misionero* que el aperitivo chuchuhuasi ya era bastante conocido en la región amazónica como aperitivo reconstituyente e incluso propone que es un vocablo de origen quechua, Avencio Villarejo (1953), en *Así es la selva. Estudio monográfico de la Amazonia Nor-oriental del Peru*, comentaba que, mezclado con *murure*, "se obtiene un magnífico aperital y tónico" (p. 96).

Figura 4. Ilustración *Aperitivo chuchuhuasi. Industria peruana* por Víctor Morey.

Fuente: Cortés Garzón (2015).

En síntesis, el macerado de chuchuhuasi, como la corteza en sus aplicaciones médicas, ya se comercializaba en Lima y en la Amazonía peruana desde inicios del s. xx, además de que se exportaba al extranjero también desde inicios de dicho siglo[13].

Respecto al comercio actual, lo primero a tener en cuenta es la distinción entre la maceración individual de chuchuhuasi —producción independiente— del comercio como tal, sea informal o formal. Esta primera distinción es importante, puesto que la maceración de chuchuhuasi puede ser realizada por cualquier persona interesada, pues bastaría solo con adquirir las cortezas —que en el Perú son comercializadas en varios mercados del país— y macerarlas en el alcohol de su preferencia.

Además, tipifico el comercio del macerado de chuchuhuasi como formal e informal, donde la diferencia radica en que los chuchuhuasis formales son producidos por empresas y/o marcas registradas, cumplen con el registro sanitario correspondiente y se venden a mayor escala. Ejemplos son las marcas *El Aguajal* (Lima), producida por la cadena de restaurantes del mismo

nombre, *Gallito Bravo* de *Haroxa Licores* (Oxapampa, Pasco), la marca *Onsá* del fundo *Pishcota* (Pucallpa, Ucayali), o *Licores Santa María* (Tarapoto, San Martín). Las presentaciones de estas tres marcas son de aprox. 700ml, con grados de alcohol que rondan entre los 25° y los 30°, y su precio ronda entre los S/20 a S/30 soles; además, dado el volumen de sus ventas, que incluso son internacionales como reporta *El Aguajal* (Madrid, EE. UU. y Reino Unido), tienen también a su disposición una producción del árbol a mediana escala.

Por el contrario, los chuchuhuasis informales son vendidos sin registro sanitario, no hay empresa y/o marca de registro, y la venta es a pequeña escala o local, tal como el caso de varios chuchuhuasis del pasaje Paquito (Iquitos, Loreto) o los del maestro Alberto Vásquez Montes, quien prepara un balde de 5L para vender por S/1 un *shot* de chuchuhuasi, por S/15 una botella de 500ml de chuchuhuasi con otras raíces y por S/20 chuchuhuasi puro. Nótese que actualmente no hay mucha diferencia entre los precios de chuchuhuasis formales informales. En términos de antigüedad, la empresa más antigua dedicada al rubro que he podido entrevistar es *Licores Santa María* que inició su producción en 1962, mientras que *Haroxa Licores* inició en 1987 y *El Aguajal* en 1992; sin embargo, y como he demostrado en este artículo, su consumo en el Perú tiene más de cien años. Especial mención merecen las vendedoras de plantas medicinales del pasaje Paquito, quienes se dedican a este negocio desde finales de la década de 1960 (Galy et al., 2006) y el señor Adolfo Gosalvez Puro (1917-2016), quien se dedicó al macerado de chuchuhuasi desde la década de 1960 en Puerto Maldonado (Madre de Dios, Perú).

Por último, la venta del macerado de chuchuhuasi fuera del Perú es bastante reciente y data del presente siglo, como el caso de Ecuador, donde se registran tres marcas de macerado de chuchuhuasi (chuchuguazo como lo conocen) en Macas (provincia de Morona Santiago). Estas son D'María, El Capi y Chuchuguazo Chumpi. Según Lituma Páez (2019) en *Plan de internacionalización de la empresa macabea d'María para la exportación del licor de chuchuguazo al mercado de los Estados Unidos*, la empresa D'María es la pionera en su rubro e inició operaciones en 2011 y legalmente en 2015. No se han identificado marcas legalmente reconocidas de macerado de Chuchuhuasi en Bolivia, Brasil ni Colombia[14].

6. Conclusiones: el árbol es amazónico, pero el macerado es peruano

En este artículo, he ofrecido breves reflexiones históricas y lingüísticas para entender los saberes, usos y costumbres tradicionales alrededor de la maceración de la corteza del árbol de chuchuhuasi con el fin de lograr su declaratoria como Patrimonio Cultural de la Nación peruana y decretar su denominación de origen. Considero que hay buenos argumentos para dicha declaratoria y que procedo a resumir.

El árbol de chuchuhuasi crece no solo en el Perú, sino también en las amazonias de Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia, sobre todo en zonas inundables, el nombre de este árbol —y por extensión su corteza y macerado— es de origen quechua; de hecho, recopilé en la tabla 1 los primeros registros escritos de varios nombres para el árbol (s. XIX e inicios del s. XX), siendo todos estos similares y, por ende, del mismo origen.

El análisis lingüístico y dialectológico de estos varios otros nombres demuestra en sus formas y semejanzas el proceso de colonización de la Amazonía peruana por parte de poblaciones quechuahablantes de distintas variedades tales como sureñas, centrales y amazónicas. El caso más claro es el empleo de la variante sureña *huasa* y la variante central *huasha* para espalda.

Los documentos cotejados del s. XIX e inicios del s. XX no indican el método de consumo de la corteza del chuchuhuasi; no obstante, se puede inferir que se preparaba con aceites o remojado en agua a partir de las descripciones de otras plantas medicinales. A esto, el primer registro de la maceración de chuchuhuasi en aguardiente data del año de 1906 y proviene de la ciudad de Iquitos (Loreto, Perú), por lo que postulo que dicha práctica de maceración de chuchuhuasi en aguardiente se originó en la Amazonía peruana para luego difundirse a las cercanías.

El comercio del macerado de chuchuhuasi en el Perú data de al menos cien años, como expongo con las noticias históricas de su fomento, venta y consumo durante la primera mitad del s. XX en varios ejemplos que terminan ilustrándose y resumiéndose en la obra *Aperitivo Chuchuhuasi* del pintor iquiteño Víctor Morey. Esto último difiere de lo que sucede en amazonías circundantes al Perú donde la venta es un fenómeno reciente y, en todo caso, el nombre que se emplea proviene del caso peruano.

Dada la antigüedad del chuchuhuasi en el Perú, el mismo ahora forma parte de la cultura e identidad peruana, no solo amazónica, puesto que al menos he podido rastrear tres centros poblados que llevan su nombre, uno

en Cajamarca, otro en Loreto, y un tercero en Huancavelica; asimismo, su consumo es una práctica central en festividades religiosas como la Fiesta Patronal de la Virgen de Asunta (Chachapoyas, San Martín) o también la corteza se emplea en otros licores regionales como el cusqueño *inkaria*. A su vez, son varias las canciones que se compusieron en torno al chuchuhuasi en los años 70 y 80, tales como *El chuchuhuashero* de los Wemblers de Iquitos, *El chuchuhuasi* del Conjunto Electrónico El sonido Cobos de Chiclayo y *El chuchuhuasero* de Flor del Oriente y su conjunto de Iquitos.

Por lo tanto, considero que he expuesto argumentos e insumos suficientes para iniciar una futura declaración a los usos y costumbres tradicionales del macerado de chuchuhuasi como Patrimonio Cultural de la Nación y se constituya la denominación de origen del macerado. Esto implica que, en tanto patrimonio, se protejan y salvaguarden tales conocimientos, pero también no se permita el extractivismo feroz que ha caracterizado nuestro acercamiento a los productos amazónicos y que podría afectar al árbol de chuchuhuasi, el cual, según Ceccarelli y otros (2020), ya es uno de los dos árboles de la región amazónica peruana que más será afectado por el cambio climático.

Como últimas palabras, quisiera resaltar el trabajo de los y las chuchuhuaseros de la Amazonía peruana, sobre todo por su tradición y fuerza en posicionar y visibilizar los productos regionales que nuestra Amazonía tiene para ofrecer. Espero que este trabajo sirva para futuros estudios sobre la historia y tradición de otros licores amazónicos.

Notas

1. A inicios del s. XXI, el chuchuhuasi empezó a posicionarse como un licor regional de las amazonías cercanas al Perú, tanto así que se suele considerar propio y sello distintivo al cual dedicarle canciones como lo hicieran por primera vez los Wemblers de Iquitos en 1975, Flor del Oriente (Iquitos) en 1980 con su canción *El chuchuhuasero* o el Conjunto Electrónico El Sonido Cobos con el tema *El chuchuhuasi* (1970). Algunas de estas nuevas canciones son *La chuchuguaza* por Los montañeros de Cordero (2016, Venezuela), *Chuchuwazo* por Sangre Shuar (2024, Ecuador) o *La chuchuhuaza* por Remberto Pérez (2024, Colombia); incluso, hay grupos que llevan su nombre como *Chuchuguaza style* de Venezuela, formado en 2005.
2. El señor Alfredo Flores Bora *Aaje'eva'uu* es bora-muinane del clan *Niiewamybe* 'platanillo'. Traductor, historiador de su cultura y cantor, maneja también plantas medicinales, entre estas, el chuchuhuasi. Según cuenta Alfredo Bora, aprendió a macerar chuchuhuasi de la mano de un curandero kukama del Perú durante la primera década de este siglo.
3. Las convenciones que utilizo para escribir son las siguientes: comillas latinas <a> para escribir tal y como aparece una palabra en un documento y barras laterales /a/ para su escritura fonético-fonológica siguiendo las convenciones del Alfabeto Fonético Internacional.

4. Según Luis Andrade (comunicación interna) *chuchiguarán* puede relacionarse con otros árboles como *guaranguay* y *guarango*. No obstante, recalco que la forma <chuchiguarán> solo se recoge una vez en 1843 por lo que me parece una transcripción errada del nombre si consideramos que, luego, del s. XIX hasta nuestros días, los nombres del árbol se componen de /chuchu/ como primer componente y variaciones en torno a was(h)a/i.

5. Otros registros tempranos del nombre *chuchuhuasi* y sus similares se encuentran en las Guías de Loreto de la primera mitad del s. XX; por ejemplo, en Guzmán Rivera (1929) se registra el nombre de *chuchuhuasha*.

6. En Brasil, se prepara también un macerado de nombre *catuaba*¸ el cual contiene cortezas de plantas del género *Erythroxylum* y se le atribuyen propiedades afrodisíacas. Daly y Silveira (2009) presuponen un origen tupí del término y zonificado en la Amazonía noreste brasileña. Según Ferreira (1975), proviene del tupí *akatu'ab* 'capaz, idóneo'.

7. Según Cerrón Palomino (comunicación interna), sí se puede aceptar la hipótesis de <chuchu> como 'seco', 'duro', presente en la toponimia centroandina (Huaraz y Tarma) y, siguiendo los cambios de las africadas que definen dicha rama del quechua, tendríamos que postular la presencia de una retrofleja antigua en ambos casos (por armonía), ya que la retrofleja cambia en no retrofleja, y solo así se puede explicar la /tʃ/ en la variedad ancashina. En la tarmeña, en cambio, la retrofleja se mantiene, y entonces la notación en <Chuchu-pampa> acusa escritura castellana, al margen de la pronunciación local. El problema es que no hay voz equivalente voz en huanca, pero sí /chuchuʔa/ 'chochoca', que parece genuina, ya que sufre el cambio /q/> /ʔ/, y alude al maíz duro.

8. No se me malinterprete, claro que hay vocablos diferentes en otras lenguas de la Amazonía peruana o cercana, por ejemplo, los kakataibo nombran el chuchuhuasi como *kushi ro* 'lit. medicina fuerte (préstamo del shipibo-konibo)'; sin embargo, acusan ser neologismos. El único término no semejante que me resulta interesante es *taquipanga* (González Rivera et al., 2025) que es, una vez más, de origen quechua.

9. Queda pendiente estudiar la presencia del macerado de chuchuhuasi en tradiciones culturales del Perú como, por ejemplo, la Fiesta Patronal de la Virgen de Asunta en Chachapoyas (Amazonas) o el Carnaval Amazónico de Iquitos (Loreto), entre otras. También, la historia de otros licores amazónicos como el uvachado, del cual se propone su creación en 1939 y en San Antonio de Cumbaza (San Martín, Perú).

10. El antipalúdico chuchuhuasi de Laboratorios Maldonado fue autorizado para su venta el diez de diciembre de 1926 por la Dirección de Salubridad (*Reforma medica. Crónicas médicas, higiene, medicina legal, política sanitaria* [tomo 29], 1943).

11. El negocio de Miguel Cussato se ubicó entre las esquinas Teatro (hoy calle Pedro Ruiz Gallo) y Unión (hoy calle Alberto Secada). El local sufrió un incendio el martes 12 de setiembre de 1939, como lo reporta el *Diario La Crónica*. No obstante, la casona sigue en pie, aunque en condiciones precarias.

12. En el *Archivo Etnográfico de José María Arguedas*, zona Norte, región Loreto, libro Loreto 1, departamento de Loreto, legado 47-25 / 47-27, cuestionario n.°1, pp. 24-25 (edición de Casa de la Literatura Peruana), se recoge en 1947 una breve historia sobre la fundación del caserío Cedro Ysla (Loreto) en el que se nombra la extracción de chuchuhuasi.

13. En el plano internacional, se tiene registro de la venta de chuchuhuasi en restaurantes peruanos desde 1970 (Peralta Sáinz, 2019).

14. Actualmente, vivo en Leticia (Amazonas, Colombia) y hay un incipiente mercado de macerado de chuchuhuasi, conocido acá como chuchuhuasa, dada la influencia peruana. También, empieza a posicionarse como identidad regional y producto de turismo.

Referencias bibliográficas

Academia Mayor de La Lengua Quechua. (2005). *Diccionario: Quechua - Español - Quechua, Qheswa - Español - Qheswa: Simi Taqe*. Academia Mayor de La Lengua Quechua.

Angell de Lama, L. F. (1975). *El virus matrimonial*. Editorial Arica.

El Libro de oro; álbum-social de Lima, balnearios y El Callao. (n.d.).

Burgos Lingan, M. O. (1995). *El Ritual del parto en los Andes: aspectos socio-culturales de la concepción, embarazo, parto, puerperio, recién nacido y parteras traditionales en la zona sur-andina del Peru*.[Tesis doctoral, Katholieke Universiteit Nijmegen]. Repositorio de la Universidad de Radboud. https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/145948

Calvo Pérez, J. (2022). *Nuevo Diccionario Español Quechua, Quechua-Español*. (2da ed).Universidad San Martín de Porres. https://libros.fcctp.usmp.edu.pe/nuevo-diccionario-espanol-quechua-quechua-espanol/

Camêu, H. (1977). *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Conselho Federal de Cultura.

Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR) (2020). *Efectos del cambio climático en la distribución de 20 especies forestales maderables de la región amazónica del Perú.* https://repositorio.serfor.gob.pe/handle/SERFOR/902

Cerrón Palomino, R. (2002). Morfemas aimaras arcaicos en la toponimia centroandina: los sufijos -y, -n, y -ra. *Lexis*, *26*(1), 207–226. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/4931

Cerrón Palomino, R. (2003). *Lingüística quechua*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Cerrón Palomino, R. (2017). Etimología popular y etimología científica: el caso de atawallpa ~ wallpa para designar al gallo en el mundo andino y amazónico. *Lingüística*, *33*(2), 9–31. https://doi.org/10.5935/2079-312X.20170015

Colas, R., y Université de Paris. (1937). *Les plantes amazoniennes désignées sous le mom de "chuchuhuasha."* [Dissertation, Imprimerie A. Lesot]. https://digitalcollections.crl.edu/search?ln=en&p=oclc:785831214

Correa Rosillo, C. F. (2018). *Elaboración de chorizo con poli fenoles de chuchuhuazo (Maytenus macrocarpa) como agente antioxidante y conservante* [Tesis de licenciatura, Universidad Estatal Amazónica]. Repositorio Digital de la Universidad Estatal Amazónica. https://repositorio.uea.edu.ec/handle/123456789/681

Cortés Garzón, L. (2015). *Amazónicos: un estudio de pintores amazónicos actuales* [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona]. Dipòsit Digital de Documents de la UAB.https://ddd.uab.cat/record/131535

Daly, D. C. y Silveira, M. (2009). *Glossário de Nomes Populares para a Flora do Acre*. In *Primeiro catálogo da flora do Acre, Brasil* (p. 421). EDIUFAC.

de Sá Holanda, N. A., de Brito Moreira, J., Silveira da Silva Santiago, S. R., Soares, E. R., Alves De Almeida, R., Ohse, K. C. y Lima Santiago, P. A. (2024). *Investigation of studies involving the prospection of chemical compounds with antioxidant and antimicrobial potential from maytenus guianensis Klotzsch Ex Reissek in the north region: A brief review. Observatorio de La Economía Latinoamericana*, *22*(2), e3301. https://doi.org/10.55905/oelv22n2-137

Fernández, W. (1942). *Rincones del Amazonas o Diario de un misionero*. Tip. Valverde.

Ferreira, A. D. H. (1975). *Novo dicionário da língua portuguesa*. Editora Nova Fronteira.

Galy, S., Rengifo Salgado, E. L. y Hay, Y. O. (2006). *Factores de la organización del mercado de las plantas medicinales en Iquitos - Amazonía peruana. Folia Amazónica*, *11*(1–2), 139 - 158. https://doi.org/10.24841/fa.v11i1-2.119

Gonzalez, J. G., Delle Monache, G., Delle Monache, F. y Marini-Bettolo, G. B. (1982). Chuchuhuasha—A drug used in folk medicine in the Amazonian and Andean areas. A chemical study of Maytenus laevis. *Journal of Ethnopharmacology*, *5*(1), 73–77.

González Rivera, V., Albán Galárraga, M. J. Andrade Yucailla, V., Hidalgo Guerrero, I. y Urbano Rivera, J. (2025). *Estudio etnobotánico del uso de plantas medicinales por la población de la ciudad de Puyo, provincia de Pastaza, Amazonía ecuatoriana. Boletín Latinoamericano y del Caribe de plantas medicinales y aromáticas*, *24*(3), 390–413. https://doi.org/https://doi.org/10.37360/blacpma.25.24.3.29

Gutiérrez Camacho, L., Mantilla Gutiérrez, L. y Huaman Jullunila, S. (2007). *Apurimaqpaq runasimi taqe: Diccionario de quechua apurimeño*. Academia Mayor de la Lengua Quechua.

Guzmán Rivera, T. (1929). *Guía de Loreto, 1929: Industrial, comercial y de propaganda*. Imprenta La razón.

Bay Hurtado, F., Abreu Lima, R., Soares Azevedo, M. y Alves Facundo, V. (2015). Evaluación de las actividades genotóxicas y antioxidantes del peridermo del tallo de chichuá (Maytenus Guianensis Klotzsch). *Scientia Plena*, *11*(7). https://www.scientiaplena.org.br/sp/article/view/070202

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP).(1997). *Chuchuwasi. Plantas medicinales de la Amazonía Peruana. Estudio de su uso y cultivo*. http://www.iiap.org.pe/Upload/Publicacion/CDinvestigacion/IIAP/IIAP2/CapituloIII-16.htm

Jernigan, K. (2012). *Plants with Histories: The Changing Ethnobotany of Iquito Speakers of the Peruvian Amazon*. *Economic Botany*, *66*(1), 46–59. https://doi.org/10.1007/s12231-011-9184-x

Jiménez-Grados, L., Kolevic-Saraza, N., Jara-Huancaya, U. Meléndez-Aquino, J. Jiménez-Cabezudo, C. y Salazar-Granara, A. (2020). *Referencia de los usos medicinales del chuchuhuasi (Maytenus macrocarpa) por curanderos del distrito de Santa María de Huachipa, Lurigancho, Lima-Perú: un estudio cualitativo. Horizonte Médico (Lima)*, *20*(3). https://doi.org/10.24265/horizmed.2020.v20n3.08

Larrabure y Correa, C. (1903). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo XV*. Imp. de la "Opinión Nacional."

Larrabure y Correa, C. (1905a). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo IV*. Imp. de la "Opinión Nacional."

Larrabure y Correa, C. (1905b). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo VI*. Imp. de la "Opinión Nacional." https://hdl.handle.net/20.500.12934/10337

Larrabure y Correa, C. (1905c). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo VII*. Imp. de la "Opinión Nacional."

Larrabure y Correa, C. (1908). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo XVI*. Imp. de la "Opinión Nacional."

Larrabure y Correa, C. (1909). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Tomo XVIII*. Oficina tipográfica de "La Opinión Nacional."

Lituma Páez, E. S. (2019). *Plan de internacionalización de la empresa macabea d'María para la exportación del licor de chuchuguazo al mercado de los Estados Unidos* [Tesis de licenciatura, Universidad del Azuay]. Repositorio Institucional Universidad del Azuay. http://dspace.uazuay.edu.ec/handle/datos/9593

Malaník, M., Treml, J., Rjašková, V., Tížková, K., Kaucká, P., Kokoška, L., Kubatka, P. y Šmejkal, K. (2019). *Maytenus macrocarpa (Ruiz & Pav.) Briq.: Phytochemistry and Pharmacological Activity. Molecules*, *24*(12), 2288. https://doi.org/10.3390/molecules24122288

Marcos-Carbajal, P., Allca-Muñoz, C., Castro-Sánchez, J. C., Segura-Chavez, L. F. y Salazar-Granara, A. (2023). *Acción antibacteriana de extractos corteza de Maytenus macrocarpa (Chuchuhuasi) contra cepas ATCC de Escherichia coli, Pseudomonas aeruginosa y Staphylococcus aureus. Revista Bionatura*, *8*(3), 1–10. https://doi.org/10.21931/RB/2023.08.03.101

Mejía, K. y Rengifo, E. (2000). *Plantas Medicinales de Uso Popular en la Amazonía Peruana* (2da ed.). Agencia Española de Cooperación Internacional. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

Oiga. (1988). *Oiga*. Empresa Editora Eusko-Andina.

Peralta Sáinz, Á. (21 de setiembre de 2019). *Los desconocidos primeros restaurantes peruanos en Santiago*. La Tercera. https://www.latercera.com/tendencias/noticia/desconocidos-primeros-restaurantes-peruanos/827241/#

Reforma Médica. (1943). *Reforma Médica: Crónicas médicas, higiene, medicina legal y política sanitaria 2*. Imprenta de La Opinión Nacional.

Reyes Capcha, J. y Gonzales Jesús, S. (2023). Léxico de las bebidas afrodisíacas de la selva peruana: una perspectiva y aproximación lexicográfica. *Tierra Nuestra*, *17*(2), 107–131. https://doi.org/10.21704/rtn.v17i2.2033

Salazar, A., Loja, B., Rabanal, A., Mestanza, S., Heringman, K., Pinedo, D., Alvarado, Á. y Castañeda, B. (2013). Comparación de los usos del chuchuhuasi (Maytenus macrocarpa) entre indígenas Bora-Bora de Loreto y chamanes de Lima (Perú). *Rev. Fitoter*, *13*(1), 61–69.

Salazar, M., Huamán, J., Guillén, F. y Antúnez de Mayolo, S. (1986). *Parto lactancia y planificación familiar*. Asociación Multidisciplinaria de Investigación y Docencia en Población.

Santos Granero, F. (2009). Introduction: Amerindian Constructional View of the World. En F. Santos Granero (ed.), *The Occult Life of Things* (pp. 1–30). University of Arizona Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv1prss0p.4

Santos Granero, F. y Barclay, F. (2002). *La Frontera Domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santos Granero, F. y Barclay Rey de Castro, F. (1995). *Órdenes y desórdenes en la Selva Central Historia y economía de un espacio regional*. Institut français d'études andines. https://doi.org/10.4000/books.ifea.2530

Sociedad Geográfica de Lima. (1906). *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima 19* (1916). Imprenta Nacional de Federico Barrionuevo. https://archive.org/details/boletndelasocied1919soci/page/n7/mode/2up

Sociedad Médica "Unión Fernandina." (1929). *La Crónica médica [tomo 46]*. No identificado.

Spoya, J. (n.d.). *Recuerdos inolvidables*. Talleres Gráficos "Acuario." https://www.geocities.ws/josespoya/

Suárez-Álvarez, Carlos (2023). The Age of The Onanya - Regarding the spread of ayahuasca use throughout the Ucayali basin. T*ipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, *19*(2). https://doi.org/10.70845/2572-3626.1339

Superintendencia General de Aduanas. (1934). *Estadística del comercio exterior*. Superintendencia General de Aduanas.

Taylor, L. (2005). *The healing power of rainforest herbs: a guide to understanding and using herbal medicinals*. Square One Publishers.

UNMSM. (1908). *Revista de Ciencias [tomos 11-13]*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Vásquez Martínez, R., y Rojas Gonzáles, R. D. P. (2022). Catálogo de las especies forestales maderables de la Amazonía y la Yunga Peruana. *Revista Forestal Del Perú*, *37*(3), 5–138. https://doi.org/10.21704/rfp.v37i3.1956

Villarejo, A. (1953). *Así es la selva estudio monografico de la Amazonia Nor-oriental del Peru*: *Maynas-Loreto-Requena* (2da ed.). Talleres Gráficos Sanmartín.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 241-260
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/2t190s06

"Sacha implementación": Análisis de la implementación del enfoque intercultural en la DIRESA Loreto mediante el programa de reducción de muertes materno-neonatales en Nauta (2018-2020)

"Sacha implementación": analysis of the implementation of the intercultural approach in DIRESA Loreto through the program to reduce maternal-neonatal deaths in Nauta (2018-2020)

Ana Lucía Silva Romero
Pontificia Universidad Católica del Perú
lucia.silva@pucp.edu.pe
https://orcid.org/0009-0005-1862-1272

Envío: 28 de febrero de 2025 Aceptación: 12 de junio de 2025 Publicación: 31 de julio 2025

Resumen

El término "sacha", proveniente del kichwa lamista, alude a aquello que parece ser, pero no lo es. La aprobación de la Política Nacional de Transversalización del Enfoque Intercultural estableció directrices para definir servicios interculturales y generar sinergias en el sector público entorno a este tema. Este artículo analiza su implementación a través del programa de reducción de muertes materno-neonatales en Nauta, liderado por la Dirección Regional

CC BY

de Salud (DIRESA) de Loreto. Por lo tanto, esta investigación se desarrolla a través de un estudio de caso que examina las estrategias de implementación desde la discrecionalidad de los actores involucrados, identificando brechas y desafíos desde la perspectiva de los burócratas de la calle. La investigación sostiene que la existencia de una ventana de oportunidad y voluntad política favoreció la interculturalidad en salud mediante alianzas entre funcionarios públicos, ONG y sociedad civil. Sin embargo, se argumenta que persisten desafíos derivados de racionalidades desiguales entre funcionarios de salud y presupuesto, junto con una desconexión con especialistas indígenas. Se concluye que aumentar el presupuesto no es suficiente para mejorar esta experiencia. Al contrario, es solo una parte de la solución, dado que es necesario articularlo con la distribución del poder, la gestión territorial y la política indígena para lograr una implementación efectiva del enfoque intercultural en salud.

Palabras clave: interculturalidad; implementación; políticas públicas; burócratas de la calle; salud intercultural; Loreto

Abstract

The term "sacha", from the kichwa lamista, refers to that which appears to be, but is not. The approval of the National Policy for the Mainstreaming of the Intercultural Approach established guidelines to define intercultural services and generate synergies in the public sector around this issue. This article analyzes its implementation through the program to reduce maternal and neonatal deaths in Nauta, led by the Regional Health Directorate (DIRESA) of Loreto. Therefore, this research is developed through a case study that examines the implementation strategies from the discretionality of the actors involved, identifying gaps and challenges from the perspective of the street bureaucrats. The research argues that the existence of a window of opportunity and political will favored interculturality in health through partnerships between public officials, NGO and civil society. However, it is argued that challenges persist arising from unequal rationalities between health officials and budget, along with a disconnect with indigenous specialists. It is concluded that increasing the budget is not enough to improve this experience. On the contrary, it is only part of the solution, since it is necessary to articulate it with the distribution of power, territorial management and indigenous policy to achieve an effective implementation of the intercultural approach in health.

Keywords: interculturality; implementation; public policies; street bureaucrats; intercultural health; Loreto

1. Introducción

La Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural (PNTEI) surge en el gobierno de Ollanta Humala, en un contexto de políticas progresistas orientadas a la inclusión social. Su aprobación responde a la necesidad de definir un marco normativo que garantice la incorporación del enfoque intercultural en los servicios públicos con directrices claras para las entidades estatales. En este marco, la presente investigación se centra en el análisis del eje 1, lineamiento 2 de la PNTEI, el cual busca garantizar estándares de calidad en la prestación de servicios públicos considerando las realidades socioculturales y lingüísticas de los diversos grupos culturales.

Para evaluar la implementación de la PNTEI, la investigación se enfoca en el sector salud, específicamente en la Dirección Regional de Salud (DIRESA) Loreto y su programa de reducción de muertes materno-neonatales en Nauta. El análisis de este caso se sustenta en que este distrito fue reconocido en el concurso Buenas Prácticas Interculturales en la Gestión Pública, destacándose por su iniciativa "Nacer bien en la Amazonía indígena". La estrategia consistió en la formación de personal de salud, adecuación de servicios y articulación con parteras tradicionales, lo que permitió una reducción del 40 % en la mortalidad materna y neonatal en 2018 (MINCUL, 2018).

Específicamente, el caso de la DIRESA Loreto ofrece una experiencia valiosa para analizar los factores que favorecieron la adecuación cultural de los servicios de salud a nivel regional. A través de la interacción entre el Estado, la comunidad y las parteras tradicionales, se logró una implementación efectiva del enfoque intercultural. No obstante, persisten desafíos estructurales que requieren mayor articulación interinstitucional y un enfoque integral que no solo incremente el presupuesto, sino que también fortalezca la gestión territorial y el reconocimiento del conocimiento indígena en salud.

En síntesis, la experiencia de Nauta permite evaluar los alcances y limitaciones de la PNTEI en la salud intercultural. Para ello, la presente investigación se estructurará en tres secciones. La primera, refiere al enfoque metodológico que contempla la reconstrucción del caso desde sus antecedentes y el análisis específico de Nauta. La segunda, a partir de este estudio, se buscará contribuir a la discusión sobre la implementación del

enfoque intercultural en el Estado, identificando buenas prácticas desde sus implementadores y aspectos críticos que requieren fortalecimiento. Se concluirá la investigación a partir de una reflexión de estos resultados y los hallazgos de esta experiencia amazónica en salud intercultural.

2. Una implementación pionera e incipiente: antecedentes la pertinencia cultural desde la salud intercultural en el sistema de salud peruano

El presente texto presenta los resultados de una investigación de enfoque cualitativo que se desarrolló a través de un estudio de caso. En ese sentido, se analizará la implementación del lineamiento 2, eje 1 de la PNTEI que refiere a la prestación de servicios con pertinencia cultural. Para evaluarlo, se tomará el caso de la DIRESA Loreto a través de la Red de Salud de Nauta, al ser parte de un sector específico del Estado: la salud intercultural. Asimismo, se contempla el análisis desde sus implementadores: burócratas de la calle de salud, ONG y agente comunitaria de salud (ACS) de la comunidad nativa de Esparta en el distrito de Nauta.

En este punto, es pertinente precisar dos conceptos teóricos relevantes a emplear en la investigación. Por un lado, los burócratas de la calle, según la literatura, son el punto de encuentro entre el Estado y la sociedad. En otras palabras, son funcionarios públicos que trabajan en relación directa con la población, por ejemplo, personal de salud, policías, entre otros. Por esta razón, moldean las percepciones que tienen las y los ciudadanos sobre el aparato estatal, distribuyen tanto el acceso como la restricción a derechos y ejercen control sobre la población (Lipsky, 1980). Precisamente, esta burocracia posee un grado de discrecionalidad en la interpretación de las directrices de las políticas, ya que poseen autonomía para tomar decisiones. Por esta razón, existe un grado de reformulación en la implementación, ya que son hacedores de política y no únicamente implementadores, pues sus decisiones modifican la política (Fesler y Kettl, 1996).

Por otro lado, la implementación de políticas públicas puede analizarse desde dos enfoques: el "de arriba hacia abajo" (*top-down*) y el "de abajo hacia arriba" (*bottom-up*). El primero enfatiza la jerarquía, el control y la coordinación, prioriza las metas establecidas por los diseñadores de políticas y su aplicación por los niveles inferiores (Bardach, 1977; Pressman y Wildavsky, 1973; Sabatier y Mazmanian, 1983). En contraste, el enfoque *bottom-up* resalta el papel de los implementadores de nivel inferior, quienes, al interactuar directamente con los beneficiarios, adaptan las políticas según las dinámicas

locales y la estructura organizativa (Berman, 1975; Lipsky, 1976). Esta perspectiva destaca la implementación como un proceso dinámico, donde las políticas experimentan modificaciones según las circunstancias concretas y la discrecionalidad de los funcionarios de base (Ferree, 2007). En esta línea, esta investigación retoma la tesis de Anicama (2021) quien conceptualiza la implementación como un procedimiento creativo, en el cual los actores situados en la zona de influencia directa de la política desempeñan un rol clave en su adaptación y ejecución efectiva.

Con este preludio, la literatura enfatiza que el nuevo paradigma de los países andinos se sustenta sobre la base de la reivindicación a propósito de incorporar la diferencia cultural. La adopción de ello, según Garzón y Mejía (2019) se inscribe como principio normativo para los Estados como una manera de administrar las diferencias a fin de superar las desigualdades sociales y económicas que se generan en las sociedades culturalmente diversas. Con esto, prosiguiendo con los autores, se reformula la estructura jurídica-política de los Estados para visibilizar la presencia de los pueblos indígenas mediante políticas de reconocimiento.

Un instrumento fundamental para superar las desigualdades sociales, culturales y económicas que enfrentan los pueblos indígenas es el Convenio 169 de la OIT. Este instrumento estableció obligaciones para los Estados en materia de seguridad social hacia los pueblos indígenas, entre ellos el derecho a la salud bajo sus cosmovisiones. En otras palabras, el Estado se comprometió a integrarlo en los poderes públicos y representa un derecho constitucional exigible. Adicionalmente, representó un instrumento central que se ha ido incorporando progresivamente en la legislación estatal para la implementación de políticas públicas (Peña Jumpa, 2013).

Esto representó un desafío para muchas sociedades latinoamericanas en la redefinición del papel de las poblaciones indígenas ya reconocidas como sujetos de derecho internacional por las normas internacionales. Dichas poblaciones, según Guiteras (2022), hasta ello eran percibidas ajenas al proceso de construcción de la nación bajo una visión de primitivos "no sometidos" y asimilados campesinos. Sin embargo, con la suscripción del Convenio 169 por parte de los Estados latinoamericanos, se impulsaron reformas sociales a propósito de enfatizar el desarrollo de la sociedad civil que convergieron con el periodo de ajuste neoliberal. De esta manera, las poblaciones indígenas, hasta entonces sujetos jurídicamente excluidos y privados de sus derechos, encontraron una serie

de nuevas políticas para combatir el racismo, desigualdad, exclusión y discriminación (Htun, 2016).

De tal forma, el Estado peruano marcó una pauta para replantear su relación con las poblaciones indígenas. Sin embargo, su incorporación se encontró desafiada por la complejidad de su implementación y el conflicto de intereses de los actores involucrados (Delgado-Pugley, 2012). A pesar de ello, desde el aparato estatal se comenzó a crear una base normativa en material intercultural. De esta manera, desde el sector salud, se implementaron instrumentos e instituciones que fueron incorporando de manera progresiva el enfoque intercultural, tal es el caso de la Política Sectorial de Salud Intercultural. Con esto, decisores de políticas, tal es el caso de Pilar Mazzeti, favorecieron la aprobación de políticas públicas que conllevaron a que el sistema de salud sea uno de los sectores con mayor producción en materia de interculturalidad (Nureña, 2016). Adicionalmente, el Estado ha creado instituciones específicas encargadas de diseñar e implementar políticas en esta materia, por ejemplo, el Centro Nacional de Salud Intercultural (CENSI).

No obstante, históricamente, la relación entre el Estado y las poblaciones indígenas ha estado marcada por la tensión y la complejidad. De acuerdo con Espinosa (2019), esto se puede explicar porque durante varios periodos históricos se perpetró, desde el aparato estatal, una dominación política cultural. Esta distención se ha acrecentado en la atención en establecimientos de salud para la atención de la madre y el recién nacido, ya que se han manifestado desafíos dadas las diferencias culturales existente entre ambos. Por esta razón, se han registrado denuncias sobre discriminación y malos tratos desde los usuarios, ya que la mirada médica no rescata las prácticas comunitarias. Esto último genera que la población prefiera alejarse de los establecimientos de salud para ser atendidos por un curandero, partera o ellos mismos.

Respecto de las condiciones de salud, la región amazónica es la que enfrenta mayores condiciones de asimetría. Según el MINSA (2023), esto se explica por tres factores. Primero, existen pocos establecimientos de salud en comunidades indígenas, de las cuales cuatro de cada diez cuentan con uno. Segundo, las desventajas se agudizan por las barreras geográficas y culturales, ya que los centros de salud (CSS) no cuentan con la cobertura suficiente para cubrir el transporte en contextos de emergencias y existe un escaso abastecimiento de medicamentos. Tercero, el mayor acercamiento con

comunidades se ha dado a través del Servicio Rural y Urbano Marginal de Salud (Serums), cuyo personal médico cuenta con una perspectiva clínica científica mas no de un enfoque intercultural. De esta manera, culminado su periodo de servicio, se produce una alta rotación en las zonas rurales, el cual termina siendo asumido por un promotor voluntario de la comunidad (MINSA, 2020).

En el intersticio de esta brecha de servicios de salud asimétricos y la tensión estatal entre Estado y comunidades indígenas, emergen y los agentes comunitarios de salud (ACS), cuya figura ha sido clave desde tiempos ancestrales en el cuidado de las comunidades. La literatura los describe como personas elegidas por la comunidad que se desenvuelven como un nexo entre la población y el sistema de salud, especialmente, porque participan de manera activa en la atención de las gestantes. De esta manera, cumplen un rol fundamental, dado que permiten no solo acercar al personal de salud a los comuneros, sino que, a través de esto, acrecentar la confianza con los servicios de salud (Nureña, 2009). Por todo ello, su relevancia se fundamenta en que se erigen como una figura que mitiga la desprotección social de los servicios de salud primarios en las comunidades.

Ahora bien, específicamente, Loreto es la región que concentra la mayor densidad de pueblos indígenas, ya que, alberga a 32 de los 55 que existen en el Perú. En relación con esto, su Análisis de Situación de Salud (ASIS) es crítico, dado que en 2017 fue la segunda región con más muertes materno-neonatales después de Lima. Con esto, se evidencia un desbalance en la reducción de la morbilidad materno-neonatal, programas para extender los servicios de salud y el involucramiento de diversos actores en ello. Sin embargo, es a partir de este año a 2019 que se extendió una mayor preocupación desde el Estado y la sociedad civil por establecer modelos de atención de salud intercultural por el incremento de muertes.

De esta manera, de acuerdo con Seminario (2021), emerge el "Proyecto salvando la vida de los niños: abordar las brechas de la salud materno neonatal para crear inversiones escalables hacia el futuro". Esta última corresponde a una iniciativa impulsada por la ONG Salud Sin Límites (SSL) y Unicef en alianza con los Gobiernos Regionales (GORE) de Loreto y Ucayali mediante sus DIRESA, entendida como hospitales y puestos de salud, así como el MINSA entre 2017 y 2020. El objetivo principal fue reducir dichas brechas a través un eje esencial: el diálogo intercultural. Según Seminario, se realizaron capacitaciones tanto al personal de salud, parteras y comunidades

priorizando "la vigilancia de la pertinencia cultural de sus servicios a partir de sus derechos e identidad" (2021, p. 2).

Es así como, en la V edición de 2018 de las buenas prácticas interculturales (BPI) en la gestión pública promovida por el MINCUL, la DIRESA Loreto es declarada como ganadora. Esta victoria se sustenta a partir de que en los distritos de Mazán, Indiana y Nauta se formaron a burócratas de salud, se establecieron servicios con pertinencia cultural y, específicamente, se articuló con parteras tradicionales (MINCUL, 2018). Por ello, para comprender el diseño de la estrategia de la reducción de muertes materno-neonatales, se entrevistó a las y los actores involucrados en el distrito de Nauta. En ese sentido, la mayoría coincidió en que esta problemática afecta de manera crítica a los pueblos indígenas, por lo que era necesario articular y estrechar alianzas a distintos niveles y actores.

Por lo expuesto anteriormente, el distrito de Nauta representa un caso atípico a nivel del departamento de Loreto. Ello se explica porque su Institución Prestadora de Salud (IPRESS) I-4 es la única a nivel regional que cuenta con la categoría de pertinencia cultural a nivel departamental. Esta categorización se debe a que, a diferencia de Mazán e Indiana, consiguió adaptar la atención en sus servicios de acuerdo con las características sociales, ambientales, lingüísticas y geográfica, integrando en su enfoque las prácticas, creencias y valores de la población. En ese sentido, en enero de 2023, a través de una resolución de recategorización, la IPRESS I-4 se erige con pertinencia cultural categoría I-4 Nauta (Gobierno Regional de Loreto, 2023).

3. La paradoja del caso atípico: las buenas prácticas y desafíos de la pertinencia cultural desde la perspectiva de sus promotores en la gestión de la salud materna-neonatal en el distrito de Nauta

En la sección previa, se expuso la implementación de la estrategia para reducir las morbilidades maternas y neonatales en Loreto cuyo eje central fue la interculturalidad. Por ello, en esta sección, se destacará la perspectiva de cada uno de los actores de los distintos niveles para evaluar la pertinencia cultural en los servicios: funcionarios públicos, sociedad civil y agente comunitaria de salud de la comunidad nativa de Esparta.

En primer lugar, la perspectiva inicial y debate respecto de la transversalización del enfoque intercultural emerge desde el órgano rector del Estado en esta materia: el MINCUL. De tal manera, se argumentó que la

pertinencia de los servicios públicos era clave por dos factores: (i) fortalecer la capacidad de gestión intercultural garantizando los derechos colectivos de los pueblos indígenas y (ii) fortalecer las capacidades de los recursos humanos. Frente a esto, Patricia Balbuena, exministra de Cultura, destaca que la labor de esta institución fue contar con una política universal que dotara de una serie de instrumentos y herramientas para acercarse a otras instituciones en materia de interculturalidad. Sin embargo, destaca la escasa prioridad en la agenda pública del VMI para abordar la pertinencia cultural en los servicios públicos (Balbuena, comunicación personal).

De tal manera, se puede argumentar la pertinencia cultural, desde la perspectiva del MINCUL, se erige como una "apertura" para posicionar a la interculturalidad como un tema de agenda en instituciones estatales. En esa línea, la PNTEI dotó de algunas herramientas para permear este enfoque en otras instituciones impulsando sinergias. Asimismo, este instrumento fue clave para cubrir el vacío de la rectoría en materia intercultural para encomendarla al sector cultural mediante el diseño de directrices específicas, aunque presentan desafíos como la escasa prioridad en la agenda pública.

En segundo lugar, tanto la literatura como esta investigación ha planteado un problema público latente en la Amazonía: los pueblos indígenas enfrentan más desigualdades. Frente a esto, desde SSL y con el financiamiento de UNICEF, emerge la iniciativa de impulsar una estrategia de salud intercultural para reducir las muertes maternas-neonatales en la región de Loreto. De este modo, Yely Palomino y Andrés Chuzón, excoordinadores del proyecto, resaltan que, a partir de la identificación del problema público y su posible solución, SSL diseñó una estrategia de implementación con un enfoque "desde abajo". En este marco, los funcionarios de salud asumieron un rol central en la aplicación de servicios con pertinencia cultural, garantizando su adecuación a las necesidades y particularidades de la población (Palomino y Chuzón, comunicación personal).

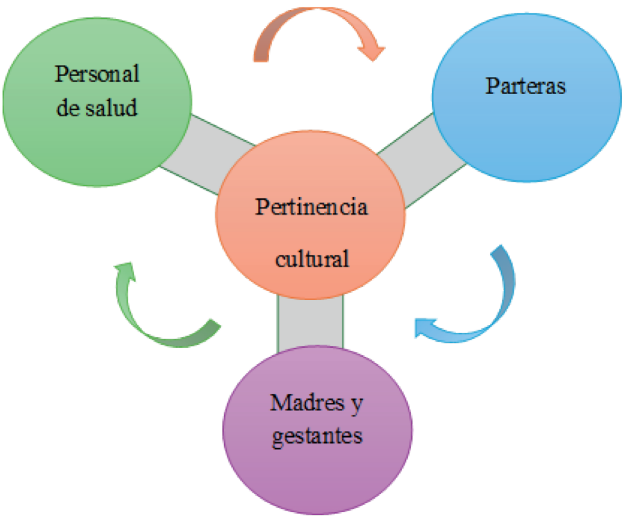
A partir de esto, se pretendía extender (*up*) esta experiencia para diseñar una política regional de salud materna-neonatal priorizando la interculturalidad y transversalización, es decir, extenderla a otros servicios públicos. En adición a ello, se pensó en el componente de participación ciudadana desde las comunidades indígenas a partir de la vigilancia de estos servicios que sean pertinentes culturalmente. Dicho de otro modo, se buscó que se acoplaran a sus necesidades. Precisamente, para fomentar este acercamiento

y adecuación desde el Estado, SSL diseñó un curso de capacitación con seis módulos tanto presencial como no presencial con funcionarios y comunidades indígenas en tres distritos en paralelo: Indiana, Mazán y Nauta.

De esta manera, se pudo fortalecer e intercambiar experiencias desde las dos cosmovisiones: médico-técnica e indígena-tradicional. Asimismo, estas capacitaciones iban más allá de la atención y cuidados para la atención de los partos, se priorizó la pertinencia cultural de acuerdos a las necesidades de las gestantes. Esto se daba a través de este *feedback* o retorno de saberes que, según Palomino, era tanto del sistema oficial de salud como de las parteras o gestantes. En estos intercambios, las gestantes buscaban una mejor calidad de atención: trato digno, respeto a la posición que eligen (parto vertical), libertad de movimiento, que su madrina corte el cordón umbilical y que se hablen en su idioma.

Con esto, un factor clave en la implementación de la estrategia fue el establecimiento de alianzas con tres actores clave quienes compartían un objetivo común. Esto último se representa en la siguiente figura 1.

Figura 1. Alianzas de la estrategia de reducción de muertes maternas-neonatales.



Fuente. Elaboración propia.

En esa línea, y a propósito del gráfico 1, los tres actores claves fueron el personal de salud, las parteras tradicionales y las gestantes con un propósito común: lograr servicios con pertinencia cultural. Este consenso se articuló a partir de la construcción de diálogos interculturales que, por un lado, desde los funcionarios, se busca comprender, entender y conocer las necesidades de las gestantes. Por otro lado, desde la comunidad, las parteras y ACS, se buscó enseñar el enfoque desde la comunidad que comprende los métodos de atender un parto, así como técnicas de atención de emergencias. Finalmente, desde las gestantes, se busca comunicar sus necesidades para dar a luz en función de sus tradiciones culturales: parto vertical, tomar hierbas medicinales, etc.

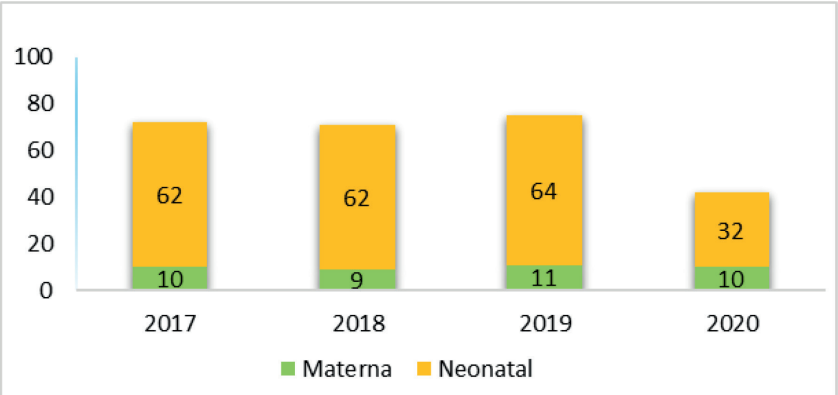
En tercer lugar, como se discutió, así como las ONG, la DIRESA Loreto también fue un actor clave para articular la estrategia de reducción de muertes maternas-neonatales. Respecto del caso, sus implementadores fueron funcionarios de salud de la Red de Salud de Nauta, los cuales comprenden a médicos, técnicos y obstetras. Para ello, se entrevistaron a dos actores relevantes quienes participantes de los módulos de capacitación de SSL y quienes diseminaron la estrategia en sus Centros de Salud (CSS).

En relación con ello, Brigithe Burga, exmédica residente y coordinadora de salud sexual y reproductiva en la Red, sostiene que el éxito de la estrategia se sustenta porque el modelo de salud colocaba en el centro a la gestante y las parteras, ya que participaron en todas las actividades y fueron consultadas en todo momento respecto de sus demandas y sugerencias. Con esto, las gestantes elegían la manera de dar a luz: sentadas, de rodillas, con su madrina o partera. En este sentido, se puede sostener que la relación de trabajo establecida se basó en la equidad de saberes. Como resultado, los funcionarios de salud, a partir de la escucha activa de las necesidades de las gestantes, adaptaron los enfoques tradicionales de la medicina occidental en relación con las modalidades de parto, incorporando un modelo basado en las prácticas comunitarias, como el parto vertical (Burga, comunicación personal).

Asimismo, es importante destacar la sostenibilidad de esta estrategia, dado que, según Jackson Shuña, exdirector del Hospital II-1 de Nauta en 2017 y actual director de la Red, se ha posicionado como tema de agenda e impulsado con fuerza con las herramientas adquiridas en las capacitaciones de SSL. En esa línea, prioriza el enfoque basado en comunidad desde la labor y cooperación con los ACS, dado que con ellos se trabaja de manera

directa la comunicación para derivar a pacientes y el intercambio de saberes de las señales de peligro. En este punto, es importante comprender el panorama de la situación materno-neonatal. Para ello se presenta el siguiente gráfico.

Gráfico 1. Muertes maternas y neonatales reportadas en el Hospital Regional de Loreto 2017-2020.

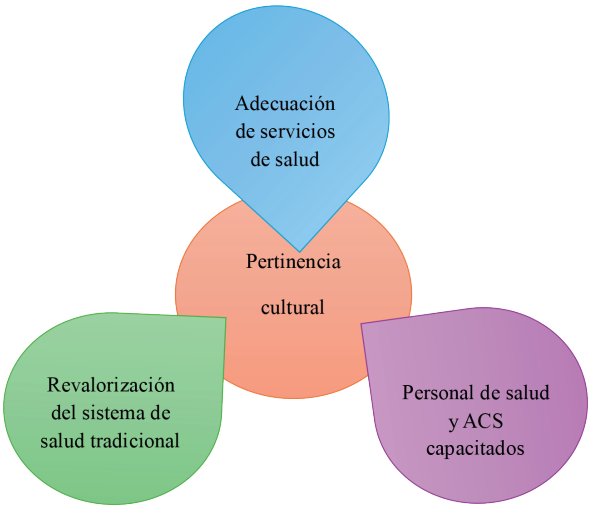


Fuente: Elaboración propia sobre la base de Hospital Regional de Loreto (2020).

A partir del grafico anterior, se puede demostrar que de 2017 a 2019 las muertes maternas-neonatales se mantuvieron constantes. Sin embargo, en 2020 esto decreció, aunque estas cifras pueden ser sesgadas por la atención en la pandemia. A pesar de ello, desde la óptica de Shuña (2024), destaca que la reducción de mortalidades en Nauta, se fundamenta en la sostenibilidad y "la herencia de SSL". Según el funcionario esto se expresa mediante la articulación de estrategias con los ACS que han sido aprovechadas para desarrollar nuevos modelos de atención con el personal de salud. De tal manera, destaca las capacitaciones a los recursos humanos que se incorporan (serumistas) y articular con niveles más alto como el GORE Loreto para subvencionar a los ACS, dado que es una labor voluntaria (Shuña, comunicación personal).

Por lo expuesto, tomando en cuenta las perspectivas de los funcionarios de salud, se puede argumentar que converge con de la ONG SSL. De esta manera, la pertinencia cultural desde los funcionarios públicos es comprendida de la siguiente manera representada en la siguiente figura 2.

Figura 2. Pertinencia cultural desde el personal de salud.



Fuente. Elaboración propia.

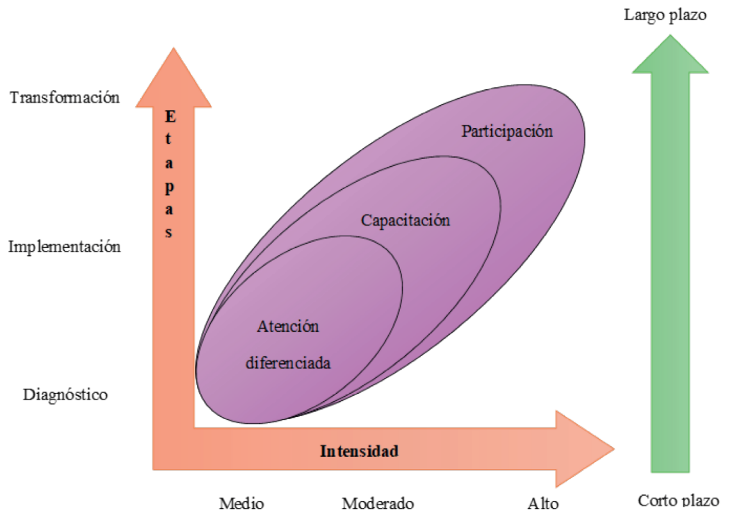
En síntesis, el personal de salud implementó una estrategia creativa basada en la adecuación intercultural de los servicios, la revalorización de saberes tradicionales y la capacitación continua. Además, se promovió el diálogo intercultural para el intercambio de conocimientos en salud materno-neonatal, con el objetivo de institucionalizar la estrategia a nivel del GORE. Finalmente, se garantizó la sostenibilidad de la iniciativa mediante la capacitación del personal médico y la articulación con las y los ACS para la referencia oportuna de gestantes en riesgo.

Finalmente, la perspectiva de las gestantes indígenas y los Agentes Comunitarios de Salud (ACS) resulta clave para analizar la implementación de los servicios de salud materno-neonatal en la Amazonía. Los ACS, como María Juana Pacaya, desempeñan un rol fundamental al facilitar el acceso de las gestantes a los CSS mediante monitoreo y referencias oportunas. Su formación ha sido impulsada por iniciativas como el programa Mamás del Río y Unicef, además de capacitaciones proporcionadas por la DIRESA Loreto y la Red de Salud de Nauta. Sin embargo, estas capacitaciones se han realizado en Nauta, sin acercarse a las comunidades, y han dependido del financiamiento de ONG para su ejecución.

Pacaya sostiene que, a pesar de la apertura inicial de DIRESA al diálogo intercultural, este ha sido temporal y discontinuo. Denuncia la falta de seguimiento y comunicación con los ACS, quienes han quedado relegados sin reconocimiento ni apoyo institucional. Además, el constante cambio de personal médico ha debilitado las redes de contacto establecidas, afectando la continuidad del trabajo conjunto (Pacaya, comunicación personal). En cuanto a las gestantes, el acceso a los servicios de salud sigue estando condicionado por barreras geográficas y económicas. Aunque algunas han experimentado un trato respetuoso y la posibilidad de mantener prácticas culturales en los partos, Pacaya subraya la irregularidad de las brigadas de salud intercultural y la ausencia de un CSS en sus comunidades. Esto último resulta crítico, puesto que limita el acceso oportuno a atención médica.

Por lo expuesto, se puede contrastar que, a pesar de que el CSS de Nauta ha ido incorporando el enfoque intercultural en los establecimientos de salud y la articulación progresiva con las y los ACS, persisten una serie de brechas. Estos se explican por la visión compleja respecto de la pertinencia cultural en los servicios. De esta manera, la pertinencia cultural desde las usuarias indígenas se establece desde un enfoque de comunidad. Esta visión se representa en la siguiente figura 3.

Figura 3. Pertinencia cultural desde la sociedad civil.



Fuente. Elaboración propia. Adaptado de *Resilience as the result of absorptive, adaptive, and transformative capacities* de Bené, Headey, et al. (2016).

En función del gráfico anterior, se evidencia que el enfoque comunitario en la atención materno-neonatal desde la sociedad civil se estructura a partir de tres pilares interconectados. En primer lugar, se reconoce la relevancia del diagnóstico, puesto que ello garantiza una atención diferenciada basada en la elección de las necesidades de las gestantes al ingresar a las salas de parto. En segundo lugar, la sostenibilidad de esta atención, es decir, la implementación, se expresa en capacitaciones dirigidas a ACS y madres gestante, con el objetivo de mejorar y acercar los servicios de salud desde un enfoque centrado en la comunidad. Finalmente, la transformación se expresa en la participación activa de los ACS en la toma de decisiones sobre salud intercultural, promoviendo su reconocimiento institucional y económico como actores clave en las políticas públicas.

Ahora bien, uno de los principales retos identificados en la investigación fueron las barreras en la interacción con el personal de salud, quienes en un inicio mostraban resistencia debido a la formación vertical del sistema de salud. Sin embargo, estas brechas se redujeron a través de visitas constantes y la devolución de saberes entre ambos actores a partir de los módulos impartidos por SSL. Pese a estos avances, el reconocimiento de los ACS sigue siendo un desafío, pues su labor continúa enmarcada en el voluntariado sin garantías económicas ni institucionales.

En términos presupuestales, la falta de recursos constituye un obstáculo crítico para la continuidad de la estrategia. Esto último se explica porque los diálogos interculturales y las capacitaciones han dependido, en gran medida, de financiamiento externo, como el de Unicef y diversas ONG. Adicionalmente, según Shuña (2024), las brigadas de salud intercultural requieren una inversión considerable, destinándose aproximadamente 20 000 soles solo al pago de personal y combustible. No obstante, el presupuesto asignado por el MINSA en 2023 fue inicialmente de apenas 300 soles, lo que refleja una despriorización de la salud intercultural en la agenda pública nacional. A pesar de gestiones posteriores que incrementaron esta partida a 60 000 soles, el monto sigue siendo insuficiente para cubrir más de tres brigadas.

Asimismo, existe una falta de actualización en los registros de embarazos adolescentes y gestantes en Nauta, lo cual evidencia fallas en el sistema de información y en la rendición de cuentas para la Red de Salud. Esto repercute en la asignación de recursos provenientes de programas presupuestales como el 0002 del Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), que financia la salud materno-neonatal en los tres niveles de gobierno. En consecuencia,

la escasez de presupuesto, sumada a la falta de seguimiento y monitoreo adecuados, limita el impacto de la estrategia y la posibilidad de generar cambios estructurales en la salud intercultural.

4. Conclusiones

La estrategia "Nacer bien en la Amazonía Indígena" representa un caso relevante a nivel regional en la prestación de servicios públicos con un enfoque intercultural en los distritos de Indiana, Mazán y Nauta. Su valor radica en la articulación de actores con cosmovisiones diversas, incluyendo ONG, funcionarios de salud y sociedad civil, con el objetivo común de reducir la mortalidad materno-neonatal. El estudio se enfocó en el distrito de Nauta, analizando los factores que favorecieron y obstaculizaron la implementación de estos servicios entre 2018 y 2020.

Uno de los hallazgos principales es que la estrategia se sostuvo en una alianza multiactor impulsada por una ventana de oportunidad política. De esta manera, la adecuación de los servicios de salud con pertinencia cultural se logró mediante la construcción de espacios de diálogo intercultural, tanto formales como informales. Para ello, la participación de los implementadores de nivel más bajo, como médicos, obstetras y serumistas de la Red de Salud de Nauta, resultó clave en el cumplimiento de los objetivos de reducción de morbilidades y sostenibilidad de la estrategia.

Desde una perspectiva institucional, la implementación del enfoque intercultural respondió a un impulso "desde abajo", en el que los burócratas reinterpretaron la Política Nacional de Salud Intercultural (PNTEI) y diseñaron estrategias en colaboración con ONG y parteras. Aunque en un inicio la ONG SSL propuso la estrategia, la Red de Salud de Nauta se ha encargado de su sostenibilidad a través de la capacitación y sensibilización del personal médico. Además, se ha buscado visibilizar esta iniciativa en niveles superiores como el GORE Loreto y el MINSA.

No obstante, diversos factores desafían la consolidación de esta estrategia. Entre ellos, se encuentra la desigual formación del personal médico, la constante rotación de los profesionales de salud a través del Serums y la falta de una articulación efectiva con las parteras y ACS, quienes son fundamentales para dotar de un enfoque comunitario al servicio de salud. Asimismo, el presupuesto constituye otro reto significativo, pues la inversión en salud materno-neonatal en los gobiernos locales de Loreto es baja.

Si bien un mayor presupuesto podría mejorar las condiciones, la solución también requiere la implementación de mecanismos de política pública y coordinación interestatal para una redistribución equitativa de recursos y poder de decisión.

Del mismo modo, es importante advertir que a partir de la estrategia de "Nacer bien en la Amazonía indígena" se puede incurrir en una visión positiva y optimista de los servicios con pertinencia cultural en la implementación de estrategias para reducir morbilidades maternas y neonatales en Loreto. Lejos de esto, ello supone múltiples desafíos, especialmente en la asignación presupuestaria y la articulación con especialistas indígenas en salud intercultural como los ACS. En esa línea, no puede generalizarse que, a partir del caso de Nauta, el enfoque intercultural sea aplicado adecuadamente con los criterios de pertinencia cultural en otras provincias de la región de Loreto. Contrariamente, este caso de estudio parte de un enfoque crítico que deja hallazgos novedosos, aunque también desafíos a abordarse en futuros estudios.

En línea con lo anterior, para lograr un Estado intercultural es fundamental que las poblaciones indígenas sean parte de la toma de decisiones en salud. En este sentido, los ACS representan un nexo esencial con la comunidad, pero su trabajo sigue sin reconocimiento institucional ni remuneración. A pesar de los avances en el diseño de políticas interculturales, estas aún se centran más en el reconocimiento de la diversidad cultural que en la redistribución efectiva de recursos y poder. Por ello, un factor clave en la sostenibilidad de la estrategia es la institucionalización de los ACS en la gestión de salud. Para ello, se recomienda el reconocimiento formal de los ACS dentro del sistema de salud a través de ordenanzas municipales o resoluciones administrativas que aseguren su participación y estabilidad. Además, se sugiere que el MINCUL refuerce los instrumentos de monitoreo de la PNTEI, permitiendo una evaluación más precisa del impacto de las iniciativas interculturales.

En adición a ello, a pesar del potencial transformador de la estrategia "Nacer bien en la Amazonía Indígena", no ha logrado escalar a niveles gubernamentales superiores, lo que limita su impacto nacional. El MINSA, como ente rector en política de salud intercultural, ha tenido una participación limitada en el distrito de Nauta, lo que ha resultado en restricciones presupuestarias y falta de integración en políticas nacionales. Esto refleja un problema estructural: la falta de mecanismos para el retorno de aprendizajes

desde experiencias locales exitosas hacia el diseño de políticas públicas de mayor alcance. Asimismo, pese a los desafíos, los burócratas de la Red de Salud de Nauta han implementado soluciones paliativas, como la transición de un modelo de atención vertical a uno horizontal centrado en las usuarias mediante diálogos interculturales. Sin embargo, la región amazónica presenta condiciones particulares que requieren una redistribución socioeconómica y política más equitativa para superar las desigualdades que enfrentan las poblaciones indígenas.

En síntesis, el diseño de políticas de salud en Loreto debe priorizar la participación de las comunidades en la toma de decisiones, lo que permitiría mejorar la eficacia y el alcance de las estrategias interculturales. Finalmente, esta investigación demuestra que la interculturalidad, desde la experiencia de Nauta, va más allá de la inclusión formal y se traduce en la adecuación de servicios, la revalorización de la medicina tradicional y la participación activa de las comunidades indígenas en la gestión de su salud. La recuperación de estas experiencias es fundamental para avanzar hacia un Estado realmente intercultural que garantice derechos y equidad para todas las poblaciones.

Anexos

Ministerio de Cultura	
Entrevista 1	Patricia Balbuena Palacios, exviceministra de Interculturalidad de 2013 a 2016 y exministra de Cultura en 2018
Ministerio de Salud	
Entrevista 2	Brigithe Burga, exmédica residente y coordinadora de salud sexual y reproductiva en la Red de Salud de Nauta de 2017 a 2023
Entrevista 3	Jackson Shuña. exdirector del Hospital II-1 de Nauta en 2017 y actual director de la Red de Salud Loreto Nauta
Organización no Gubernamental (ONG)	
Entrevista 4	Jely Palomino Flores, excoordinadora regional de Loreto de la ONG Salud Sin Límites Perú de 2017 a 2020
Entrevista 5	Andrés Chuzón, excoordinador regional de Loreto de la ONG Salud Sin Límites Perú de 2017 a 2020
Sociedad civil	
Entrevista 6	María Juana Pacaya, actual agente comunitaria de salud de la Comunidad Nativa de Esparta, provincia de Nauta, en Loreto

Referencias bibliográficas

Berman, P. (1975). *Federal Programs Supporting Educational Change* (vol. 5). Executive Summary.

Bardach, E. (1977). *The implementation game: What happens after a bill becomes a law.* Cambridge, *MA*. MIT Press.

Béné, C., Headey, D., Haddad, L. y von Grebmer, K. (2016). Is resilience a useful concept in the context of food security and nutrition programmes? Some conceptual and practical considerations. *Food security, 8*(1),123-138. https://doi.org/10.1007/s12571-015-0526-x

Delgado-Pugley, D. (2012). Contesting the Limits of Consultation in the Amazon Region: On Indigenous Peoples' Demands for Free, Prior and Informed Consent in Bolivia and Peru. *Revue Générale de Droit de la Facultéd'Ottawa*, *42*(1),151-181. https://doi.org/10.7202/1021213ar

Espinosa, O. (2019) Una historia de tensiones y desencuentros: la relación entre el Estado y los pueblos indígenas de. la Amazonía en el Perú. En P. Garzón López & O. Mejía Mesa (coords.), *Pueblos indígenas y Estado. Avances, límites y desafíos del reconocimiento indígena* (pp.71-98). Editorial Universitaria Abya-Yala.

Ferree, M. (2007). *Framing Equality: The Politics of Race, Class, Gender in the US, Germany and the Expanding European Union*. Paper for EU Gender Politics

Garzón López, P. y Mejía Mesa, O. (Coords.). (2019). *Pueblos indígenas y Estado. Avances, límites y desafíos del reconocimiento indígena.* Editorial Universitaria Abya-Yala.

Guiteras, A. (2022). "The Indian Question" in the Bolivia Amazon: the School Centers of Casarabe and Moré. *The Americas*, *79*(1), 67-100. https://doi.org/10.1017/tam.2021.140

Gobierno Regional de Loreto (12 de enero de 2023). *Resolución Ejecutiva Regional N.° 091-2023-GRL-CR.* http://bit.ly/4m91lC4

Htun, Mala (2016). *Inclusion without Representation in Latin America. Gender Quotas and Ethnic Reservations*. Cambridge University Press.

Hospital Regional de Loreto. (2020). *Análisis de la situación de salud del Hospital Regional de Loreto 2020*. Hospital Regional de Loreto. http://bit.ly/4mkef0h

Peña Jumpa, A. (2013). Las comunidades campesinas y nativas en la Constitución Política del Perú: un análisis exegético del Artículo 89º de la Constitución. *Derecho & Sociedad,* (40), 195-206. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/12800/13357

Lipsky, M., (1976). Towards a theory of street-level bureaucracy. En W. Hawley & M. Lipsky (Eds.), *Theoretical Perspectives on Urban Politics*. Newy Jersey: Pretince-Hall.

Lipsky, M., (1980). *Street-level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services*. Russell Sage Foundation.

Ministerio de Cultura. (28 de noviembre de 2018). *Resolución Viceministerial N.° 025-2018-VMI-MC. Por la cual se aprueba declarar ganadores y finalistas de la V edición del "Concurso de Buenas Prácticas Interculturales en la Gestión Pública: La diversidad es lo Nuestro"*.

Ministerio de Salud. (2020). *Análisis de Situación de Salud de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Viviendo en el Ámbito de las Cuatro Cuencas y el Río Chambira*. [Informe]. Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y control de enfermedades. http://bit.ly/4o8t8V9

Ministerio de Salud. (2023). *Plan de salud integral y el fortalecimiento de salud con enfoque intercultural en ámbito de los pueblos indígenas u originarios para el año 2024.* [Documento técnico]. MINSA. https://bvs.minsa.gob.pe/local/fi-admin/RM-1175-2023-minsa.pdf

Nureña, C. R. (2009). Incorporación del enfoque intercultural en el sistema de salud peruano: la atención del parto vertical. *Revista Panamericana de Salud Pública*, *26*(4), 368-376. https://iris.paho.org/handle/10665.2/9756

Nureña, C. R (2016). *Los caminos sinuosos de la interculturalidad en las políticas de salud en el Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. https://www.researchgate.net/publication/334130073_Los_caminos_sinuosos_de_la_interculturalidad_en_las_politicas_de_salud_en_el_Peru

Pressman, J. and Wildavsky, A. (1973). *Implementation*. University of California.

Sabatier, P. A., Mazmanian, D. A., Sabatier, P. A. y Mazmanian, D. A. (1983). The prospects for effective implementation of regulatory policy. En *Can Regulation Work?: The Implementation of the 1972 California Coastal Initiative* (pp. 1-26). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4684-1155-3_1

Seminario, G. (2021). *Salvando la vida de los niños: abordar las brechas de la salud materno neonatal para crear inversiones escalables hacia el futuro*. [Informe de sistematización]. Salud Sin Límites. Ximenes, L. (2009). A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, *4*(2), 261-275.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 261-286
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/jrj27v57

Rebelarse contra la invisibilización. La cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos como fenómeno político

REBELLING AGAINST INVISIBILISATION. THE IDENTITY QUESTION OF THE PERUVIAN INDIGENOUS PEOPLES AS A POLITICAL PHENOMENON

Jacopo Tosi
Investigador independiente
tosjacopo@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-9170-4056

Envío: 22 de febrero de 2025 Aceptación: 9 de junio 2025 Publicación: 31 de julio 2025

Resumen

El artículo analiza la cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos como un fenómeno político vinculado a la colonialidad del poder. A partir del marco teórico de Aníbal Quijano, se examina cómo la construcción de identidades indígenas ha sido históricamente moldeada por procesos de racialización, asimilación y exclusión dentro del Estado-nación peruano. La desindigenización, promovida mediante estrategias de blanqueamiento y europeización cultural, coexistió con formas de discriminación estructural que limitaron la participación política y social de los pueblos originarios. El texto destaca la emergencia de movimientos indígenas en respuesta a la crisis

CC BY

del Estado oligárquico y el impacto de las reformas agrarias y urbanización en la transformación de identidades colectivas. La globalización y la neoliberalización han reconfigurado la lucha por el reconocimiento, impulsando demandas de autonomía y autodeterminación bajo marcos internacionales como el Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, la inclusión de términos como plurinacionalidad y multiculturalismo en las constituciones latinoamericanas no ha significado cambios estructurales profundos. La identidad indígena sigue siendo un espacio de disputa política, donde las comunidades buscan autonomía frente a Estados que continúan reproduciendo esquemas coloniales de poder.

Palabras claves: colonialidad del poder; identidad indígena; desindigenización; autodeterminación; plurinacionalidad

Abstract

The article analyzes the identity question of Peruvian Indigenous peoples as a political phenomenon linked to the coloniality of power. Based on Aníbal Quijano's theoretical framework, it examines how Indigenous identities have historically been shaped by processes of racialization, assimilation, and exclusion within the Peruvian nation-state. The process of de-indigenization, promoted through strategies of whitening and cultural Europeanization, coexisted with structural discrimination that limited the political and social participation of Indigenous peoples. The text highlights the emergence of Indigenous movements in response to the crisis of the oligarchic state and the impact of agrarian reforms and urbanization on the transformation of collective identities. Globalization and neoliberalization have reconfigured the struggle for recognition, driving demands for autonomy and self-determination under international frameworks such as ILO Convention 169. However, the inclusion of terms like plurinationality and multiculturalism in Latin American constitutions has not led to profound structural changes. Indigenous identity remains a contested political space, where communities seek autonomy in the face of states that continue to reproduce colonial power structures.

Keywords: coloniality of power; indigenous identity; de-indigenization; self-determination; plurinationality

1. Introducción

La cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos es un fenómeno político profundamente enraizado en la historia colonial y republicana del país. A lo largo de los siglos, la relación entre el Estado y las comunidades indígenas ha estado marcada por procesos de racialización, exclusión estructural y estrategias de desindigenización. La consolidación del Estado-nación en el siglo XIX y las políticas de modernización del siglo XX han intentado, en diversas formas, homogeneizar la población bajo una identidad criolla dominante, negando el derecho a la autodeterminación y a la representación política efectiva de los pueblos originarios. Además, las reformas agrarias, las migraciones internas y la urbanización han modificado las dinámicas identitarias, generando nuevas formas de resistencia y adaptación cultural.

Este artículo se propone ofrecer una reconstrucción crítica de los principales enfoques teóricos, debates conceptuales y procesos históricos que han configurado la cuestión identitaria de los pueblos indígenas en el Perú. A modo de estado de la cuestión, y desde una perspectiva decolonial, se examinan los mecanismos de racialización, exclusión estructural y resistencia que han atravesado la relación entre el Estado-nación y las comunidades originarias. Lejos de pretender una síntesis definitiva, se busca mapear una serie de núcleos problemáticos que permiten comprender la complejidad del fenómeno identitario indígena en su dimensión política, epistémica y territorial, atendiendo a sus múltiples formas de manifestación y disputa.

Este estudio adopta un enfoque interdisciplinario que combina el análisis histórico con la teoría crítica decolonial. Se utiliza un método cualitativo basado en la revisión documental y el análisis de discurso, permitiendo una comprensión crítica de los procesos de racialización y exclusión de los pueblos indígenas en el Perú. La investigación se centra en la revisión de literatura académica y documentos históricos, así como en el análisis de normativas nacionales e internacionales relevantes.

Este enfoque permite construir una lectura panorámica y situada de los principales abordajes sobre la identidad indígena, dotando al texto del carácter de una cartografía crítica del campo. Se entiende, así, esta contribución como un intento de sistematización parcial y provisoria, anclada en el reconocimiento de que toda lectura es también una toma de posición en el espacio de los saberes y las luchas que los atraviesan.

El corpus de análisis incluye textos académicos fundamentales en los estudios de colonialidad del poder, tales como los trabajos de Aníbal Quijano, Rita Segato, María Lugones y otros teóricos de la decolonialidad. Esta mirada multifocal es necesaria para intentar una parcial reconstrucción, en tan pocas páginas, del enorme debate sobre el tema, sin correr el riesgo de caer en la miopía causada por la adopción de una única perspectiva. Así que cabe destacar desde el principio el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que desde una perspectiva aymara y feminista, advierte sobre el riesgo de que ciertos marcos teóricos decoloniales terminen reproduciendo formas de colonialidad epistémica. Como señala la autora: "hay una tendencia a intelectualizar la colonialidad sin enraizarla en experiencias concretas de lucha y sin cuestionar las formas de producción del conocimiento desde los centros hegemónicos" (p. 71). Esta reflexión invita a problematizar no solo las estructuras coloniales que persisten en el tiempo, sino también las maneras en que estas son interpretadas y, muchas veces, acríticamente reproducidas desde el ámbito académico.

Se utilizan, además, documentos legales y normativos, como el Convenio 169 de la Organización Internacional Del Trabajo (OIT), legislaciones peruanas sobre derechos indígenas y tratados internacionales sobre autodeterminación. Además, se revisan estudios sociológicos y antropológicos que examinan la evolución de la identidad indígena en el contexto político peruano y latinoamericano. Asimismo, se consideran aportes de informes institucionales e investigaciones académicas recientes que han examinado el impacto de las políticas estatales sobre los pueblos originarios.

A través de este estudio, se busca contribuir al debate académico sobre la reconfiguración identitaria de los pueblos indígenas en el Perú, destacando la persistencia de estructuras coloniales en la política estatal y las formas en que las comunidades originarias han resistido, adaptado y resignificado su identidad a lo largo del tiempo. Asimismo, se pretende generar un análisis que permita una reflexión crítica sobre las políticas de reconocimiento y los desafíos que enfrenta el Perú en el marco del respeto a la diversidad cultural y la construcción de un Estado plurinacional e inclusivo.

La cuestión identitaria, en el marco de este análisis, no puede entenderse como una esencia fija ni como un atributo cultural inmutable, sino como un proceso histórico y relacional profundamente atravesado por relaciones de poder. Desde una perspectiva crítica y decolonial, la identidad no se define por lo que "es", sino por cómo se constituye en el tiempo, en tensión con lo

que se le opone o le niega reconocimiento. Autores como Stuart Hall (1996) han subrayado que la identidad se configura en el cruce entre el relato que un colectivo construye sobre sí mismo y las formas en que es representado desde matrices hegemónicas. En el caso de los pueblos indígenas, esta dinámica se complejiza aún más por la carga colonial que ha pesado históricamente sobre su representación, reduciéndolos a objetos de clasificación, tutela o folclorización.

Desde la filosofía política, Charles Taylor (1994) ha argumentado que el reconocimiento no es solo una necesidad individual, sino una exigencia colectiva vinculada al respeto y a la dignidad, mientras que Nancy Fraser (2000) ha señalado la necesidad de vincular la lucha por el reconocimiento con la justicia distributiva, a fin de evitar que el multiculturalismo se convierta en una coartada simbólica que mantenga intactas las estructuras de desigualdad. La identidad indígena, por tanto, es un campo de disputa simbólica, política y epistémica, donde confluyen resistencias, resignificaciones y reapropiaciones. Su emergencia como sujeto político no obedece a una recuperación arqueológica de lo ancestral, sino a una reconfiguración activa y situada que interpela las estructuras coloniales del Estado-nación y reclama el derecho a nombrarse, organizarse y proyectarse desde otras ontologías y horizontes de vida.

2. Colonialidad y exclusión: la construcción de la identidad indígena

> Son pueblos originarios que tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen su propia cultura, espacio territorial y se autorreconocen como tales. Son poblaciones en aislamiento voluntario o pueblos no contactados, así como comunidades campesinas e indígenas. El término indígena incluye y puede ser utilizado como sinónimo de originario, tradicional, étnico, ancestral, nativo u otros.
>
> *Definición de pueblos indígenas que se encuentra en la Ley que Establece el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas Relacionados con los Recursos Biológicos, Ley 27811 de 2002. (Const., 1993, art. 2)*

Puede parecer superfluo dedicar el comienzo de este artículo a analizar la definición de pueblo indígena. En efecto, existen diferentes formas de referirse a estas poblaciones —siempre desde un punto de vista externo— desde su primer encuentro con las otras sociedades que invadieron progresivamente sus territorios. Los primeros términos utilizados tenían sin duda una carga discriminatoria más masiva que los actuales y el estigma que cristalizaban era (deliberadamente) más explícito.

Pensar, sin embargo, que las nomenclaturas actuales son completamente neutras podría inducirnos a error. Apoyémonos en Aníbal Quijano (2006) para considerar cómo, en realidad, la evolución histórica de estas terminologías no las ha liberado progresivamente de los desequilibrios de poder inherentes a ellas, sino todo lo contrario. La colonialidad del poder occidental no solo hay que buscarla en los términos individuales utilizados, sino en las relaciones desequilibradas que se establecen entre ellos y los marcos hegemónicos a los que hacen referencia:

> Es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como indígenas, en lugar de indios[1], como los otros que hoy admiten identificarse como indígenas, nativos, aborígenes u originarios, son exactamente los mismos, ya se trate de su lugar de nacimiento o, incluso para la gran mayoría, de la antigüedad —la aboriginalidad, por tanto— parcial o total de su linaje familiar. Dicho de otro modo, desde este punto de vista, cada uno de los dos bandos responde exactamente a los mismos criterios de identificación. En cambio, no son en absoluto iguales en lo que respecta a su relación con los blancos y los europeos[2]. Y este es precisamente el punto: todas estas categorías en América, especialmente en América Latina, sólo tienen sentido con referencia al modelo de poder que se originó en la experiencia colonial y que ha continuado reproduciéndose y desarrollándose desde entonces, manteniendo los mismos fundamentos de origen y carácter colonial. En otras palabras, se trata de un modelo de poder que no abandona, no puede abandonar, su colonialidad. (Quijano, 2006, p. 190)

Retomando y ampliando la propuesta de Quijano, Walter Mignolo (2007) introduce la noción de "opciones decoloniales", subrayando que la colonialidad no constituye únicamente un legado histórico, sino que opera como una estructura vigente en la configuración global del saber y del poder. Desde esta perspectiva, propone abrir fronteras de sentido que legitimen epistemologías sistemáticamente negadas por la lógica de la modernidad/colonialidad, en

particular aquellas provenientes de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Esta propuesta implica una ruptura con los cánones del pensamiento occidental, reconociendo la agencia epistémica de los pueblos históricamente subordinados.

Continuando con la propuesta de Quijano; a partir del siglo XVIII, la colonización del imaginario, el conocimiento y la memoria —promovida por la exportación del eurocentrismo a las diferentes sociedades globales bajo el control del Viejo Continente— llegó a moldear las subjetividades y las relaciones intersubjetivas de sus habitantes. La racialización, que definió las relaciones entre colonizadores y colonizados tras el establecimiento del constructo mental moderno de raza, se convirtió en la piedra angular sobre la que se asentó el nuevo sistema de explotación y dominación.

La configuración de nuevos sistemas privados de control de la autoridad colectiva, prerrogativa de los colonizadores europeos, excluyó a las poblaciones inferiores clasificadas racialmente de los procesos de generación y control políticos. Su participación dentro de los Estados-nación que se estaban constituyendo no fue considerada en absoluto, salvo en términos coercitivos.

La situación, por tanto, no cambió durante y después de la fase decolonial. Las poblaciones colonizadas estaban legal y socialmente impedidas de participar en la generación y gestión del proceso estatal, en su condición de siervos y esclavos, y además aún no habían dejado de ser subordinados como indios, negros y mestizos:

> El nuevo Estado independiente de esta América (Latina) no surgió como un Estado-nación moderno: no era nacional en relación con la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no se fundaba en una ciudadanía mayoritaria efectiva ni la representaba. Fue una expresión rigurosa de la colonialidad del poder. (Quijano, 2006, p. 195)

Esta exclusión estructural no solo consolidó la marginalidad política de los pueblos indígenas, sino que se articuló institucionalmente a través de mecanismos jurídicos que negaban su condición de ciudadanos. Del Águila (2011) ha demostrado cómo, durante el siglo XIX, las disposiciones normativas relativas al sufragio en el Perú impusieron requisitos censitarios y de alfabetización que, en la práctica, operaron como dispositivos de exclusión sistemática para las poblaciones indígenas. Estas restricciones no solo reflejaban una concepción patrimonialista del poder político, sino que reforzaban la equivalencia entre ciudadanía, propiedad y blanqueamiento, consolidando un

modelo de participación profundamente racializado y oligárquico, en el cual los pueblos originarios quedaban fuera del pacto republicano fundacional.

Desde esta perspectiva, puede ampliarse la reflexión incorporando otras dimensiones del problema. Esta configuración excluyente del Estado peruano puede ser comprendida a la luz del planteamiento de Rodrigo Montoya (1997), advierte que el proyecto republicano se ha construido desde una matriz uninacional que ha sido incapaz de reconocer la diversidad originaria que compone el territorio andino-amazónico. La ciudadanía, lejos de ser un dispositivo inclusivo, ha operado como una forma de homologación violenta que niega el carácter nacional de los pueblos indígenas, subsumiéndolos bajo una narrativa estatal ajena a sus estructuras políticas, epistemológicas y culturales. Así, el Estado no ha sido solo indiferente ante las naciones originarias, sino activamente productor de una exclusión estructural que se perpetúa en el tiempo.

Durante mucho tiempo, la sociedad siguió estando organizada según el modelo de poder producido por el colonialismo. Seguía siendo una sociedad colonial en el mismo momento en que el nuevo Estado afrontó el proceso de independencia, se formó y se definió a sí mismo. Este nuevo Estado era independiente del dominio colonial, pero al mismo tiempo, en su carácter de centro de control de la hegemonía, era una poderosa expresión de la colonialidad del poder. Esta paradoja histórica nos dio Estados independientes articulados sobre sociedades coloniales.

En ese momento empezó a surgir lo que más tarde se llamó la cuestión indígena, de hecho, coetánea a la fundación de las repúblicas iberoamericanas. ¿Cómo podía implantarse el Estado-nación liberal, ya extendido en Europa a través de la modernización de la sociedad y la cultura, si dentro de esas estructuras políticas existían pueblos considerados de raza inferior? Esta cuestión solo encuentra su lógica en referencia a la colonialidad del poder, es decir, al *statu quo* de la época. La idea de raza no se había impuesto, en el caso de los pueblos indígenas; únicamente sobre la base de la materialidad de las relaciones sociales, como era el caso de la esclavitud, que representaba de hecho una condición susceptible de cambio. La construcción mental incubada por las mentes occidentales se había deslizado hasta la materialidad, hoy diríamos la genética, de los cuerpos de las personas, y se traducía en una violencia de matriz colonial inscrita en los cuerpos. A este nivel, ningún cambio era posible ni imaginable.

No habría bastado con liberar a los indios de formas coercitivas de trabajo no asalariado, ni con ahorrarles el tributo indígena vigente en la época de las sociedades coloniales. La resolución de la cuestión indígena exigía el cumplimiento simultáneo de tres condiciones: la descolonización de las relaciones de dominación social y el rechazo del concepto de raza como forma universal y básica de clasificación social; el derrocamiento radical de las condiciones de explotación y el fin de la servidumbre, y la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado. Dicho de otro modo, la capitulación final de la cuestión indígena implicaba, y solo podía implicar, la subversión y desintegración de todo el modelo de poder. Dadas las relaciones entre las fuerzas sociales y políticas de la época, una solución real y efectiva del problema no era ni siquiera parcialmente factible:

> Por ello, la cuestión indígena constituyó el nudo histórico específico, no resuelto hasta hoy, que atenaza al movimiento histórico latinoamericano: el encuentro fallido entre nación, identidad y democracia. (Quijano, 2006, p. 197)

Una de las causas de este fracaso en el injerto de la democracia en los países sudamericanos es la ilusión de que esta podría alcanzarse sin pasar antes por cambios radicales en las principales esferas de poder. Las democracias liberales europeas son el resultado de un siglo de revoluciones liberal-burguesas, o procesos equivalentes: procesos que no tuvieron lugar o, mejor dicho, no pudieron tener lugar en América Latina. De hecho, la implantación del Estado de Derecho liberal, en estas sociedades inherentemente racistas y basadas en la desigualdad, era una aspiración imposible.

3. Resistencia y reivindicación: la lucha por la autodeterminación

Volviendo a los intentos de resolver la cuestión indígena, dado que no era posible un blanqueamiento colectivo[3] en términos raciales, a pesar de la intensa práctica del mestizaje en boga durante todo el periodo colonial, se llegó a la conclusión de que era más práctico activar un proceso de europeización (o desindigenización) cultural.

Hubo países, como Estados Unidos, Argentina, Uruguay y Chile, en los que las clases dirigentes liberales y conservadoras optaron por el exterminio de los pueblos indígenas y la ocupación de sus territorios, habiendo llegado a la conclusión de que una desindigenización efectiva era de hecho

impracticable. Otros países, como los centroamericanos y andinos, optaron por el asimilacionismo cultural y político.

La razón de las diferentes estrategias empleadas por estos últimos no tarda en aparecer: en Centroamérica y a lo largo de los Andes la población indígena era mayoritaria frente a la criolla y, a diferencia de la de otros países, socialmente disciplinada en el trabajo organizado dentro de un sistema de dominación y explotación. Países como Perú y México habían sido de hecho las sedes centrales del imperio colonial español, contextos por tanto en los que el aparato coercitivo hacia estas poblaciones estaba más estructurado y arraigado.

La estrategia estatal preveía la asimilación indígena dentro de la cultura de las clases dominantes, que pronto coincidiría con la cultura nacional, mediante el establecimiento de la educación pública y el funcionamiento simultáneo de instituciones religiosas y militares. Para decirlo en términos gramscianos, estaba en marcha un proceso de hegemonización cultural por parte de las élites criollas que privaban a los pueblos indígenas del poder de autorrepresentarse ante el devenir histórico y, al mismo tiempo, les privaban de su propia historia (Ginex, 2022).

A lo largo de los siglos XIX y primera mitad del XX, el movimiento intelectual indigenista se confirió a sí mismo la legitimidad de poder representar a los nativos y proponer soluciones a la cuestión indígena. Sin embargo, al mantener a los pueblos indígenas en un estatus de primitivismo, en realidad los hizo doblemente inferiores, ya que los situó en una posición anterior a la del europeo en una supuesta línea de evolución histórica de la especie, concebida según el desplazamiento del tiempo que se ha vuelto inherente a la perspectiva eurocéntrica del conocimiento. De este modo, el indigenismo revelaba su carácter colonizado por el poder occidental, eludiendo conceptos como la autodeterminación de los pueblos, la autonomía y la diversidad cultural, de los que solo se empezaría a oír hablar concretamente en las últimas décadas del siglo XX, y proponía una integración unilateral a la sociedad dominante y a la lógica del desarrollo como solución a la cuestión indígena.

Esta ambigüedad del indigenismo peruano puede analizarse con mayor claridad si se contrasta con los modelos desarrollados en otros países latinoamericanos. En este sentido, resulta fundamental considerar los aportes de Maristella Svampa (2016), quien ha examinado los diversos modos de articulación del indigenismo en América Latina. Su análisis revela que, lejos de constituir un campo homogéneo, el indigenismo ha oscilado entre

proyectos de inclusión tutelada y procesos de politización radical. En el caso peruano, Svampa subraya su carácter ambiguo y fragmentado, frecuentemente mediado por discursos folklóricos y desarrollistas que neutralizaban la potencia política del sujeto indígena. A diferencia de los casos boliviano o mexicano, donde los movimientos indígenas han logrado constituirse como actores constituyentes, en el Perú el indigenismo ha funcionado muchas veces como dispositivo estatal para la contención simbólica de la diferencia.

La hegemonía cultural criolla procedió entonces a apropiarse históricamente de los mayores logros culturales atribuidos a las sociedades nativas masacradas y colonizadas por los antepasados de los gobernantes de la época. Así, comenzaron a hacer alarde de un orgullo ancestral por sus antepasados incas, mayas y aztecas (por poner solo algunos ejemplos), transmitiendo un mensaje paradójico por cuanto reconocía —en el mismo momento en que se lo apropiaba— el valor de esas antiguas civilizaciones casi erradicadas de la corriente histórica por la furia de Occidente, mientras que el desprecio que sentían las clases dominantes por los pueblos originarios entonces existentes no daba muestras de disminuir. Al mismo tiempo que se admitía implícitamente la culpabilidad de los errores de juicio cometidos por los antepasados, se seguía pensando, imaginando y actuando con la misma miopía en el presente.

> De hecho, estas estrategias nunca han dejado de alternarse y combinarse con la política de discriminación de los pueblos indígenas. De este modo, el proceso de desindigenización no ha logrado actuar sobre la mayoría de la población nativa, que ha quedado así incorporada parcial, precaria y formalmente al proceso de nacionalización de la sociedad, la cultura y el Estado. La colonialidad del poder sigue implicando que toda o parte de la población no blanca no pueda consolidar su ciudadanía sin dar lugar a profundos y graves conflictos sociales. (Quijano, 2006, p. 201)

Por lo tanto, la cuestión indígena también tiene en su raíz una cuestión de identidad. Esta cuestión hunde sus raíces en el período colonial, durante el cual las diversas identidades indígenas fueron comprimidas y aplanadas al genérico 'indios', y la población se estructuró en torno a la idea de raza-etnia. Privados de sus identidades por las nuevas potencias hegemónicas, los pueblos indígenas seguían poseyendo parte de sus territorios, dentro de los cuales fueron cercados y controlados por los invasores una vez caducada la institución de las encomiendas[4].

En Perú, tras el fin del Virreinato y con el advenimiento de la etapa republicana, las tierras que aún estaban en posesión de las comunidades indígenas fueron privatizadas y mercantilizadas. De este modo, además de la privación de los medios necesarios para su supervivencia, se cortó aún más el vínculo simbólico que permitía a estos pueblos percibirse ancestralmente vinculados a sus antepasados. Este vínculo ancestral, de hecho, derivaba gran parte de su poder simbólico precisamente de habitar un territorio específico que contenía las historias, mitologías, cosmogonías y cosmovisiones de los pueblos originarios.

La confiscación de las tierras indígenas también relegó a estas poblaciones a un estatus de dependencia económica que se canalizó en la servidumbre (doméstica en las ciudades y agraria-doméstica en el campo) a la que fueron forzadas, y que alimentó al Estado oligárquico conformado[5]. Las relaciones de poder inherentes a este sistema político se vieron reforzadas por la expropiación territorial a través de la cual el capital norteamericano y europeo se apropió de cada vez más minas, plantaciones y haciendas a partir de finales del siglo XIX. La resistencia mediante la cual los pueblos indígenas intentaron resistir fue reprimida con sangre, y estas prácticas depredadoras se acentuaron y ampliaron en las tres primeras décadas del siglo XX, obligando a la mayoría de la población india a someterse a la servidumbre.

Esta tensión entre desposesión material y reconfiguración identitaria permite explorar cómo estas lógicas se encarnan en experiencias concretas de pueblos amazónicos, cuyos marcos de acción política no siempre responden a las categorías instituidas desde fuera.

Esta dimensión relacional y situada de la identidad indígena puede observarse con claridad en las comunidades achuar del río Pastaza, en la región de Loreto (Perú), donde las demandas colectivas no se estructuran prioritariamente en torno a lenguajes normativos como la autodeterminación, sino desde una ontología territorial centrada en el bosque, los espíritus y el ciclo vital del agua. Tal como ha documentado Óscar Espinosa (2010), en contexto amazónico la defensa del territorio emerge como una práctica política articulada a formas de existencia que desafían las dicotomías impuestas entre lo tradicional y lo moderno. La identidad indígena no es aquí una categoría fija ni una etiqueta jurídica, sino una estrategia movilizadora que permite a las comunidades sostener modos de vida específicos frente a los avances del extractivismo y las lógicas de desarrollo estatales. Lejos de remitirse a una esencia cultural, el ser indígena se constituye como una

posición de resistencia que reconfigura permanentemente los vínculos entre territorio, memoria y vida.

También vale mencionar que la formación del Estado peruano moderno, especialmente durante el periodo de la llamada República Aristocrática, consolidó un régimen excluyente basado en la hegemonía política, económica y cultural de una élite costeña y criolla. Galindo y Burga (1980) describen este momento como la cristalización de una estructura profundamente desigual, donde la centralización del poder en Lima y la consolidación de una oligarquía terrateniente bloquearon cualquier posibilidad de inclusión real para las mayorías indígenas y rurales. Este régimen, sustentado en una visión racializada del progreso y la civilización, operó a través de una lógica de invisibilización de los sujetos subalternizados, reforzando las jerarquías coloniales bajo una nueva retórica republicana que reproducía sin cuestionamiento los fundamentos coloniales del poder.

Estas dinámicas de desposesión, servidumbre y represión no solo operaron sobre los territorios y las economías de los pueblos indígenas, sino también sobre sus cuerpos y subjetividades, configurando formas profundas y persistentes de violencia estructural.

Desde una perspectiva feminista decolonial, Rita Segato (2016) ha subrayado cómo la violencia colonial no se ejerce únicamente en el plano material, sino que se inscribe en los cuerpos a través de lo que denomina "pedagogía de la crueldad". Esta noción permite comprender cómo las estructuras de poder legitiman formas extremas de violencia como mecanismos sistemáticos de dominación y control territorial. En este marco, repensar la colonialidad del poder exige también desmontar las estructuras patriarcales coloniales que continúan organizando la vida social y política, perpetuando formas de sometimiento físico y simbólico sobre los cuerpos racializados y feminizados.

Complementando esta perspectiva, María Galind (2008) introduce el concepto de "colonialidad del género", mediante el cual revela cómo la matriz colonial del poder impuso una jerarquización violenta de los cuerpos y las identidades a través de una lógica binaria y occidental del género. Según la autora, el género moderno es en sí mismo una construcción colonial que ha operado como herramienta de deshumanización, particularmente contra mujeres indígenas y afrodescendientes, al negarles tanto su agencia política como su existencia epistémica dentro del orden hegemónico. Esta lectura amplía la comprensión de la colonialidad al mostrar que no solo estructura

las relaciones raciales y económicas, sino también las formas en que se organizan y se valoran las identidades sexo-genéricas.

A este análisis se suma la mirada histórica y crítica de Mannarelli (2018), quien examina cómo la lógica patriarcal de la colonialidad se ancló desde el periodo virreinal en una estructura de poder que produjo y reprodujo desigualdades de género, particularmente en relación con los cuerpos feminizados racializados. La autora revela cómo la sexualidad, el control reproductivo y la domesticación simbólica de las mujeres indígenas constituyeron ejes centrales del proyecto colonial, cuya continuidad se manifiesta en las formas republicanas de disciplinamiento y exclusión. Esta genealogía permite observar que la colonialidad de género no es un subproducto periférico de la dominación racial, sino uno de sus pilares constitutivos, una matriz de inteligibilidad que ha ordenado tanto la distribución del poder como la legitimación del saber.

Estas perspectivas teóricas encuentran resonancia directa en experiencias vividas por mujeres indígenas amazónicas, cuyas formas de acción política articulan prácticas rituales, memorias colectivas y defensa del entorno vital.

Esta articulación entre cuerpo, territorio y agencia política adquiere una densidad particular en las experiencias de resistencia de las mujeres awajún en la Amazonía nororiental. Como ha señalado María García (2021), su acción no se inscribe necesariamente en los marcos discursivos del activismo contemporáneo, sino en una práctica cotidiana y espiritual de resguardo del cuerpo-territorio, una noción que vincula la tierra con la memoria ancestral, el linaje femenino y las relaciones comunitarias de cuidado. Enfrentadas simultáneamente a dinámicas extractivas, a estructuras patriarcales internas y a dispositivos de intervención estatal, estas mujeres construyen formas propias de politicidad que desbordan las categorías disponibles en el pensamiento jurídico moderno. La comprensión de esta práctica permite complejizar el análisis de la colonialidad del género, subrayando que las formas de resistencia epistémica y territorial no siempre se articulan desde gramáticas de derechos, sino desde sentidos profundamente encarnados en la experiencia vivida.

Desde otra perspectiva, aunque con preocupaciones convergentes respecto a los silenciamientos epistémicos, Rocío Ferreira (2014) ha destacado que la identidad femenina indígena ha sido sistemáticamente invisibilizada tanto por las estructuras patriarcales del Estado como por ciertas narrativas antropológicas que reproducen, de manera encubierta, formas de colonialidad epistémica. La autora denuncia la imposición de representaciones

victimizantes que reducen a las mujeres indígenas a objetos pasivos de intervención o tutela, sin reconocer sus formas propias de agencia política ni sus producciones simbólicas. Esta crítica permite complejizar los análisis sobre la colonialidad de género, al articular las opresiones de clase, raza y sexo desde una mirada situada en las experiencias concretas de las mujeres andinas.

Estos aportes permiten ampliar el horizonte analítico del pensamiento decolonial, incorporando dimensiones que han sido históricamente marginalizadas en los discursos sobre poder y resistencia, como el cuerpo, el género y la afectividad.

La crisis del Estado oligárquico en Perú coincidió con el fin del predominio de las relaciones serviles y semiserviles, así como con el desmoronamiento de las estructuras autoritarias locales y estatales vinculadas al poder de la burguesía señorial y de los terratenientes. Este colapso sistémico también se produjo debido a la presión masiva ejercida de forma organizada por los campesinos —en su mayoría de origen indígena— entre 1957 y 1969, lo que condujo a la adopción de medidas de redistribución de tierras de siembra conocidas como reformas agrarias. El resultado de estos procesos fue la extensión del trabajo asalariado y de las actividades de carácter comercial e industrial que condujeron al establecimiento de una nueva burguesía urbana dedicada a los negocios relacionados con estos nuevos sectores en desarrollo.

Las nuevas posibilidades generadas por la demanda de trabajo asalariado en las ciudades provocaron un súbito aumento de los flujos migratorios procedentes del campo. El proceso masivo de urbanización forzó una modernización de las estructuras estatales que implicó la ampliación de las bases sociales y la incorporación de nuevos contingentes, de origen campesino e indígena, a la esfera de la ciudadanía, aunque todavía enredados en redes clientelares y formas de intermediación política más que de representación directa.

> En las zonas andinas del Perú estos procesos fueron particularmente rápidos y amplios, y condujeron a la "desindigenización de la identidad y autoidentificación de gran parte de la población india, su desplazamiento hacia las ciudades, y las actividades asalariadas y mercantiles, incluyendo el mundo rural [...]. Este proceso específico de desindigenización se ha denominado cholificacación" (Quijano, 2006, p. 201).

Sin embargo, el cholo seguía siendo indígena en el contexto del crecimiento urbano, no podía romper con la clasificación de la población marcada

por el estatus racial, era un mestizo aindiado[6] que arrastraba consigo todas las sombras del sometimiento indígena. El cholo expresa tempranamente la gestación de las relaciones mercantiles de intercambio y, al mismo tiempo, demarca la frontera entre lo urbano y lo rural, el mercado y el campesino, y lo indígena con el mundo gamonal. Fue despreciado por la élite criolla en la cúspide de la sociedad peruana, que juzgó de mal gusto la movilidad social de los sectores populares y lo desacreditó como ridículo y grosero. Al mismo tiempo, esta pérdida gradual de las raíces inherentes al fenómeno de la cholificación recibió el desagrado de los intelectuales indígenas (Mejía, 2019).

De este modo, la nueva población chola fue conformando el mayor y más poderoso movimiento campesino de América Latina hasta finales de la década de 1960, y se convirtió en el principal protagonista y agente del proceso de cambio en el Perú posterior a la Segunda Guerra Mundial. Las presiones y protestas condujeron a la ruptura definitiva del poder señorial en el campo, que culminó con la reforma agraria de la dictadura militar de izquierda de Velasco Alvarado en 1969.

Además, constituyeron el contingente de personal asalariado empleado en los ámbitos industrial y comercial, dando origen a un nuevo movimiento sindical, y poblaron el aparato educativo estatal en todos sus niveles, obligando al Estado a ampliarlo rápidamente. Se formó así un nuevo y más amplio movimiento estudiantil en las universidades del país, con profundas consecuencias para el Perú, como la abrupta expansión de nuevos estratos sociales intermedios.

Durante la segunda mitad del siglo pasado, la población desindigenizada abrazó e hizo positiva la identificación despectiva como chola o como mestiza. La cuestión de la identidad se había convertido en un asunto político y ser cholo, aunque no lo evitaba del todo, permitía desprenderse parcialmente de la carga asociada a la identidad india y abría una ventana a nuevas posibilidades socioeconómicas[7].

Desde mediados de los años setenta, América Latina se ha visto abrumada por una serie de cambios estructurales que Quijano (2006) denomina neoliberalización-globalización; el debilitamiento y la desnacionalización del Estado, la polarización y la desdemocratización de la sociedad influyeron fuertemente en la evolución identitaria de los pueblos indígenas de estos países. Centrándonos en el contexto peruano, la abrupta desintegración de los sistemas productivos en marcha condujo a un proceso generalizado de reclasificación social en todos los sectores de su fragmentada realidad. Todo

ello asociado a una crisis de las identidades sociales que pronto condujo a la búsqueda de otras nuevas, especialmente en el seno de aquellos grupos cuyas definiciones identitarias eran aún inestables. Esto explica en parte el progresivo traspaso del autorreconocimiento clasista a lo que más tarde se bautizó como identidades étnicas o identidades regionales. Curiosamente, en Perú, a diferencia de otros países latinoamericanos, la reconfiguración de la identidad campesina en favor de la identidad indígena es más lenta e indecisa.

En este proceso de resignificación identitaria, los aportes de Ramón Pajuelo resultan esclarecedores. El autor ha demostrado cómo las categorías de "campesino" e "indígena" han sido históricamente objeto de disputas simbólicas y políticas en el Perú. Durante buena parte del siglo XX, la categoría de campesino fue impulsada por el Estado y por los discursos desarrollistas como una forma de invisibilizar la dimensión étnica de los sujetos rurales, promoviendo una identidad funcional al proyecto de modernización agraria. No obstante, Pajuelo subraya que esta operación fue resistida desde diversos frentes, especialmente en contextos donde la memoria territorial, las prácticas comunales y las cosmovisiones originarias seguían operando como marcos de sentido. En este escenario, la reaparición de lo indígena como categoría política se da como parte de una estrategia de reapropiación y lucha por la autonomía, que tensiona las definiciones estatales y cuestiona las formas hegemónicas de nombrar y gobernar la diferencia.

Cabe destacar el papel desempeñado por los avances tecnológicos en estos procesos de redefinición identitaria. Las nuevas redes sociales virtuales facilitaron, sin duda, la creación de nuevas arenas en las que posibilidades proxémicas sin precedentes aseguraban vías de reconocimiento mutuo e identificación entre quienes compartían condiciones de opresión similares, incluso desde una perspectiva histórica.

4. El desafío de la plurinacionalidad: hacia una nueva concepción del Estado

Finalmente, la reprivatización estatal ha provocado un retroceso de todos los logros alcanzados por los pueblos originarios en años anteriores: desde la educación y la salud pública hasta los servicios urbanos y la producción y protección del trabajo dependiente, dejando a amplios sectores de estas poblaciones sin un punto de referencia para sus demandas y necesidades. Especialmente a partir de la última década del siglo pasado, el

Estado peruano, al igual que la mayoría de los gobiernos latinoamericanos, comenzó a actuar en contra de los intereses de la mayoría de la población. Este período marcó la fragmentación definitiva de la confianza depositada por las clases populares, incluidos los pueblos originarios, en la dirigencia gubernamental y condujo a la toma de conciencia de la urgente necesidad de encontrar formas de vivir sin o contra el Estado.

Es en este ambiente conflictivo donde se puede identificar la agencia a través de la cual los pueblos indígenas comenzaron a activar los procesos de reidentificación antes mencionados, que iniciaron el cambio de la identidad campesina o india a la identidad indígena que aún hoy continúa. Este cambio puede ser interpretado como una forma de liberarse de las formas de represión dentro del Estado, a través de la construcción de nuevas identidades que pudieran ser interpretadas como ajenas, o al menos ya no subordinadas, al mismo. De esta forma, las movilizaciones y procesos organizativos que ya se habían iniciado en la década anterior, y que llevaron a los pueblos originarios a la gestión de cuestiones de autoridad colectiva y pública, pueden enmarcarse en las luchas por la autonomía y la autodeterminación apoyadas por la reciente legislación internacional, como el Convenio N.º 169 de la OIT. El propio Convenio es la expresión de un contexto global que lleva el concepto de indígena, y a la atribución de derechos correspondientes.

Sin embargo, conviene interrogar críticamente la traslación automática de ciertos conceptos políticos, como el de autodeterminación, al contexto amazónico. Marleni Churata (2016) ha señalado que estas categorías —frecuentemente promovidas por ONG y organismos internacionales (por ejemplo, el sobremencionado Convenio N.º 169 de la OIT)— no siempre se corresponden con las formas de organización social y territorial de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. En muchos casos, estas nociones son traducidas de manera acrítica desde marcos jurídicos globales, sin atender a los modos locales de construir autoridad, comunidad y territorio. Esta distancia entre el lenguaje jurídico de los derechos y las prácticas comunales genera fricciones que no pueden ser ignoradas. Desde esta perspectiva, pensar la autodeterminación implica reconocer que sus significados no son unívocos ni universales, sino que emergen de procesos históricos concretos, profundamente enraizados en cosmologías, memorias y relaciones territoriales específicas. Por tanto, no se trata de renunciar a la categoría, sino de reinscribirla en una lectura situada, que sepa atender a las racionalidades políticas propias de los pueblos indígenas, sin forzarlas a encajar en los marcos

normativos y conceptuales producidos desde lógicas externas. Solo así es posible activar una comprensión relacional y plural de la autodeterminación, capaz de responder a las demandas concretas de autonomía sin caer en una nueva forma de imposición epistémica. Esta reflexión crítica no descarta el potencial transformador del concepto, pero exige una revisión situada que recupere su politicidad desde las prácticas y horizontes indígenas concretos.

La emergencia de nuevas configuraciones identitarias no puede desligarse del proceso más amplio de reorganización sociopolítica que ha atravesado América Latina en las últimas décadas. En este marco, José Bengoa (2000) ha propuesto la noción de "emergencia indígena" para referirse al conjunto de procesos mediante los cuales los pueblos originarios han irrumpido en el espacio público disputando no solo derechos colectivos, sino también el sentido mismo de la ciudadanía, la nación y la democracia. Este fenómeno, que Bengoa analiza en clave regional, implica una ruptura con la narrativa desarrollista y monocultural del Estado latinoamericano, planteando un horizonte de transformación institucional y epistémica. En este contexto, las luchas por la autodeterminación y la plurinacionalidad deben entenderse como parte de un proyecto político más amplio que busca descolonizar tanto las estructuras del poder como las gramáticas de la representación.

En cuanto al ámbito transnacional de la cuenca amazónica, en 1984 se creó la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), integrada por las principales organizaciones representativas de los pueblos indígenas amazónicos de Perú, Bolivia, Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, Guyana, Guayana Francesa y Surinam. La organización peruana que forma parte de la COICA desde 1986, y que agrupa a la mayoría de las federaciones de pueblos indígenas de la zona amazónica de este país es AIDESEP, fundada en 1979 tras la promulgación del Decreto Ley N.º 20653, Ley de Comunidades Indígenas, cinco años antes. Esta norma legal permitió declarar inalienables, imprescriptibles e incuestionables los territorios de todos los pueblos de la Amazonía peruana, así como la creación de las primeras organizaciones indígenas.

Durante los primeros congresos que dieron origen a estas asociaciones, comenzaron a hacerse explícitas las cuestiones relacionadas con la ausencia u hostilidad del Estado. Asimismo, surgió como una necesidad urgente el establecimiento de una autoridad municipal mediante la revitalización y reorganización de la comunidad indígena. Esta última institución fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI y durante el período

de la ocupación española funcionó como hogar y refugio de las poblaciones nativas que no fueron esclavizadas. Cuando comenzó la expropiación de sus tierras durante la época republicana y el sometimiento de los indios a la servidumbre, la comunidad indígena fue proclamada como la institución emblemática de la lucha contra la servidumbre y el abuso de la hacienda, la industria minera y el Estado (Quijano, 2006). Sin duda, este proceso de revitalización sociocultural desempeñó un papel clave en la transición identitaria que vio el paulatino desuso del término indio a favor de indígena.

En realidad, el término "indígena" no representa una categoría homogénea, continuada ni consistente, y ciertamente no refleja las innumerables y heterogéneas realidades, identidades e historias que pretende circunscribir. Por mucho que se conciba en oposición a la antigua y racista clasificación colonial, no libera a los pueblos que intenta agrupar de la colonialidad, aún presente en las relaciones de poder asimétricas en las que se ven envueltos. Es más, corre el riesgo de implicar un proceso de homogeneización que, además de no reflejarse en la realidad, provoca un aplanamiento de las identidades históricas que, una vez más, priva a los pueblos en cuestión de la capacidad de autoidentificarse y autodeterminarse. Por eso hay que tener cuidado al intentar describir las dinámicas y orientaciones del nuevo movimiento indígena, porque incluso en esta coyuntura se podría incurrir en error reduciendo las diferentes, y a veces incongruentes, voluntades pertenecientes a los distintos pueblos a un camino uniforme hacia un horizonte común.

Por último, hay que liberarse de las formas equívocas en que ciertos actores sociales han apoyado y dirigido estos procesos de reivindicación identitaria. Sobre todo, indigenistas y antropólogos han descrito y acompañado a menudo estos movimientos a través de un enfoque culturalista que se ha arriesgado y corre simplemente el riesgo de cristalizar sistemas socioculturales enteros, museificándolos sin una implicación real, ni consensuada, de los pueblos protagonistas.

En este contexto, Catherine Walsh (2009) aporta una perspectiva pedagógica de la decolonialidad que enfatiza la necesidad de construir espacios colectivos de aprendizaje, anclados en la experiencia, el territorio y el diálogo intercultural. Desde su enfoque, solo a través de epistemologías insurgentes —aquellas que emergen de las prácticas comunitarias y se oponen activamente a las lógicas hegemónicas— es posible resistir y transformar las formas coloniales de conocimiento, así como las estructuras políticas y sociales que estas sustentan. Esta propuesta se alinea con los procesos organizativos indígenas

que reivindican no solo el derecho a la autodeterminación, sino también la legitimidad de sus propias formas de saber, de ser y de educar.

Para concluir la sección como se inició, la cuestión identitaria influye y moldea los desarrollos políticos de las últimas décadas, en Perú y en la mayoría de los países latinoamericanos. A través de la presión ejercida por la ratificación de tratados internacionales en las últimas tres décadas, que a su vez representó un intento de dar respuesta a las principales reivindicaciones de las poblaciones nativas presentes en las diversas regiones del planeta, las constituciones de los distintos países han comenzado gradualmente a incluir en su seno palabras rituales como multietnicidad, plurinacionalidad, multiculturalismo. Pero su admisión en los distintos estatutos nacionales no es suficiente si no va seguida de cambios fundamentales en las estructuras institucionales, para que puedan representar realmente a más de una nación.

La proclamación del carácter multicultural y plurinacional del Estado pretende conferir —y deferir a la aprobación de leyes específicas por parte de los parlamentos— no solo derechos, sino también poderes, a los grupos nativos (Colajanni, 2018). Estas reivindicaciones representan el desarrollo y la redefinición de la experiencia secular de democracia local de las comunidades indígenas. La implementación de estas formas de autoridad política podría converger con tendencias más recientes e incluso más incipientes en otros sectores sociales.

En este sentido, resulta pertinente recordar que la plurinacionalidad no debe ser concebida como una concesión estatal, sino como el reconocimiento jurídico de una realidad histórica preexistente. Carlos Viteri Gualinga (2012) ha enfatizado que los pueblos originarios no reclaman nuevos derechos, sino el restablecimiento de formas de autogobierno y territorialidad que han sido sistemáticamente desmanteladas por los Estados republicanos. La consagración constitucional de este principio, como ha ocurrido en países como Bolivia y Ecuador, no representa una ruptura, sino una continuidad de las luchas por el reconocimiento de naciones indígenas que nunca dejaron de existir. Esta afirmación desplaza la plurinacionalidad desde el plano jurídico hacia una disputa continua por el reconocimiento y la legitimidad del Estado, lo cual obliga a repensar los marcos tradicionales de soberanía y ciudadanía.

5. Reflexiones finales

El análisis de la cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos revela la persistencia de estructuras coloniales en las dinámicas sociopolíticas contemporáneas. A pesar de los avances normativos y las crecientes movilizaciones indígenas, la colonialidad del poder sigue determinando la relación entre el Estado y las comunidades originarias. La historia de exclusión y desindigenización ha generado una deuda histórica que aún no ha sido saldada, y cuya resolución requiere cambios estructurales profundos en la concepción misma del Estado-nación.

Las luchas por la autodeterminación y el reconocimiento de derechos han demostrado la capacidad de los pueblos indígenas para resistir y reconfigurar su identidad en un contexto globalizado. Sin embargo, estos procesos enfrentan múltiples desafíos, desde la fragmentación de las comunidades hasta la cooptación de sus demandas en discursos estatales y económicos que muchas veces no responden a sus necesidades reales. La implementación de políticas de plurinacionalidad y multiculturalismo debe ir más allá del reconocimiento simbólico y traducirse en mecanismos efectivos de participación política, autogobierno y acceso a recursos fundamentales.

A medida que las comunidades indígenas fortalecen sus movimientos, es imperativo que los Estados latinoamericanos avancen hacia modelos políticos que garanticen una verdadera representación de sus ciudadanos indígenas. Las experiencias de otros países, como Bolivia y Ecuador, han demostrado que la inclusión del concepto de plurinacionalidad en las constituciones nacionales no es suficiente sin un compromiso institucional que transforme las relaciones de poder históricamente desiguales. La participación efectiva de los pueblos indígenas en la toma de decisiones estatales y la gestión de sus territorios es un elemento clave en la construcción de un modelo democrático más equitativo.

Además, el reconocimiento de la diversidad cultural debe ir acompañado de políticas económicas que fomenten el desarrollo sostenible dentro de los territorios indígenas, respetando sus formas de vida y conocimientos ancestrales. La explotación de recursos naturales, muchas veces en detrimento de las comunidades originarias, sigue siendo un punto de conflicto que debe ser resuelto a través de una gobernanza inclusiva y respetuosa de los derechos colectivos. La autodeterminación no solo implica autonomía política, sino también el acceso equitativo a oportunidades económicas y sociales que permitan la preservación de sus culturas y modos de vida.

Es imprescindible considerar la cuestión identitaria no solo como una reivindicación cultural, sino como un elemento central en la redistribución del poder y la justicia social. El futuro de los pueblos indígenas en el Perú dependerá de su capacidad para consolidar sus propios espacios de decisión y de la voluntad política para transformar las estructuras que históricamente los han marginado. En este sentido, la reflexión sobre la identidad indígena no es solo un ejercicio académico, sino un imperativo político y ético para la construcción de una sociedad más equitativa e inclusiva. Solo mediante la articulación de políticas integrales, que reconozcan la historia de exclusión y respondan con acciones concretas, será posible avanzar hacia un verdadero reconocimiento y respeto de los derechos indígenas en el Perú y en toda América Latina.

En este sentido, este trabajo ha pretendido contribuir a una sistematización crítica de las principales líneas de debate en torno a la identidad indígena en el Perú, concebida como un fenómeno históricamente producido en el entrecruce de estructuras coloniales, formas de exclusión moderna y procesos de resistencia epistémica. Al recorrer los momentos clave de su transformación, así como las herramientas teóricas que han buscado dar cuenta de su complejidad, se ha intentado ampliar el campo de reflexión sobre una cuestión que no solo interpela a las ciencias sociales, sino también a los fundamentos mismos de la democracia y la justicia en sociedades atravesadas por la colonialidad. Ahora bien, cartografiar críticamente este campo de disputa supone también asumir los límites del ejercicio académico, especialmente cuando no logra dialogar de manera efectiva con las voces, experiencias y saberes que emergen desde los propios territorios indígenas. Por ello, esta revisión no pretende clausurar el debate, sino abrirlo: como invitación a pensar desde otros lugares, a incomodar las narrativas establecidas, y a imaginar —desde y con las luchas de los pueblos originarios— nuevas formas de comprensión, reconocimiento y acción política. Pensar la identidad indígena hoy es, ante todo, un acto situado, crítico y necesariamente inacabado.

Notas

1. Término colonial que incorpora las numerosas identidades históricas que habitaban el continente americano antes de la conquista ibérica.
2. Todas las estadísticas sobre pueblos indígenas en América Latina son aleatorias e inciertas. Depende obviamente de los criterios de identificación, de quién identifica a quién y de quién se identifica como tal. En México, las cifras oscilan entre 25 y 50 millones y en los países andinos entre 10 y más de 20 millones. Las cifras solo pueden ser útiles como referencia, pero no exactamente como estadísticas.
3. El término blanqueamiento se utiliza aquí en términos raciales, es decir, una práctica social, política y económica utilizada en muchos países poscoloniales para alcanzar un supuesto ideal de blancura. Hoy en día, en socioantropología, el término se utiliza para describir un fenómeno social en el que interactúan diferentes fuerzas: ideológica, social y personal. La dimensión ideológica del blanqueamiento social se ha construido en relación con una identidad nacional que privilegia la blancura, o lo que se le aproxima, y limita el espacio social y simbólico ocupado por los pueblos indígenas y afrodescendientes; la dimensión social se refiere a las dinámicas que actúan para diluir y dispersar la cultura negra y nativa, y la dimensión personal incluye las diferentes prácticas cotidianas que los grupos sociales y los individuos identificados como no blancos promulgan para adaptarse a los valores culturales, sociales y morales blancos (Vigoya, 2016, pp. 18-19).
4. La encomienda consistía en la asignación por parte de la Corona de un determinado número de nativos a un súbdito español, el encomendero, como compensación por los servicios prestados. A partir de entonces, el encomendero se responsabilizaba de los nativos que se le encomendaban, los evangelizaba y recibía los beneficios obtenidos de su trabajo servil. Al no existir regulación ni jurisdicción que protegiera los derechos de los nativos, estos fueron víctimas de una brutal explotación que condujo a lo que más tarde se llamó la catástrofe demográfica, durante la cual murieron entre 50 y 100 millones de personas en toda América Latina. Estos acontecimientos hicieron que la encomienda entrara en crisis a partir de finales del siglo XVI.
5. El Estado oligárquico es una forma de organización del poder en los Estados semicoloniales. Económicamente, se basa en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo y la apropiación de la renta diferencial como motor del desarrollo capitalista, y el fomento de la apropiación de la renta absoluta por el gamonalismo. Socialmente, se define por una red de relaciones sociales heterogéneas —capitalistas, serviles y combinaciones múltiples— que expresan un incipiente proceso de formación de clases, pero que conforman un bloque dominante, integrado por la oligarquía (con sus fracciones latifundista y financiera), los terratenientes y el imperialismo, que expolia y oprime a un proletariado desarticulado y disperso y a las masas campesinas que constituyen la mayoría nacional, y bloquea el desarrollo de las clases medias. Políticamente, el Estado oligárquico se caracteriza por la exclusión de las masas populares, en particular del campesinado, de los derechos democráticos básicos mediante la violencia institucional del Estado, la neutralización política de las clases medias mediante la represión y la integración, y la imposición del dominio exclusivo y excluyente del bloque oligárquico (Sinesio, 1978, p. 991).
6. Conservar los rasgos, el color o las características físicas de los nativos americanos.
7. En la época de Velasco, se trató de condenar al ostracismo el concepto de identidad y la palabra indígena debido al pensamiento de izquierda que sostenía que la identidad es una superestructura y que era un término racista y colonialista. Se eligió la categoría de campesino porque decía algo sobre las relaciones materiales de poder y producción. Sin embargo, no incluía las relaciones sociales y productivas de la Amazonía.

Referencias bibliográficas

Bengoa, J. (2000*). La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Churata, M. (2016). Identidades amazónicas e interculturalidad crítica. *Revista ISE*, (4), 69-82.

Colajanni, A. (2018). *Multiculturalismo y plurinacionalidad en América Latina: Desafíos y perspectivas.* Ediciones Universitarias.

Del Águila, Alicia. (2011). Voto indígena y ciudadanía corporativa en el Perú, siglo XIX. *Elecciones*, *10*(11), 91-117. https://doi.org/10.53557/Elecciones.2011.v10n11.04

Óscar Espinosa. (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *28*(28), 161–190.

Ferreira, R. (2014). Cuerpos colonizados: mujer andina y modernidad. *Anthropológica*, *32*(32), 47–66.

Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, *3*(3), 107–118. https://www.researchgate.net/publication/296363224_Rethinking_recognition

Galindo, A. y Burga, M. (1980). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. DESCO.

García, M. (2021). *El cuerpo-territorio en la resistencia de las mujeres awajún*. FLACSO.

Ginex, M. (2022). Egemonia, un concetto di Gramsci da rileggere in chiave contemporanea. *La Rivista Culturale.*

Hall, S. (1996). Who Needs 'Identity'? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). SAGE.

Lugones, M. (2008). The coloniality of gender. En L. De Souza Lima, E. Otero Quezada & J. Roth (Eds.), *Feminisms in movement: theories and practices from the Americas* (pp. 35-58). Transcript Publishing.

Mannarelli, M. (2018). *Sexualidades en disputa: género, poder y reconocimiento en el Perú republicano*. Fondo Editorial de la PUCP.

Mejía, J. (2019). Sociedad, individualismo y modernidad en el Perú. *Sociologías, 21*(50), 260–285. https://doi.org/10.1590/15174522-02105014

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* (1ra ed.). Gedisa.

Montoya, R. (1998). Todas las sangres: ideal para el futuro del Perú. *Estudos Avançados*, *12*(34), 235–264. https://doi.org/10.1590/S0103-40141998000300023

Pajuelo, R. (2007). Comunidades indígenas y Estado: disputas por la representación en los Andes peruanos. *Revista Andina*, *44*(2), 257–286.

Quijano, A. (2006). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos Estudios críticos de la sociedad*, *50*(2006), 51-77. https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/500/499

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.

López, S. (2025). El Estado oligárquico en el Perú: un ensayo de interpretación. *Revista Mexicana de Sociología*, *40*(3), 991-1007. https://doi.org/10.2307/3539674

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: Indianismo, desarrollo y buen vivir*. Edhasa S.A.

Taylor, C. (1994). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE.

Vigoya, M. (2016). *Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina*. En S. Messeder, M. Castro y L. Moutinho (Eds.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* (pp. 17-39). EDUFBA.

Viteri Gualinga, C. (2012). *Buen Vivir: una perspectiva desde los pueblos amazónicos*. FLACSO.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento (Nachdruck)*. Ediciones del Signo.Parroquias de Chiriaco y de Bagua Capital, Comunidades de Epémimu y Nazaret, CooperAcción, CAAAP y Servindi. (Eds.). (2013). *Una herida abierta ¡Libertad para los tres presos del Baguazo!.* Corporación Gráfica Andina.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 287-292
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/areab813

RESEÑAS

Ananco Ahuananchi, Dina. *Aaña shuar/Los de afuera*. Lima: Pakarina Ediciones, 2025.

Aaña Shuar / Los de afuera es el primer libro de cuentos de la escritora y artista visual Dina Ananco Ahuananchi, Premio Nacional de Literatura 2022, y, hasta donde conocemos, constituye la primera obra narrativa publicada por una autora wampis en su lengua materna y acompañada, además, de la versión en castellano escrita por ella misma. El libro abre un camino de renovación en la literatura peruana al integrar la estética muy propia de Ananco, plena tensiones comunicativas, cuestionamientos sobre la identidad, y de tránsitos entre el plano onírico y la realidad, ya visible en su poemario *Sanchiu* (2021), en un diálogo fuertemente anclado en la cosmovisión jívaro que se enriquece con tradiciones foráneas a esta.

La literatura oral de los pueblos jívaro, de la cual forman parte los wampis, ha llamado la atención particularmente de las ciencias sociales. En ese sentido, quizás la colección de mitos wampis más importante sea *Yaunchuk… Universo mítico de los huambisas* (1996), publicada precisamente por un antropólogo del CAAAP, Manuel García-Rendueles, S.J. Así mismo, desde hace unos años, hay un resurginiento, pequeño pero significativo, en el número de publica-ciones de obras literarias de autores que hablan una lengua origina-ria peruana, entre ellas publicaciones de un número importante de escritoras (Guerrero, 2024; Ortiz, 2023).

CC BY

Entre los pueblos de la familia jíbaro, aparte de la misma Ananco, han publicado en la última década, aunque ambos en castellano, dos escritores de origen awajún: Bíkut Sanchium, con *Retorno a la nada* (2019), *El aroma del amor de Sekut* (2019) y *Ríos de Patria* (2024), y Larry Gutiérrez con *Corazón Indígena. El ataque del puma negro* (2014). A estas publicaciones se suma ahora *Aaña shuar / Los de afuera*, un eslabón importante en una cadena que delicadamente subvierte el canon hegemónico en la literatura peruana y propone, más bien, una diversidad de voces provenientes de sectores minorizados. En el caso de Ananco, reinividica directamente su lengua originaria y la cultura que la nutre a través de la reflexión y la creación artística, que, así, no solo constituye un gesto poético, sino de activismo social e intelectual.

Aaña shuar / Los de afuera está compuesto por seis historias. Diversos personajes de mitos jíbaro —guerreros, sirenas, animales mitológicos, entidades del bosque—, así como antepasados y almas de familiares muertos conviven en estas historias con protagonistas que recrean contemporáneamente ese espacio imperturbable y misterioso dominado por el río y el manto verde del monte nuboso, en el cual frutos dulces y plantas alucinógenas cohabitan con animales legendarios a cuyas transformaciones asistimos asombrados. En ese teatro definido por el río *Kanús* (río Santiago en castellano) y el bosque de nubes de la Amazonía norteña, la narradora nos lleva de la mano por diferentes planos que fusionan el sueño, el mito y el mundo actual (y el constante tránsito, casi ritual, entre estos), descascarando historias de amor, desdicha o venganza a través de viñetas familiares, recuerdos que perviven y se actualizan a la vuelta de la esquina. Cada una de estas historias forman parte de una historia muchísimo más larga y antigua, que sirve de telón de fondo silencioso: la historia de los propios pueblos jíbaro, como los awajún y los wampis, históricamente hermanos y enemigos, y de su incansable lucha de supervivencia contra el acoso de "los de afuera".

La construcción del o de los mundos de las historias de *Aaña Shuar / Los de afuera* tiene diversas capas. El territorio, el cuerpo, el deseo y el tránsito son ejes temáticos importantes en el libro, expresados de distintas maneras a través de voces que se intercalan dentro de un tejido que mezcla la acción presente con las enseñanzas e historias de los antepasados, el misterio de las entidades de la selva, los tabús asociados con sus ritos; voces que contemplan y recuerdan con melancolía el aprendizaje recibido en un espacio íntimo, usualmente femenino: "*Ninka yaja aneas, muntsurat asasha urukuk aya nuna, wakemesemar nekaper ekemas, aujmateak akajtawai*" / "Ella, tan distraída, me narra su juventud con un suspiro triste que me llena de coraje" (Ananco, p. 15, 2025).

La voz narradora no solo va creando historias y describiendo personajes, también elige qué estructuras usar para transmitirnos sus sensaciones, sus miedos, sus deseos, sus frustraciones, sus venganzas: esta conciencia creadora es clara tanto en wampis como en castellano, al cual la autora maneja y manipula con total libertad. Pero es en las estructuras más sutiles en las que se aprecia mucho mejor la altura creativa, el dinamismo y la tensión comunicativa presente en la obra de Ananco. De hecho, el mismo título del libro en castellano, *Los de afuera*, es una versión más libre de lo que dice en wampis, *Aaña shuar*. Una traducción literal del wampis sería, quizás, "*Las* ***personas*** *de afuera*" (En *Aaña shuar*, *Aa* significa 'afuera', = *ña* significa 'de' y *shuar*, 'persona'). Ahora bien, en wampis, y aquí —desde el título— se empieza a ver la caja de sorpresas que maneja la autora, el término *shuar* es polisémico: puede significar 'persona' o 'enemigo'. Ananco no usa ni este ni aquel significado en el título en castellano, y lo deja sin la palabra que hace de núcleo nominal en su contraparte *wampis*: "Los de afuera", sin decirnos de quiénes se trata. A la ambigüedad léxica del original wampis, la autora antepone una frase en castella-no en la que el núcleo (¿El enemigo? ¿Las personas?) no aparece, y lo hace deliberadamente. Así, desde que uno abre el libro, se puede apreciar la naturaleza de la labor de la autora no solo como arqui-tecta de historias, sino también como escultora del lenguaje, tanto en wampis como en castellano.

Pero, ¿quiénes son, pues, esos shuar, "los de afuera", como dice el título en castellano, de los que la autora nos habla? ¿Son las personas o los enemigos? Creo que pueden ser muchas cosas. Podemos ser nosotros, los *apach* o 'mestizos' (los no-wampis), a quienes nos cuesta entender un mundo de cantos transformadores de la realidad y de sueños en los que los *arutam*, las visiones de poder del ayahuasca, nos muestran qué caminos recorrer. Quizás sean los enemigos de su pueblo, que los tiene, como se puede ver en el cuento "El Baguazo", una reinterpretación de la historia contempóranea de los wampis y awajún que cuestiona la historia hegemónica oficial y que, vallejianamente, revela el pathos jívaro para enfrentarse a la vida y a la muerte sin temor simbolizada por el líder awajún que fue baleado, pero "no moría y nunca murió": "*pujutan ishamkaij tusan nateman umuiñaksha ajakcharuashit" / [quizás] "tomaron ayahuasca para no temblar ante la vida*" (p. 47). Quizás esos "de afuera" son, más bien, como en el cuento que da título al libro, los enemigos de antaño, cuando guerreros y héroes se peleaban, se celebraba luego cantando *ujaj* y se hacía la ceremonia del *tsantsa*, la reducción de cabezas. Quizás sean el armadillo que se esconde de sus cazadores en "Shushuich" / "Carachupita", o el diablo *Iwanch* o el *shuar* del monte *Tijai*, que se pueden transformar y hacer pasar por otras personas o animales y nos hacen perder en la selva. O tal vez un *Tsunki*, una persona del agua que nos puede ayudar apareciéndose en las orillas del río como en el cuento "Tsunki", o nos puede llevar también con él a los pueblos que existen debajo del agua. Quizás sean los mismos héroes mitológicos como *Etsa* y *Nantu*, Sol y Luna, que aparecen en el último cuento, "Tikichik tsawan Febrero natutin" / "Un día de febrero", quienes en los mitos *wampis* solían andar la tierra y los ríos donde ahora habitan las personas comunes, antes de subir por una escalera de algodón al cielo. Tal vez sean los antepasados muertos que nos visitan y nos avisan que les invitemos comida mediante una mariposa wampan, como en el cuento "Wakani wishime" / "Sonrisa de un alma". O quizás, por último, seamos también nosotros mismos, los lectores, que venimos para incursionar en estas historias tramadas por una autora que nos muestra con sutileza la riqueza de su mundo interior.

Una mención aparte merece la edición del libro: es bastante pulcra y viene acompañada, además, de un aparato de notas explicativas en forma de glosario, que aparece al final del libro, y de ilustraciones realizadas por la propia Ananco[1] (incluida la ilustración que aparece en la carátula). Se trata, pues, de un libro multilingüe y de expresión multimodal, concebido como un objeto en sí mismo, detalle que tanto lectores como estudiosos interesados en entender mejor la obra de Ananco deberán tener en cuenta al momento de aproximarse a los cuentos de este volumen.

Aaña shuar / Los de afuera es un excelente ejemplo del manejo del lenguaje narrativo en dos lenguas muy distintas, con decisiones a nivel estilístico, formal, léxico, temático e incluso visual propias de una artista plurilingüe, que reinvindica tanto su idioma materno, el wampis, como se adueña del castellano. Cada historia nos va llevando hacia un lugar simbólico en el que las líneas que dividen el sueño de la realidad; la vida de la muerte; el cuerpo humano de la naturaleza; el pasado y el presente del futuro, terminan por desaparecer: "*Waa amaunam wañan, mukusaya imanai menkakan kanartajai. Kashinka Tijai au wetatjai, Etsa Nantujai kinta iis yurumkan yurumaiña imanai*" / "Me sumergiré en la cueva y pasaré la noche ensimismado en la oscuridad. Mañana continuaré por el camino del Tijai donde el Sol cena con la Luna" (Ananco, p. 85, 2025). Hacia ese horizonte nos invitan estas historias, con este libro, Ananco confirma su presencia como una de las voces más innovadoras e interesantes en la literatura peruana actual.

Jaime Peña
Pontificia Universidad Católica del Perú
jaime.penat@pucp.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-3293-3935

Notas

1 En las ilustraciones predominan los etse 'huayruros' transfigurados en personajes humanos. Estas semillas son de color rojo y negro, importantísimos en la cultura wampis; estos colores se relacionan con dos mujeres mitológicas Ipak 'achiote (*Bixa orellana*)' - rojo, y Sua 'huito (*Genipa americana*)' - negro. Este es otro detalle que revela el cuidado y la sutileza creativa con los que Ananco construye su obra simbólicamente.

Referencias bibliográficas

Ananco, Dina. (2021). *Sanchiu*. Lima: Pakarina.

García-Rendueles, Manuel. (1996). *Yaunchuk… Universo mítico de los huambisas*. Lima: CAAAP.

Guerrero, Victoria. (2024). "Haz que Nunkui lidere": campo literario y políticas de género en la poesía de Dina Ananco, poeta awajún-wampis. *Hispanófila*, *200*, 145-159.

Ortiz, Carolina. (2023). Poéticas en lenguas originarias escritas por mujeres en Perú. *Acta Sientiarum. Language and Culture*, *45*, 1-12.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 293-300
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/zfg46721

Durand Guevara, Natalí. *Cuando éramos dioses. Historia de la última guerra asháninka en el Palcazú*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2024.

La región del Pichis-Palcazú, en la provincia de Oxapampa (departamento de Pasco), es un territorio selvático que ha sido ocupado tradicionalmente por población *arawak* de las etnias *asháninka* y *yánesha*. A lo largo del siglo xx, diversos procesos de migración fueron transformando el escenario social y cultural oxapampino, desde el asentamiento de colonos extranjeros y andinos, hasta los procesos de desplazamiento interfluvial por parte de familias *arawak* provenientes de Paucartambo y el Perené, presionadas por la colonización acelerada en estos valles desde la década de 1940.

El núcleo urbano más importante en esta región es Puerto Bermúdez, ubicado en la quebrada Yanizú, al margen izquierdo del Río Pichis. Bermúdez es habitado por indígenas y colonos mestizos. La ciudad es el eje comercial y sede de las oficinas de la administración pública, las agencias de cooperación y la organización política asháninka, articulando a las distintas poblaciones ribereñas que se asientan en diversos caseríos y comunidades indígenas.

Al igual que en el resto de la Amazonía peruana, el Pichis-Palcazu ha sido el escenario sobre la cual, a lo largo del siglo xx, se llevaron a la práctica diversos proyectos de modernización y programas de desarrollo promovidos desde el Estado, las elites intelectuales y las misiones cristianas. Y, en 1990, un episodio de violencia marcó la

historia reciente de la región. Un episodio en el que se enfrentaron, de un lado, una columna subversiva vinculada al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y, del otro, una organización indígena, la Apatyawaka Nampitsi Asháninka Pichis (ANAP), antes conocida como Asociación de Comunidades Asháninka del Pichis, ambas surgidas a inicios de la década de los ochenta.

La reconstrucción de este episodio de violencia ha sido un tema pendiente tanto para la academia como para las instituciones vinculadas a las políticas de la memoria. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y los antropólogos especialistas en el tema del Conflicto Armado Interno y su impacto entre las poblaciones indígenas amazónicas centraron su interés en estudiar la presencia de Sendero Luminoso en los territorios del Perené, el Tambo y el Ene (CVR, 2003; Espinoza, 1995). Allí, los senderistas tuvieron una larga presencia, involucrando a numerosas familias asháninkas y, más adelante, las organizaciones políticas indígenas negociaron con las Fuerzas Armadas su participación la lucha contrainsurgente y la liberación de la población retenida por los subversivos.

El texto de Natalí Durand es un esfuerzo por ofrecer al público los testimonios y la memoria asháninka acerca de los hechos de violencia surgidos del accionar del MRTA en la selva central y contribuye al conocimiento sobre un episodio todavía poco esclarecido de la historia política reciente del país. Centra su interés en la reconstrucción de dos acontecimientos. Primero, el secuestro y "ajusticiamiento" del líder asháninka Alejandro Calderón por parte del MRTA, en diciembre de 1989; y, en segundo lugar, la respuesta militar de los líderes de la ANAP que movilizaron a sus bases y lograron que cientos de sus asociados se integraran en el llamado Ejército Asháninka, entre enero y abril de 1990.

El aporte más significativo lo ofrece el relato que se nutre de las entrevistas recogidas entre 2012 y el 2016 en varias comunidades asháninkas del distrito de Puerto Bermúdez (El Milagro, Cahuapanas, Redención-Nevati y Presby), así como en la ciudad de Puerto Bermúdez, donde residen algunos de los líderes que participaron de este hecho. Sin embargo, por momentos, el estilo narrativo del texto confunde al lector. En varios pasajes es difícil identificar en qué punto

los testimonios se distancian de las apreciaciones y la reconstrucción ofrecida por la autora en base a la bibliografía existente.

El libro se divide en tres capítulos extensos, que se completan con dos textos (una introducción exageradamente sucinta y un epílogo). El primer capítulo, "Cuando el orden se trastoca y el caos se aproxima" nos ofrece una mirada general a la sociedad asháninka, centrándose en los relatos de los héroes míticos y la historia de las relaciones entabladas entre los amazónicos y la sociedad nacional, tomando como referencia, además de los textos antropológicos, los relatos y la memoria de narradores asháninkas. Por necesidad, este capítulo traza algunos de los episodios que han sido fundamentales en el recorrido histórico de la selva central: el levantamiento de Juan Santos Atahualpa, el proceso del caucho, las misiones adventistas, la presencia de las guerrillas, así como la agresiva colonización andina en los territorios tradicionales indígenas.

En este capítulo se inserta la reconstrucción biográfica de una figura central en esta historia, el *pinkatzari* Alejandro Calderón, tomando como base el relato biográfico elaborado por una de sus hijas, Alina Calderón. A partir de esta biografía, la autora resalta la identidad mestiza de Calderón (hijo de madre asháninka y padre andino), sus vínculos con el adventismo, sus relaciones con el "mundo exterior", su lectura del escenario político nacional y su afán por la defensa de la cultura y espiritualidad tradicional asháninka.

El segundo capítulo del texto, "La época del caos", se refiere a la incursión del MRTA en la selva central. Después de ofrecer un breve resumen que permite identificar la presencia de este grupo subversivo en el país —y sus consabidos vínculos con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), agrupación guerrillera de la década de 1960—, se entiende el lugar que ocupó el territorio asháninka dentro de la estrategia armada de esta organización y la decisión del MRTA de instalar el campamento de El Chaparral, en las inmediaciones del río Shanshuya (Pachitea), que le sirvió como centro de operaciones y entrenamiento militar.

El capítulo tres "El Ejército asháninka" reconstruye una historia que ha adquirido caracteres épicos en la selva central. Tras la

ejecución de Alejandro Calderón, los líderes asháninkas cercanos a la ANAP, incluido su hijo Alcides, asumieron una actitud abiertamente confrontacional contra el MRTA. Tras una asamblea, se decidió dar inicio a una acción armada para lograr la liberación de Alejandro Calderón y expulsar a los subversivos de la región. Así, "guerreros" asháninkas se movilizaron desde diversas comunidades del Pichis y el Gran Pajonal con dirección a Puerto Bermúdez. Decidida la acción militar, el Ejército Asháninka tomó el control de las rutas fluviales y terrestres, y ocupó violentamente las ciudades de Puerto Bermúdez y Ciudad Constitución, esta última ubicada en territorio tradicional yánesha.

Si bien el libro aporta información novedosa en relación a la memoria asháninka de la violencia y la lectura política indígena, su debilidad se aprecia en la parte histórica. El capítulo uno contiene una serie de errores que evidencian un limitado manejo de la producción bibliográfica producida en relación a la historia asháninka, errores que resaltan notablemente al momento de revisar la reconstrucción de la presencia del adventismo en la región, institución que jugó un rol fundamental en la orientación política de los líderes asháninkas —incluyendo a Alejandro Calderón— a lo largo del siglo xx.

Así, es erróneo afirmar que Alejandro Calderón fue "el primer campa en crecer en la misión" (p. 45). La estrategia adventista, iniciada en el altiplano peruano-boliviano y replicada en la selva central desde la década de 1920, favoreció la formación de jóvenes líderes vinculados a la misión, intermediarios culturales que fueron especialmente activos y relevantes en la expansión del adventismo en diversos grupos étnicos de la Amazonía peruana. También es incorrecto señalar que las misiones franciscanas y adventistas volvieron a la selva central para "detener la trata de menores y el comercio de esclavos" (p. 37). Esta afirmación no tiene mayor sustento. Estas organizaciones tampoco se propusieron traducir la Biblia (p. 37), como sí lo hizo el Instituto Lingüístico de Verano, desde mediados del siglo xx.

Hay, de igual modo, algunos malentendidos geográficos. El libro ubica la estación misionera de Redención-Nevati en el Palcazú, cuando en realidad esta se asienta en los márgenes del río Neguachi, en alto Pichis. Y este no es un detalle menor. Desde mediados del

siglo xx, Nevati se convirtió en el centro misionero más importante en el territorio asháninka. Y, para inicios de la década de 1980, la antigua misión atravesó una división interna, cuando líderes enfrentados al pastor local decidieron la escisión del territorio comunal, dando forma a Nuevo Nevati, mientras que las familias que mantuvieron la fidelidad a la iglesia constituyeron Redención-Nevati sobre el espacio de la antigua misión. La división de Nevati fue producto del proceso político que partió del interés de los líderes asháninkas de lograr mayor autonomía frente a las imposiciones de los misioneros, cuya legitimidad se había debilitado en los últimos años a causa de las políticas reformistas del gobierno militar y la presencia de activistas indigenistas.

Asimismo, la apuesta por reconstruir la historia de vida de Alejandro Calderón a partir del relato de sus familiares y allegados plantea ciertos desafíos. En principio, evidencia la existencia de una narrativa que otorga a la figura de Calderón caracteres originales y heroicos, como modelo de sacrificio y del ser del líder indígena. En tal sentido, nos ofrece una lectura idealizada y sesgada, que termina proyectando una epopeya en la que, al margen del contexto y las particularidades del proceso histórico del Pichis, no solo reproduce la lectura oficial de la organización indígena, sino que también invisibiliza otras narrativas indígenas que pueden resultar incómodas.

Lo que sí es interesante en el relato ofrecido por la familia de Calderón y trascrito por la autora es la identificación de una lectura política que parte los líderes asháninka que empezaron a distanciarse de la misión y a plantear sus propios objetivos, que responden al interés por lograr una mayor autonomía territorial y económica, así como la progresiva presencia de otros actores estatales y no gubernamentales (ingenieros, promotores de salud, activistas indigenistas, funcionarios del SINAMOS, militantes de partidos políticos) que compitieron con los misioneros y disputaron con ellos el favor de los líderes y las organizaciones indígenas.

El texto termina tomando por valederas afirmaciones que surgen de la memoria oficial de la ANAP, invisibilizando otras voces y memorias, tanto asháninkas como mestizas, que se confrontan al relato idealizado de Alejandro Calderón y las acciones legítimas del

Ejército Asháninka. Queda pendiente confrontar la información recogida en los testimonios con las otras memorias subalternizadas por aquellos que detentan el poder local y que recuerdan, desde otras experiencias y lecturas, la historia de la organización indígena y la violencia asociada al accionar del Ejército Asháninka. Así, se puede evidenciar las tensiones y las contradicciones presentes al interior del liderazgo indígena en la selva central. Solo en un caso la autora identifica la presencia de un líder díscolo con el protagonismo de Alejandro Calderón (alias "Isaías") a quien, además, se presenta como el delator de Calderón ante los comandos emerretistas, hecho que habría decidido su fatal destino.

En realidad, en diversos momentos se han evidenciado tensiones al interior de la organización indígena del Pichis, desde la incidencia de los promotores indígenas vinculados al SINAMOS a inicios de los setentas, el surgimiento del Congreso Campa (c. 1978-1981), hasta el posicionamiento de la ANAP, en 1981. Estas tensiones, que surgieron de pugnas personales y familiares, conflictos con la iglesia adventista, disputas interétnicas o las lecturas disímiles que se hizo de la Ley de Comunidades Nativas (1974), generaron el desarraigo de algunos líderes de la organización, su retiro al espacio de seguridad que ofrecían sus propias comunidades o el retorno a la espiritualidad tradicional.

Aquí, es necesario hacer algunas aclaraciones. Desde la década de 1960, una serie de actores externos promovieron la constitución de organizaciones políticas entre los asháninkas y yáneshas. Estas organizaciones evidenciaron el protagonismo de una serie de actores, jóvenes líderes que, más allá de los viejos atributos del liderazgo espiritual o guerrero, supieron identificar las nuevas cualidades del "liderazgo moderno" asociadas a la capacidad de negociar con actores externos y los organismos estatales.

Para el caso de los asháninkas, este deseo se materializó en la creación de la ANAP, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) y la poderosa Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESEP), donde los asháninkas del Pichis y el Perené han tenido una posición relevante desde sus inicios. Si bien Alejandro Calderón había logrado el mayor reconocimiento y

prestigio como líder étnico en el Pichis, no era el único que aspiraba a este puesto.

¿Es posible interpretar la memoria del "ajustificamiento" de Calderón y el accionar del Ejército Asháninka bajo una lectura de confrontación interétnica o disputas internas dentro de la organización indígena? Existen algunos indicios que nos llevan a responder afirmativamente. En otros trabajos se han recogido testimonios en los que se refieren a estos acontecimientos resaltando los actos represivos de las columnas del Ejercito Asháninka y se anota el miedo que en estas circunstancias se despertó en algunos líderes y comunidades opuestos al liderazgo de Alejandro Calderón (y luego de su hijo, Alcides) en la ANAP. Este es un aspecto que la presente investigación no esclarece.

Así, la apuesta por una narrativa que se nutre mayormente de la memoria de los actores cercanos a las redes de Alejandro Calderón nos enfrenta a una encrucijada. Se evidencia la manera en la que algunas memorias subalternas se terminan oficializando. Y se convierte en un poderoso elemento discursivo que legitima, tanto las acciones represivas del Ejército Asháninka sobre la población civil —incluyendo la sospecha y acusaciones de simpatía por el MRTA sobre aquellos líderes indígenas confrontados al poder encarnado por Alejandro Calderón dentro de la ANAP u otros abiertamente "fieles" a la iglesia adventista—; como a los actores que asumieron el predominio de la vida política local, especialmente notable en el control ininterrumpido que los líderes cercanos a la ANAP tuvieron del gobierno municipal de Puerto Bermúdez en las décadas siguientes.

Al ofrecer una lectura lineal basada en una memoria oficial asháninka, el texto es poco crítico frente a una historia que ha terminado posicionándose respecto al accionar del Ejercito Asháninka. Así, al margen de las 50 entrevistas que la autora recopiló "a pobladores asháninkas de diversas edades y géneros" (p. 11), el libro reproduce una memoria manipulada que invisibiliza otras experiencias donde esta narrativa oficializada puede ser confrontada. Desde los actores que, en su momento, disputaron el liderazgo de Calderón dentro de la misión/comunidad de Nevati y la organización regional indígena, hasta aquellas familias, indígenas y mestizas, que sufrieron la violencia correctiva del Ejército Asháninka. Estas otras lecturas, menos

edificantes y poco atractivas para ciertas sensibilidades amazonistas, siguen a la espera de su recuperación.

Para el tema que nos concierne, el trabajo de Durand ofrece información novedosa que nos permite identificar las estrategias políticas de los líderes asháninkas, los temores y las posibles lecturas que surgieron de la irrupción de los comandos subversivos en la región. Y, lo más importante, se identifica la emergencia de una lectura oficial de estos hechos que se produce y transmite desde la ANAP y los actores que la respaldan. Este hecho refleja la manera en que esta institución se legitima a través de la memoria de determinados actores, a fin de favorecer su capacidad de negociación frente al Estado y el resto de la sociedad nacional.

Juan Carlos La Serna
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
juan.laserna@unmsm.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-0350-3709

Referencias bibliográficas

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *La Comisión de la Verdad y Reconciliación*. https://www.cverdad.org.pe/ifinal/

Espinosa, O. (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 301-304
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/hgp6ce98

Varela Tafur, Ana. *Estancias de Emilia Tangoa.* Lima: Pakarina Ediciones, 2022.

"El tiempo es un asunto de la lluvia, dice mi madre", escribe Ana Varela (2022) como cierre del poema "Sabiduría" del libro *Estancias de Emilia Tangoa* (2022) y en este verso evoca la tradición y la memoria generacional; un tema que atravesará el libro y que parte de un reconocimiento por la herencia materna. Ana Varela (Iquitos, 1963) recibió el Premio Nacional de Literatura del Perú por este poemario en el 2023, es doctora en Literatura por la Universidad de California, Davis. Asimismo, forma parte del Grupo Cultural Amazónico Urcututu de Iquitos y en su carrera literaria tiene una serie de libros que son importantes para la literatura peruana como *Lo que no veo visiones* (2000), *Voces desde la orilla* (2002) y *Dama en el escenario* (2001).

Sus poemas refieren constantemente a elementos culturales locales como la flora, fauna y modismos lingüísticos de Iquitos, así como una profunda crítica social. En el libro *Estancias de Emilia Tangoa*, surge la voz poética desde una apuesta ecocrítica, en el sentido de que se examina la crisis ecológica y ambiental desde el punto de vista de quién vive y recorre los puertos, el río, el bosque de Loreto. En varios poemas, como es el caso de "Cuerpos de madera", se denuncia esta crisis desatada por la humanidad: "Por las orillas o el centro de un río / los cuerpos de madera viajan hacia los aserraderos. / desde un puerto contemplo sus lomos mojados" (Varela, 2022). Es así que el árbol también posee un cuerpo reconocible, semejante a lo humano.

Un dato interesante, de índole científico, es que cada árbol es un ser único en el mundo y sus anillos son como una huella dactilar, que dan información de la edad y la genética. El tráfico de madera, en el poema, se convierte en un crimen contra un ser no humano, pero que posee un cuerpo y una agencia en la naturaleza.

En todo el libro persiste el tono de denuncia, pero acercándonos a la comprensión del mundo natural como interconectado. Hay momentos en que aparecen personajes míticos de la Amazonía peruana como es el caso del Chullachaqui, un espíritu protector del bosque que suele ser representado con una pata de animal y posee la capacidad de confundir a los visitantes. En el libro, el Chullachaqui anticipa la crisis ambiental e intenta reparar lo que se está dañando. Hay otro poema que se conecta con lo anterior y es "Zonas de sacrificio". En principio, el título nos remite a un concepto que ha ido popularizándose en el movimiento ambiental —sobre todo, en Chile— y se refiere a territorios que son despojados de sus riquezas y recursos, los cuales se extraen para el mercado de *commodities* internacional, y se convierten en lugares de contaminación, de sequía, de pobreza; "sacrificados" en pos de la modernidad. Es importante que en este momento de la historia literaria del Perú esté abordándose los conceptos del movimiento social en la poesía, pues es, además, el síntoma de una época de crisis civilizatoria.

El poema "Zonas de sacrificio" está construido a modo de acumulación, con una serie de conceptos "arrimados" uno al lado del otro, como si estuviéramos asistiendo a ver una ruma de árboles cortados. Otros conceptos aparecen en el poema como "Antropoceno", una palabra que el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático o Panel Intergubernamental del Cambio Climático (IPCC) y la Organización de Naciones Unidas (ONU) han utilizado para referirse a esta época humana en que las acciones de consumo y producción han llevado a la crisis ambiental. Es curioso que Varela no emplee el término capitaloceno, ya que existe un debate en la academia sobre la forma antropocéntrica de entender la crisis y cómo la responsabilidad se centra en el individuo y no en el sistema que lo sostiene, que principalmente es el capitalismo y su apuesta por la producción de riqueza infinita. Otro concepto

es el de "floresticidio", asociado otra vez al asesinato de la flora y el mundo *plantae*. Este poema cierra nombrando el término "ecocidio", en torno al que existe una campaña internacional para incluir en el código penal una tipificación sobre crímenes ecológicos cometidos por personas particulares o empresas. En Perú, el colectivo Stop Ecocidio presentó esta propuesta ante la Comisión de Pueblos, Ambiente y Ecología del Congreso de la República, buscando que se sancione efectivamente a quienes lastiman la flora o fauna. Que conceptos de la filosofía contemporánea en torno a lo ecológico aparezcan así, como una tipificación legal, es novedoso para un libro de poesía.

La literatura y la poesía no están al margen de su contexto y responden a un tiempo histórico, es evidente. Es por eso que la introducción de ciertos términos ligados a la ecología y la teoría ambiental le confieren un carácter de ensayo documental a algunos poemas del libro, donde la autora expone un punto de vista, un posicionamiento frente a la crisis ecológica. Pero, no es posible leerlo solo en clave ensayística, porque también la memoria viva se entrelaza para abrir la experiencia del mundo. Por ejemplo, en el poema "floripondio", la voz poética le habla a la planta, que funge de interlocutora, y como lectores accedemos a la experiencia ritual y mágica. Lo que sucede es que las plantas también son dadoras de conocimiento en el mundo amazónico y son capaces de comunicarse con los humanos. No es fortuita la aparición del toe y la ayahuasca en varios momentos del libro, que no solo son plantas maestras, sino que el acceso a ellas implica una preparación, respeto y un camino ritual. El poemario reconoce ese aspecto de las plantas y las pone en diálogo con los procesos de la modernidad.

El poemario *Estancias de Emilia Tangoa* abre al lector una ventana de conocimiento al mundo amazónico, añade términos y conceptos del mundo amazónico como la idea de las madres del agua, las raíces madre, que nos hace entender que el hombre y la naturaleza se entienden en términos filiales. Todo constituye una familia, en la que lo humano no es ajeno. El poder del lenguaje emerge del libro, la poesía como símbolo, como exploración social, como testimonio y memoria. Esa apuesta del Grupo Urcututu en la de década de 1980 que era pensar el Perú desde la Amazonía se consolida con la escritura

de Ana Varela, quien además le añade la dimensión ecocrítica de la mirada sobre la crisis ambiental, una crisis que atraviesa a todos los seres de la Amazonía: humanos, animales, plantas, espíritus.

Gloria Alvitres Aliaga
Pontificia Universidad Católica del Perú
gloria.alvitres@mocicc.pe

Referencias bibliográficas

Molina, A. (2015) *La búsqueda de la voz propia en la lírica loretana a partir de tres hitos sucesivos: los primeros cantores de la Amazonía; Germán Lequerica y el Grupo Urcututu*. [Tesis de Maestría] Pontificia Universidad Católica del Perú. http://hdl.handle.net/20.500.12404/6267

Silva-Santisteban, R. (2017) *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. impactos, estrategias, resistencias*. Centro Cultural España en Perú, Lima.

Solíz Torres, M. (Coord.). (2023) *Territorios en Sacrificio. Comunidades basurizadas*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

French, J. (2014). Naturaleza y subjetividades en la América Latina colonial: identidades, epistemologías, corporalidades. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, *40*(79), 35-56. http://www.jstor.org/stable/43854808

Foro Social Panamazónico (FOSPA). (2024) *XI FOSPA Bolivia. Compilado de conclusiones del XI FOSPA*. FOSPA. https://www.forosocialpanamazonico.com/compilado-de-conclusiones-del-xi-fospa/ impulsado por su organización local, Odecofroc (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa).

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 305-308
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/g2qty419

Schäfer, Manfred. *Ayompari, amigos y el latigo: el trueque asháninka en el entramado social y económico del Gran Pajonal, Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2023.

El antropólogo alemán Manfred Schäfer es reconocido por su activismo de gran impacto entre los pueblos asháninka y ashéninka, quienes han experimentado una transformación social y política en las últimas décadas, en gran medida gracias a sus propias organizaciones. El trabajo del autor ha contribuido significativamente a la visibilización de estas sociedades en sus propios términos (Schäfer, 1982). No obstante, su aporte científico al conocimiento de estos pueblos resulta igualmente valioso, sobre todo en relación al pueblo ashéninka del Gran Pajonal, territorio ubicado en la zona sur-central de una meseta interfluvial entre los ríos Perené, Tambo, Ucayali, Pichis y Pachitea en la selva central del Perú. Su obra *Ayompari, amigos y el látigo* se basa en su etnografía de los ashéninka del Pajonal, con un especial enfoque a aquellos de la comunidad nativa de Chequitavo.

Los ashéninka practican tradicionalmente la agricultura de roza y quema, la caza y la pesca. A finales del siglo XIX, se vieron afectados por los hacendados que se instalaban a lo largo del río Ucayali, durante el periodo conocido como la fiebre del caucho. En este contexto histórico prevalecieron las correrías realizadas por jefes ashéninka, lo que les ganó mala fama entre pueblos indígenas próximos, así como en la sociedad nacional.

Schäfer propone un relato etnográfico de los ashéninka que tiene en cuenta las relaciones asimétricas entre indígenas y colonos, la dis-

tinción entre distitntos tipos de intercambios inter e intra étnico y la valoración cultural —desde la perspectiva de sus interlocutores— de la relación entre ayompari. Además, demuestra cómo en el intercambio entre ayompari se ven involucrados diferentes niveles de relacionamiento economico, social, afectivo y cultural. Particularmente, resalta que la relación entre ayompari no se encuentra aislada culturalmente, sino que se desenvuelve dentro de un contexto de explotación y esclavitud a la población ashéninka por agentes externos: misioneros, colonos y antropólogos.

Por "trueque ayompari", Schäfer entiende un esquema relacional que se basa en una confianza crítica, en el cual se proporcionan bienes a otro ayompari que los necesita, estableciendo una relación donde la promesa constituye un elemento esencial. Esta afirmación se desarrolla a partir de una crítica al trabajo del antropólogo norteamericano John H. Bodley (1973), quien describe la relación entre ayompari como similar a la del patrón-peón, sugiriendo que esta última existe debido a una estructura tradicional preexistente entre los ashéninka. Schäfer argumenta, por el contrario, que la estructura relacional de patrón-peón no se debe a un contexto cultural dado, sino a problemas indígenas internos, representando un intento de adaptación para la supervivencia.

El capítulo A describe los trabajos etnográficos sobre los pueblos asháninka y ashéninka con un especial énfasis en el trueque ayompari. Schäfer ofrece una visión crítica en este estado de la cuestión, señalando que es un tema poco tratado por la literatura y abordado de forma ambigua y superficial. El capítulo B introduce un trabajo de archivo acucioso en donde el autor pudo trazar las rutas de intercambio tradicionales de los ashéninka y sus implicancias históricas, particularmente durante el periodo anterior a finales del siglo XIX. Schäfer resalta la omisión de algunas crónicas misioneras debido a razones políticas a comienzos del siglo XX, cuando el intento por conquistar el territorio del Pajonal se estaba llevando a cabo con la venia del entonces presidente Nicolás de Piérola.

El capítulo C presenta el desarrollo del trabajo etnográfico del autor durante los años 1985-1986. Según Schäfer, la mayoría de ashéninka son conscientes de su posición de desventaja frente a los

colonos, especialmente desde la creación de Oventeni. La consolidación de esta zona como centro comercial del Pajonal otorgó una ventaja política y económica respecto a las comunidades ashéninka en los alrededores. El autor logró documentar la ruta de los ayompari y niyompari que se extendía entre los ríos Perené y Ucayali, donde los ayompari del Pajonal actuaban como mediadores en relaciones de intercambio más amplias, originadas en relaciones económicas desiguales con poblaciones mestizas, misioneros e investigadores en la zona.

La etnografía de Schäfer describe los mecanismos con los que opera el trueque ayompari, donde la generación de un vínculo, no de parentesco sino de amistad, establece una relación de confianza a distancia que involucra tiempo, dinero y afectos. Un aporte clave en su trabajo es la inclusión de *ayompawo* y *niyompawo*, la contraparte femenina del ayompari, que añade una dimensión de género a la etnografía.

En el capítulo D, Schäfer presenta un resumen de sus hallazgos. Finalmente, en el capítulo E (conclusión), señala que la promesa constituye un elemento esencial en el trueque o intercambio ayompari, y que el objeto de la *cushma*, ropa tradicional ashéninka, le permitió desentrañar una transacción que involucraba no solo elementos rituales, sino que tenía implicancias en la producción de personas, convirtiendo a la cushma en parte clave del proceso de búsqueda de bienes de los "civilizados". Asimismo, las relaciones de ayompari cumplían una función de intermediario en el entramado económico fluvial y en las confrontaciones bélicas. La confianza crítica entre ayompari forma parte de una cadena donde no se reclaman deudas hasta que un *ashéninka* reclama "sus cosas", lo que deriva de un abuso generalizado de las promesas.

El trabajo de Schäfer es relevante porque nos invita a una forma de hacer etnografía con un componente político muy presente, que precisamente enriquece su análisis final. Su enfoque consolida diferentes niveles de relaciones: no solo entre ashéninka, o entre ashéninka y asháninka, sino además entre ashéninka y colonos u otros agentes externos. Este aspecto no debe omitirse en el estudio de las sociedades indígenas de la Amazonía peruana: la vinculación entre indígenas y

colonos, particularmente en la zona de Selva Central, resulta crucial para comprender no solo el presente etnográfico de los pueblos con los que trabajamos, sino también para entender relaciones históricas de explotación que tienen implicancias profundas en la matriz cultural de un pueblo indígena, en este caso, el pueblo asheninka del Pajonal.

Sebastián García Cruz
Grupo de Antropología Amazónica
Pontificia Universidad Católica del Perú
garcia.sebastian@pucp.edu.pe
https://orcid.org/0000-0003-4148-9810

Referencias bibliográficas

Bodley, J. H. (1973). Deferred exchange among the Campa Indians. *Anthropos*, *H. 3/4*, 589–596.

Schäfer, M. (1982). ¡Yo no soy Campa, soy Asháninka! *Amazónia Indígena*, *4*, 30–31.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 309-311
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/ared1y33

OBITUARIO

Lucy Trapnell.
una vida al servicio de los pueblos indígenas amazónicos y la educación intercultural bilingue

Lucy Trapnell Forero, antropóloga de carrera y una segunda especialización en educación, llegó a Iquitos en el año 1984 para ser parte de un equipo que debía diseñar y desarrollar un estudio diagnóstico sobre la situación de la educación en los pueblos indígenas amazónicos. Un estudio que sirvió luego de sustento para la creación del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), promovido por la organización indígena más representativa de los pueblos amazónicos: la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP).

En 1988 se creó el FORMABIAP, teniendo a Lucy como cofundadora y una de las responsables de que esta institución se convirtiera, en pocos años, en un referente de la formación de docentes interculturales bilingües en el Perú y en América Latina. Pero el interés y pasión de Lucy por la educación se inició mucho antes de su llegada a Iquitos, cuando, en la redacción de su tesis de antropología en la comunidad Asháninka de Pumpuriani (Chanchamayo, Junín), allá por 1975, empezó a dar clases en la escuela, como compensación por el apoyo que le daban los comuneros. Fue cuando comenzó a cuestionar el tipo de educación escolar que recibían los estudiantes asháninkas, así como indígenas en general, e inició sus reflexiones e ideas acerca de los grandes desencuentros entre la cultura de los niños y niñas indígenas y lo que aprendían en la escuela.

Desde entonces, dedicó su vida a desarrollar propuestas cada vez más pertinentes e innovadoras para mejorar la educación que se brinda en las comunidades indígenas. Lucy realizó diversos artículos vinculados con la educación escolar en los pueblos amazónicos, cuestionando su falta de pertinencia, proponiendo ideas concretas sobre lo que significa desarrollar una educación intercultural y bilingüe (EIB). Igualmente, ha contribuido al debate sobre las nociones de interculturalidad y educación intercultural bilingüe, siendo siempre una de las más lúcidas en sus planteamientos sobre la interculturalidad crítica.

Sin duda, Lucy es una de las personas que más ha contribuido a los avances teóricos y también prácticos que se han dado en los últimos 40 años con relación a la educación inicial y primaria EIB y la formación de docentes EIB. No solo ha promovido una educación intercultural bilingüe para los indígenas, sino que ha sido de las pioneras en argumentar la necesidad de una educación intercultural para todos, es decir, en todo el sistema educativo. En ese marco, ha brindado criterios para la construcción

de currículos más pertinentes para la educación nacional y para la educación intercultural bilingüe.

Los grandes aportes de Lucy se ven reflejados en los diversos artículos que ha escrito a la largo de su vida, y que están, en su mayoría, publicados en el texto *Los escritos de Tsrirapa: Lucy Trapnell Forero. Una vida dedicada a la educación intercultural bilingüe* (2025).

En lo personal, puedo decir que Lucy es la persona más coherente, apasionada y perseverante que he conocido y tenido el privilegio de tener como maestra, mentora y amiga. Nos toca a todos los que la conocimos directa o indirectamente, continuar su legado y seguir, desde distintos frentes, luchando por desarrollar una EIB de calidad, que logre que los niños, niñas, adolescentes y jóvenes indígenas desarrollen sus competencias para una vida plena, fortalecidos en su identidad y con capacidades para desenvolverse en distintos escenarios socioculturales, tanto en su lengua originaria como en castellano.

Elena Burga Cabrera

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 313-317
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/g83x5t97

OBITUARIO

Nancy Ochoa Siguas

(1956-2025)

ENTRE VARIOS MUNDOS

Nancy Ochoa Siguas ha sido una persona y una investigadora generosa, apasionada en varios dominios. Al amanecer del verano de 2025, Nancy entró en otro mundo, a los 68 años, después de una larga lucha contra la enfermedad. Teníamos una gran amistad y un respetuoso reconocimiento por sus labores y compromisos.

Entre plusieurs mondes. 'Entre varios mundos', así nuestra colega y querida amiga tituló su tesis de doctorado en Antropología Social.

Se puede decir que Nancy tuvo tres mundos en su corazón y su actuar. El Perú, país donde nació en 1956; Francia, país de adopción, de *vie de famille* con su esposo Michel Gilonne y también como investigadora, y el Japón, el horizonte de su hija querida Clemencia.

En Perú inició su formación como antropóloga en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). A principios de los años 80, ingresó como consultora en el programa ANACONDA, de la Cooperación Técnica Suiza de apoyo a las comunidades indígenas de Loreto. En este marco emprendió una larga investigación entre los bora del río Ampiyacu para entender su vida social y cultural a través de su tradición oral. Resultado de esta investigación fue su tesis presentada en la UNMSM en 1985 y un atractivo libro, *Niimúhe*, publicado en 1999 por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), institución con la cual Nancy colaboró activamente durante varios años.

En Francia, prosiguió su formación en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) e integró el Centro Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne (EREA) del Centre national de la recherche scientifique (CNRS) en calidad de miembro asociado. Empezó entonces una nueva etapa, así como el descubrimiento de una nueva zona de investigación con los chayahuita, con el apoyo del Centro EREA y de varias becas del Legs Lelong (CNRS). Al mismo tiempo, desarrolló una amplia red de amistades y enlaces con la comunidad peruana de París.

En 2007, Nancy logró culminar su tesis de doctorado en la EHESS, *Entre plusieurs mondes. Les Chayahuita d'Amazonie péruvienne*, bajo la dirección de Philippe Descola. Es lamentable que este trabajo académico quedara inédito, pues se trata de un estudio muy valioso para entender la ethogénesis y la tradición cultural de este pueblo.

Mientras redactaba su tesis y escribía artículos, Nancy dedicó gran parte de su tiempo en promover las artes indígenas contemporáneas y difundirlas en Francia.

En 2005, fue fundadora y presidenta de la Asociación Cultural LUPUNA. A través de esta y de su interés por el arte y la expresión pictórica, Nancy deseaba hacer eco de las voces y los ojos de la selva amazónica por medio de diversos eventos culturales. Con esta finalidad, se dedicó apasionada y activamente a promover y difundir obras de pintores indígenas autodidactas de la Amazonía peruana, como Brus Rubio y Victor Churay (bora-witoto), Elena Valera (shipibo-konibo), entre otros, realizando pequeños catálogos bien documentados.

Es así que organizó varias exposiciones y debates, entre las que destacan *Les Yeux de l'Amazonie*, en la Embajada del Perú en Francia (2014); en la Maison de l'Amérique Latine, *Arts visuels et cultures indigènes en Amazonie péruvienn*e (2015); *El Bosque Volador* (2021). Colaboró en muchas más, o prestando cuadros, en particular para la exposición *Visions chamaniques. Arts de l'ayahuasca en Amazonie péruvienne*, en el Musée du quai Branly (2023-2024). Con la asociación LUPUNA, colaboró en producir y difundir, en YouTube, una serie de entrevistas[1] a artistas peruanos afincados en Francia (colección "A través. Una obra, un artista"). Sensible a la preservación del medio ambiente, Nancy y LUPUNA apoyaron el proyecto de la asociación local ACOMACISHICON para la creación del jardín botánico "Chaikoni Jonibo. Santuario shipibo de biodiversidad y mitos" en la comunidad San Francisco de Yarinacocha, departamento de Ucayali.

Durante años, en la Maison de l'Amérique Latine, Nancy con su asociacion se dedicaron a la organización regular de conferencias y debates con antropólogos, historiadores, arqueólogos, geógrafos, escritores y artistas.

La sensibilidad, el compromiso y la determinación de Nancy en la valorización de las culturas de su país y de la Amazonía, en particular, nunca fallaron y siempre se expresaron con gran amabilidad y gentileza.

Por sus acciones destinadas a la promoción de la cultura peruana, Nancy recibió en 2024 una distinción honorífica del Ministerio de Asuntos Exteriores del Perú.

A todos los amigos y amigas, como a todos los amantes de la Amazonía, tu ausencia nos faltará, Nancy.

"Así es la vida", decías siempre.

Pero el árbol de lupuna que sembraste siempre nos recordará tu generosa y linda persona.

Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil

Notas

1 Esta serie fue producida por LUPUNA con la colaboración de Bertrand Lozay y Jean-Marc Desrosiers, Michel Gilonne, Nancy Ochoa y Ana Villafana, así como con la participación de miembros de la asociación.

Bibliografía de Nancy Ochoa Siguas (selección)

(1983). Artesanía entre los Bora del Ampiyacu. *El Trueno*, *16*. Lima: CAAAP.

(1985). *Los Bora del Ampiyacu: Una experiencia antropológica* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Lima, Perú.

(1986a). Huellas de un combate por la sobrevivencia. *Pueblo Indio*, *3*, 55–56. Lima.

(1986b). Los Bora y la economía de mercado. *Extracta*, *3*, 15–19. Lima: CIPA.

(1986c). *Diagnóstico situacional comunidades Chayahuitas (Sapote, Palmiche, Chacatan)*. Lima: CAAAP.

(1992). El mito del diluvio y la creación de la división sexual entre los Kanpopiyapi de la Amazonía peruana. *Journal de la Société des Américanistes*, *78*(2), 163–180.

(1999). *Niimúhe. Tradición oral de los Bora de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, Banco Central de Reserva del Perú.

(2004). Fonctions cérémonielles et sociales de la bière chez les Chayahuita d'Amazonie péruvienne. En P. Erikson (Ed.), *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie* (pp. 81–86). Musée Français de la Brasserie, Université Paris Nanterre, LESC y EREA.

(2007). *Entre plusieurs mondes. Les Chayahuita d'Amazonie péruvienne*. [Tesis doctoral no publicada]. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

(2012). *La forêt invisible. Brus Rubio Churay*. París: Catálogo de exposición.

(2014a). Odonne, G. (Coord.), Ochoa Siguas, N., Bourdy, G., y Albán Castillo, J. *Plantas medicinales y de otros usos de los Shawi de Soledad y Atahualpa de Conchiyacu (Loreto, Perú)*. Lima: Concytec, Fondecyt, IRD.

(2014b). Introducción a la medicina shawi. En G. Odonne (Coord.), *Plantas medicinales y de otros usos de los Shawi* (pp. 17–23). Lima: Concytec, Fondecyt, IRD.

(2014c). Con Desrosiers, J. M. *Les yeux de l'Amazonie. La peinture contemporaine de l'Amazonie péruvienne*. París: Catálogo de exposición, Asociación Lupuna y Embajada del Perú en Francia.

(2016). Los piyapi yamorai o 'gente del río de la sal'. Los últimos proveedores de sal del Paranapuras, Alto Amazonas, Perú. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, *45*(1), 91-108.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 319-322
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Nina Swen

Licenciada en Sociología y Antropología por el Amsterdam University College, con una maestría en Estudios Migratorios por la Universidad de Oxford (Reino Unido) y una maestría avanzada en Desarrollo Internacional por la Universidad Radboud (Países Bajos). Actualmente, cursa el doctorado en el Instituto Internacional de Estudios Sociales de la Universidad Erasmus de Róterdam.

Diego Pérez Ojeda del Arco

Magíster en Antropología Social por la Universidad Federal de Pará y licenciado en Antropología por la Universidad Federal Fluminense, Río de Janeiro, Brasil. Actualmente, se desempeña como docente auxiliar de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y cursa estudios de doctorado en la Universidad de Bonn, Alemania.

Mario Zúñiga Lossio

Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Laura Corradi

Magíster en Cooperación Internacional para la Protección de los Derechos Humanos por la Universidad de Bologna, Italia, con enfoque en la antropología económica de las poblaciones indígenas de América Latina. Ha vivido en varios países latinoamericanos y trabajado con comunidades quichua, cofán y siekopai en Ecuador. Realizó su investigación de tesis de maestría sobre seis comunidades Mocoví en Argentina. Durante el 2024 y 2025 colaboró con el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) en el Perú, centrándose en fortalecer el liderazgo femenino, promover el empoderamiento y abordar los roles de la mujer, los conocimientos ancestrales, la violencia y los derechos de propiedad territorial en los pueblos awajún, kichwa y shawi.

Carlos Andrés Vera Vásquez

PhD en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), magíster en Sciences de la Population et Développement, con mención en Desarrollo por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica); magíster en Ciencias Políticas y Gobierno y licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se desempeña, actualmente, como investigador doctoral del Centro de Estudios de Desarrollo (DVLP) y es miembro del Grupo de Investigaciones Interdisciplinarias sobre América Latina (GRIAL) de la UCLouvain. Sus áreas de interés y especialización se centran en las dinámicas sociopolíticas, la ecología política y los derechos humanos en la Amazonía peruana, concentrándose de manera particular en la comprensión de las transformaciones en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas afectadas por la extracción de petróleo y su relación con el Estado. En la actualidad, investiga la reconfiguración de las dinámicas sociales y relaciones de poder que determinan la forma de ser y hacer Estado, a partir de las interacciones entre burócratas y comunidades nativas, en contextos conflictivos de extracción petrolera indígena en la Amazonía peruana.

Daniel E. Rojas Bolivar

Médico cirujano egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investigador independiente en salud pública y humanidades médicas. Es autor de libros como *Diario de un interno de medicina* (IEP, 2018) y *Voces desde la primera línea* (IEP, 2024), además de artículos varios en revistas nacionales e internacionales. Actualmente, se encuentra investigando sobre los procesos de salud, enfermedad y atención en contextos extractivistas en Madre de Dios.

Carlos Torres-Astocóndor

Magíster en Literatura Hispanoamericana por la Pontificia Universidad Católica del Perú y candidato a doctor en Literatura y Cultura Latinoamericanas por la Universidad de California, Davis. Actualmente estudia las representaciones literarias de los procesos de colonización de la Amazonia y las resistencias indígenas en la narrativa sudamericana de la primera mitad del siglo xx. Ha publicado *El bendito acento de la patria. Fantasía, patria y territorio en Peregrinaciones de una alma triste de Juana Manuela Gorriti* (2020) y coeditado la edición crítica de la novela *Herencia* (2021) de Clorinda Matto de Turner.

Fermín Tiwi Paati

Intelectual awajún y músico autodidacta. Bachiller en Derecho y Ciencia Política por la Universidad San Martín de Porres, con estudios de maestría en Derechos Humanos concluidos en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Consultor e investigador independiente, especialista en la Escuela de Gobernanza Awajún. Formador en Educación y Gestión Comunitaria. Asimismo, se desempeña como traductor e intérprete de la lengua originaria awajún en el Poder Judicial y el Ministerio de Cultura del Perú.

Pablo Vega Romá

Magíster en antropología visual y licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente, se desempeña como docente en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y como investigador en el proyecto internacional "Religión y Exclusión Social" (RelEx), coordinado por la Abo Akademy University. Sus líneas de investigación actuales

se centran en los procesos migratorios contemporáneos, las representaciones sociales del espacio y las expresiones religiosas pluriculturales. Es autor del libro *Migración shipibo-konibo en la ciudad: derechos, estrategias e identidad en las comunidades de Cantagallo y Cashahuacra* y coautor del libro *Trayectorias migrantes: la juventud venezolana en el Perú*.

Alejandro Prieto Mendoza

Lingüista, músico y chuchuhuasero. Doctorando en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional de Colombia, miembro del Laboratorio de Lenguas y Diálogo Simétrico de la misma universidad, sede Amazonía, y docente en el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). Cuenta con varios años de experiencia en documentación lingüística, musicología y patrimonio en la región amazónica, con énfasis en música vocal, arte verbal y memoria.

Ana Lucía Silva Romero

Bachillera en Ciencia Política y Gobierno por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con formación y experiencia en gestión pública y social, particularmente en el diseño e implementación de proyectos de incidencia social, ambiental y de género. Su trabajo se ha centrado en el fortalecimiento de capacidades comunitarias, así como en el monitoreo y evaluación de políticas públicas en contextos urbanos y rurales. Ha realizado investigaciones sobre salud intercultural con pueblos indígenas amazónicos y participado como becaria en iniciativas formativas como Recambio, Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEHPUCP), Ministerio de Cultura, entre otras. Actualmente se desempeña como asistente técnica en una organización dedicada a la conservación y desarrollo sostenible en la Amazonía andina.

Jacopo Tosi

Licenciado en Antropología por la Universidad de Bologna, con una maestría en Antropología Cultural y Etnología por la misma casa de estudios. Trabajó durante dos años en el Instituto de Defensa Legal (IDL) como investigador social y, como tal, contribuyó a la creación del Observatorio para Defensores Indígenas de Derechos Humanos y al soporte institucional

y organizativo de las guardias indígenas amazónicas, trabajo que dio origen al libro *Las guardias indígenas amazónicas. Experimentos de autoprotección en el camino hacia la autonomía de los pueblos originarios en la Amazonía peruana* (2023), publicado por el IDL. Cuenta con experiencia como adjunto de docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), y una práctica en el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). Actualmente, es Observador Internacional de Derechos Humanos en Brigadas Internacionales de Paz (PBI).

Nina Swen **Diego Pérez** **Mario Zúñiga**	"¿Lo podemos hacer nosotros?": monitoreo indígena, controversias sociotécnicas y ambivalencias de poder en territorios afectados por la explotación petrolera, Perú
Laura Corradi	La herida abierta del lote 8: consecuencias ambientales y desigualdades estructurales en la amazonía peruana
Carlos Andrés Vera Vásquez	Conflictos socioambientales en territorio wampis: dimensiones y (des)encuentros entre el Estado y pueblos indígenas en la Amazonía peruana
Daniel E. Rojas Bolivar	Salud, enfermedad y atención en colonos extractivistas: un análisis de autobiografías de Perú, Brasil y Bolivia
Carlos Torres-Astocóndor	Von Hassel y las consecuencias invisibles del extractivismo del caucho en *Apuntes de viaje en el oriente peruano* (1905)
Fermín Tiwi Paati	La cultura awajún, la naturaleza y el mundo moderno: tres formas de aporte para la conservación del bosque y la biodiversidad
Pablo Vega Romá	Juventud indígena y liderazgo en la Amazonía peruana: emergencia de nuevos líderes del pueblo awajún en Santa María de Nieva
Alejandro Prieto Mendoza	Chuchuhuasi. Patrimonio y denominación de origen de un macerado peruano
Ana Lucía Silva Romero	"Sacha implementación": Análisis de la implementación del enfoque intercultural en la DIRESA Loreto mediante el programa de reducción de muertes materno-neonatales en nauta (2018-2020)
Jacopo Tosi	Rebelarse contra la invisibilización. La cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos como fenómeno político