

AMAZONÍA

PERUANA

N.º 37 - AGOSTO - 2024



CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

AMAZONÍA PERUANA 37

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 BY 4.0)

<https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi37>

AMAZONÍA PERUANA

37

ISSN versión impresa: 0252-886X
ISSN versión electrónica: 2810-8663
Agosto 2024

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

Amazonía Peruana

DIRECTOR DEL CONSEJO EDITORIAL

Mag. Ismael Vega (Orcid: 0000-0003-1910-6561)

Antropólogo. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) -
Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), Perú

CONSEJO 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

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

PhD. Óscar Espinosa (Orcid: 0000-0001-6605-013X)

Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Perú

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

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

Ilustración de carátula: *Ani Xeati de los animales* (Robert Rengifo – Chonomeni)

Corrección y cuidado de edición: Oscar Vargas Silva

Diseño y diagramación:

Sinco Editores / José Carlos Chihuán Trevejo

© CAAAP

Av. Gonzalez Prada 626, Magdalena. Lima- Perú

(51-1) 461 5223

ramazoniaperuana@caaap.org.pe <http://amazoniaperuana.caaap.org.pe> - Con Sistema OJS

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

Tiraje: 200 ejemplares

Impresión: Setiembre 2024

Se terminó de imprimir en Sinco Diseño E.I.R.L

Jr. Huaraz 449 Breña. Lima, Perú / Cel: 99803-7046

sincoeditores@gmail.com

Todos los derechos reservados

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

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
TEMÁTICA	18
Organizaciones indígenas: el largo camino hacia la autodeterminación <i>Alberto Chirif</i>	21
La colonización y sus efectos en la formación de la comunidad nativa de Gran Shinongari en el VRAE (1970-1985) <i>Yurio Sulca Pomahuacre</i>	67
¿El renacimiento o el desarrollo? La transformación de la medicina shipiba en Yarinacocha en el contexto de la pandemia del covid-19 <i>Zuzanna Ogorzewska</i>	99
“Ajengibres son de mujer”: autoatención y agencia en los cuidados infantiles entre mujeres awajún <i>Helen Palma Pinedo</i>	129
Dieta alimenticia durante el embarazo de las primerizas en comunidades asháninka del Río Tambo-Satipo <i>Beatriz Anastacia Fabián Arias y Violeta Benigna Rojas Bravo</i>	151
Partería tradicional indígena en Perú y la deuda de reconocimiento de su aporte al cuidado de los pueblos <i>Diana Lucia "Luna" Contreras Ortiz</i>	175

<i>Wawae rü buxũgiarü wiyae rü ñüca. Arrullos y cantos de juegos de niños magütá</i> <i>Alejandro Prieto Mendoza</i>	213
Suicidio de mujeres y violencia de género: una mirada renovada a un intento de suicidio de una mujer awajún en 1990 <i>Astrid A. Bant</i>	251
"¿Qué será huayco?": migrantes shipibo-konibo establecidos en una zona de alto riesgo de aluviones en la periferia de Lima <i>Clara Cárdenas Timoteo</i>	279
De cuando los Mashete, espíritus del bosque o Edosikiana, comían a nuestros chamanes, los eyamitekua. (Tradicción oral ese eja) <i>María C. Chavarría Mendoza</i>	305
La danza de la carachupa: un ritual de varones kichwa en la Alta Amazonía peruana <i>Yoav Saulo Vidal Aucca</i>	325
Una lectura ecocrítica de los poemas "Guardianes del bosque" y "Mikut" de Dina Ananco <i>Drassinober Manuel Sánchez Carhuancho</i>	351
Caracterización inicial del sitio arqueológico Tigre Playa, Bajo Marañón – Perú <i>Jorge Carranza Orbegoso</i>	375
 ENTREVISTA	
José Álvarez, "Cambio climático y pueblos indígenas amazónicos" <i>por Ismael Vega</i>	409
 TESTIMONIOS	
<i>Las mujeres indígenas andinas y amazónicas</i> Ketty Marcelo	421
<i>Los jóvenes y la formación de líderes shipibo konibo</i> Cecilio Soria	424

Caminando con las comunidades y el Gobierno Territorial Autónomo Awajun 430

Gil Inoach

El derecho a la lengua, los retos de la mujer wampis y la poesía para fortalecer la identidad cultural 435

Dina Ananco

RESEÑAS

Santos Granero, Fernando. *El espejo anticolonial. La rebelión de Juan Santos Atahuallpa. Nuevas perspectivas*. Lima: IEP, CAAAP, 2024.

Juan Carlos La Serna

Chirif, Alberto (ed.). *Ausentes en cada sombra. Más de cien años de narrativa amazónica*. Iquitos: Tierra Nueva, CAAAP, 2023.

Oscar Vargas Silva

Yllia, María Eugenia. *Estéticas amazónicas contemporáneas: La obra del pintor bora Víctor Churay Roque*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2023.

Gabriela Germaná

MEMORIA

Despedida de un hermano, Joaquín García Sánchez, O.S.A. 461

Jaime Regan

NOTA SOBRE LOS AUTORES 463

PRESENTACIÓN

La revista *Amazonía Peruana* N.º 37 llega en un momento especial para el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), cuando se cumplen 50 años (1974-2024) de una aventura compleja y placentera, un camino que no ha sido lineal, sino sinuoso, con logros y dificultades, con aciertos y errores como la vida misma, pero, sobre todo, un camino de aprendizaje, de resistencia y reafirmación al servicio de los pueblos indígenas amazónicos y la defensa de sus derechos.

En este camino nace la revista y como explica Jaime Regan: “Cuando salió a la luz en 1976 fue la única publicación de este género. Propuso publicar material de primera mano frente a datos e interpretaciones prematuras o infundadas. Publicar aportaciones científicas desde el pluralismo teórico y a favor de las etnias indígenas”.

Todo este tiempo, hemos abarcado una gran diversidad de temas y problemáticas sobre la Amazonía y los pueblos indígenas, tratando de responder a los escenarios sociales y políticos que nos tocó vivir. Desde sus inicios, la revista ha sido un espacio académico crítico que promueve el debate y la difusión de investigaciones, ensayos, crónicas, reseñas, testimonios y memorias. En los últimos años, la presencia y participación vital de intelectuales indígenas ha fortalecido nuestra propuesta, dándole una dimensión de intercambio intercultural, tan necesario en nuestro país.

En la sección temática, iniciamos el camino del presente número con el análisis del surgimiento de las organizaciones indígenas amazónicas, como un momento clave en el proceso de construcción del movimiento indígena. Su aparición a fines de los años 60 es parte de un largo y complicado camino que, más allá de las dificultades y los retos que tuvieron y aún siguen enfrentando, apunta a la autodeterminación y el autogobierno de los pueblos indígenas. Alberto Chirif, conocedor directo de este proceso, muestra y analiza aspectos que adquieren una renovada importancia porque no solo nos explica el rol de sus principales actores, sino que esclarece la relación entre ellos, los escenarios sociales y políticos que tuvieron que encarar y algunos de sus logros más importantes.

La colonización siempre fue una estrategia del Estado para ocupar los territorios indígenas, a partir de una perspectiva de desprecio a los pueblos que habitan dichos territorios desde tiempos ancestrales. Los impactos de la colonización son profundos, especialmente en zonas como la selva central, donde la formación de muchas comunidades fue una respuesta a la colonización y la parcelación de tierras, para defender su territorio y su identidad. Este es el caso que Yurio Sulca analiza a partir de la formación de la comunidad de Gran Shinongari en el VRAE (1970-1985), en el valle Apurímac y Ene, en el contexto de la Reforma Agraria.

La revista contiene varios artículos en los que la salud, desde diversas áreas y perspectivas, es abordada por investigadoras como Zuzanna Ogorzewska, quien analiza los cambios en la medicina ancestral del pueblo shipibo-konibo en el marco de la pandemia del covid-19 y pone el foco de atención en las prácticas relacionadas con la “medicina casera” y la medicina ancestral. La desatención y precariedad extrema del sistema de salud estatal y el activismo indígena de los últimos años crean las condiciones para el “retorno” de la medicina ancestral como respuesta a los problemas de salud. En esta misma línea, Helen Palma analiza cómo las prácticas ancestrales, desde los saberes femeninos del pueblo awajún, para el cuidado y sanación de la salud infantil también pueden ser respuestas saludables que expresan agencia, afecto y creatividad. El jengibre (*Zingiber officinale*) es revitalizado a partir de las prácticas terapéuticas que desarrollan las mujeres awajún con sus hijos para cuidarlos y sanarlos de diversos padecimientos.

La salud, desde los saberes y prácticas de las mujeres indígenas en relación al embarazo y el parto, es estudiada a partir de la dieta alimenticia para mujeres primerizas y los aportes de las mujeres indígenas al cuidado durante el parto. Beatriz Fabian y Violeta Rojas presentan su investigación en la cuenca del río Tambo, en Satipo, región Junín, donde las mujeres asháninka embarazadas y primerizas deben seguir una dieta rigurosa para asegurar no solo un parto bueno, sino también la adecuada inserción del recién nacido en el contexto histórico y cultural que le tocó vivir, preparándolo para sostener una relación armoniosa con la naturaleza, el universo y los seres humanos.

El trabajo de Luna Contreras, analiza el valioso aporte de las parteras tradicionales de comunidades campesinas e indígenas al cuidado de la salud colectiva, mental y espiritual de la comunidad para el buen vivir. Sostiene que en el Perú existe un racismo institucionalizado respecto a las parteras indígenas, por esto es necesario valorar prácticas y saberes de las parteras de los pueblos indígenas, como una estrategia de resistencia basada en prácticas comunitarias de solidaridad, cuidado mutuo y reciprocidad.

Los arrullos y cantos forman parte del cuidado, la salud y la socialización de los niños del pueblo magütá. Alejandro Prieto, propone que los arrullos *wawae* protegen y fortalecen a los bebés magütá, haciendo que su espíritu y su cuerpo se fijen para evitar ser cutipados por los *ngoxo* ‘espíritus malignos’ de animales como el *ngurucu* ‘gallinazo’ o el *airú* ‘perro’. Así mismo, los *buxügiäarü wiyae rü ñüica* ‘canciones infantiles y/o de juegos de niños’, desde la experiencia pedagógica, contribuyen al fortalecimiento cultural de los niños.

El suicidio entre las mujeres awajún adquirió notoriedad en la década de los 90. Astrid Bant realizó estudios y publicó varios artículos al respecto. Después de 35 años y con una perspectiva renovada, ella analiza y reflexiona sobre el suicidio femenino en la sociedad awajún, incorporando a esta realidad la violencia basada en el género. A partir de una actualizada lectura del suicidio en la sociedad awajún, propone brindar mayor atención al rol de la violencia de género como un antecedente del suicidio.

Desde hace muchos años, los miembros de la comunidad urbana shipibo-konibo, de la quebrada de Cashahuacra, en el distrito de Santa Eulalia, tomaron la decisión de vivir en una zona de alto riesgo para sus vidas, donde la ocurrencia de aluviones, llamados huaycos, es permanente. El artículo de Clara Cárdenas, analiza e interpreta las explicaciones y representaciones que elaboran los shipibo-konibo para darle sentido a la decisión de vivir en esta zona a pesar del riesgo para su vida.

La diversidad de temas de investigación que ofrece el presente número de la revista incluye trabajos sobre la tradición oral, la danza, la poesía y la arqueología.

Un relato de la tradición oral ese eja, en Madre de Dios, contado por un anciano, sirve de herramienta para poner a prueba a jóvenes chamanes en su proceso de iniciación. Las palmeras, los árboles y los chamanes o *eyamitekua* son los actores y el bosque el escenario. Cuidando la fidelidad de su traducción, María Chavarría, da a conocer a través de este relato, la tradición oral ese eja, sobre *Edosikiana* ‘espíritus dueños’ y *eyamitekua* «chamanes», la función de las palmeras en el contexto chamánico y la importancia de los saberes sobre las plantas y la fauna que tienen los ese eja de Madre de Dios.

Los varones kichwa lamista se disfrazan con hojas secas de plátano para protagonizar la danza ritual de la carachupa en la última fecha del Santa Rosa Raymi. Yoav Vidal desarrolla una etnografía del proceso y transformaciones de la danza de la carachupa, la preparación del danzante y de otros actores presentes en la danza y el recorrido de las carachupas. Desde la antropología de la danza, el autor afirma que no es una representación de la caza de la carachupa, sino el recuerdo del monte que se presenta en la comunidad durante la celebración de Santa Rosa Raymi.

Desde una lectura ecocrítica, Drassinober Sanchez se aproxima al poemario *Sanchiu* (2021) de la poeta awajún-wampis Dina Ananco para demostrar que su voz poética la constituye en una intelectual indígena amazónica que busca crear conciencia sobre el cuidado medioambiental y la importancia del biocentrismo frente al antropocentrismo. A partir del

análisis hermenéutico y retórico de los poemas “Ikaman kuitamin aiña” y “Mikut”, concluye que la propuesta poética de Ananco converge con la visibilización y revaloración de la cultura wampis.

Presentamos, por último, un estudio arqueológico sobre el sitio Tigre Playa, ubicado en la cuenca baja del río Marañón. Aunque en las últimas décadas se han perdido varios sitios arqueológicos ubicados en la ribera de ríos como el Morona, Pastaza y Marañón, parte de la evidencia arqueológica que se hallaba en los sitios pudo ser recuperada. Tal es el caso del sitio Tigre Playa, donde Jorge Carranza hace una revisión de la muestra y define el sitio arqueológico como un asentamiento habitacional ribereño, correspondiente a los periodos Desarrollo Selvático y Tardío de la planicie amazónica.

En este número, también presentamos una interesante entrevista a José Álvarez, biólogo y experto en conservación, manejo comunal de recursos, y aprovechamiento sostenible de la biodiversidad amazónica. En la entrevista *Cambio climático y pueblos indígenas amazónicos*, Álvarez aborda el impacto en la Amazonía de las políticas del Estado, la importancia de la relación de los pueblos indígenas amazónicos con la naturaleza, las “soluciones” verdes, así como el futuro y los retos de los pueblos indígenas amazónicos en un contexto de globalización, cambio climático y predominio de la economía de mercado.

En la sección de testimonios presentamos las miradas y las voces de cuatro lideresas y líderes indígenas sobre sus trayectorias, el rol de sus organizaciones y el papel del CAAAP. Ketty Marcelo, presidenta de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), nos da su testimonio desde la agenda de las mujeres indígenas andinas y amazónicas. Cecilio Soria, comunicador y líder shi-pibo-konibo, nos comparte su experiencia en la formación de líderes indígenas en Ucayali. El primer pamuk del Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA), Gil Inoach, comparte su testimonio a partir del proceso con las comunidades y la construcción del autogobierno awajún. Finalmente, Dina Ananco, poeta awajún-wampis, comparte su mirada sobre los derechos lingüísticos, los retos actuales de la mujer wampis y de la poesía wampis para fortalecer la identidad cultural y defender el territorio.

Asimismo, presentamos las reseñas de tres libros recientemente publicados: *El espejo anticolonial. La rebelión de Juan Santos Atahualpa. Nuevas perspectivas*, de Fernando Santos Granero; por Juan Carlos La Serna. *Ausentes en cada sombra. Más de cien años de narrativa amazónica*, de Alberto Chirif (ed.); por Oscar Vargas. *Estéticas amazónicas contemporáneas: La obra del pintor bora Víctor Churay Roque*, de María Eugenia Yllia; por Gabriela Germaná.

Finalmente, rendimos homenaje a la memoria de Joaquín García Sánchez O.S.A., defensor de los derechos del pueblo amazónico y gran promotor de su cultura. Fundó el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, la Biblioteca Amazónica y la colección Monumenta Amazónica.

Ismael Vega
Director del Consejo Editorial

TEMÁTICA

ORGANIZACIONES INDÍGENAS: EL LARGO CAMINO HACIA LA AUTODETERMINACIÓN

INDIGENOUS ORGANIZATIONS: THE LONG ROAD TO SELF-DETERMINATION

Alberto Chirif

Investigador independiente

alberto.chirif@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7788-2839>

Envío: 20 de diciembre de 2023 Aceptación: 25 de abril de 2024

Resumen

En la introducción de este artículo presentaré el contexto en el cual tuvo lugar el nacimiento de las primeras organizaciones indígenas. En la parte inicial, abordaré los procesos seguidos por las cuatro organizaciones indígenas que fundaron la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepe): el Congreso Amuesha, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (Ceconsec), el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) y la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (Feconau). Es importante conocer la evolución seguida por ellas para constituirse y los problemas que las motivaron a hacerlo. En la segunda parte de este

texto, me referiré a los sucesos más relevantes que encararon algunas de ellas a lo largo de su vida. En la tercera, plantearé ciertas consideraciones acerca del tema desarrollado en este texto.

Palabras clave: organizaciones indígenas, autodeterminación, territorio, identidad, Amazonía peruana

Abstract

In the introduction of this article, I will present the context in which the first indigenous organizations emerged. In the initial section, I will address the processes followed by the four indigenous organizations that founded the Interethnic Association for the Development of the Peruvian Jungle (Aidesep): the Amuesha Congress, the Central Union of Native Communities of the Central Jungle (Ceconsec), the Aguaruna Huambisa Council (CAH), and the Federation of Native Communities of Ucayali (Feconau). It is important to understand the evolution they underwent to form and the issues that motivated them to do so. In the second part of this text, I will refer to the most significant events that some of these organizations faced throughout their existence. In the third part, I will propose certain considerations regarding the topic developed in this text.

Keywords: indigenous organizations, self-determination, territory, identity, Peruvian Amazon

1. Introducción

A fines de la década de 1960 y en la siguiente ocurrieron una serie de sucesos, algunos estrechamente vinculados entre sí, que determinaron la aparición de organizaciones indígenas modernas para enfrentar dificultades referidas a sus problemas actuales. Son modernas en el sentido que no respondieron a patrones tradicionales de organización, aunque los temas que abordaron estén vinculados, en parte, a cuestiones relacionadas con su propia tradición, como territorio e identidad, que incluyen la lengua y la justicia consuetudinaria; y, en parte, con asuntos que son consecuencia del estrechamiento de relaciones, con frecuencia conflictivas, con el mun-

do foráneo, como son los intercambios comerciales, más intensos en los lugares donde la población indígena incorporó patrones productivos bajo el influjo de los colonos (principalmente el cultivo de café en la selva central y, en menor medida, de frutales; o la pesca comercial en la selva baja). Son modernas también por su forma jurídica, ya que, ante la falta de una alternativa legal que reconociera federaciones o asociaciones indígenas, debieron optar por la fórmula de “asociaciones civiles sin fines de lucro”, que obligó a sus gestores a enfrentar mecanismos también nuevos, como las asambleas, las juntas directivas, las responsabilidades de los cargos y, por supuesto, los estatutos en que todos esos asuntos se articularon e intentaron definir un panorama claro para el funcionamiento de las organizaciones. Menuda tarea en la que las complejidades rebasaron con frecuencia las posibilidades de comprensión de estructuras tan innovadoras.

Pero regreso al asunto de los aludidos sucesos concurrentes. En 1968 se produjo un golpe de Estado conducido por el general del Ejército Juan Velasco Alvarado, hecho que tuvo características inéditas en el Perú, ya que históricamente esos golpes habían sido promovidos y financiados por los sectores dominantes de la rancia derecha de la primera parte del siglo xx. Basta ver los apellidos de algunos de los ministros que acompañaron al general Manuel Odría en su gobierno de 1950-1956, luego de la toma violenta del poder en 1948 y de la convocatoria de una farsa electoral que lo llevó a la presidencia de manera “democrática”, después de apresar y deportar a su único competidor, el también general Ernesto Montagne. Entre esos ministros estaban Juan Patricio Gallagher Robertson¹, abogado y político; Ricardo de la Puente y Ganoza², doctor en Letras, Ciencias Políticas y Económicas, y en Jurisprudencia; Alberto Freundt Rosell³, abogado, diplomático y político; Andrés Francisco Dasso Hoke⁴, empresario industrial y político; y Eduardo Dibós Dammert⁵, político y deportista. Aunque sin el lustre familiar de los anteriores, Alejandro Esparza Zañartu⁶ fue un fiel servidor de la oligarquía peruana.

La actuación de Alberto Freundt Rosell como ministro de Relaciones Exteriores de un Gobierno de la década de 1930 tuvo incidencia indirecta en el golpe del general Velasco Alvarado, como expondré a continuación. Por encargo del Congreso, a Freundt Rosell le correspondía dirigirse

al Gobierno británico para anunciarle su decisión de revisar el fallo arbitral de 24 de abril de 1922 sobre el asunto de los yacimientos petrolíferos de La Brea y Pariñas, ubicados en Talara (Piura), en el norte del Perú, que era perjudicial para el beneficio peruano. El Gobierno británico no mostró interés en reabrir ese asunto, ni tampoco el peruano lo elevó al Tribunal de La Haya, como había anunciado. Más aún, el 20 de agosto de 1932, Freundt Rosell suscribió el decreto que reglamentaba los privilegios y las exenciones de las cuales gozaban las representaciones consulares extranjeras establecidas en el país (“Alberto Freundt Rosell”, 2024).

Era una historia de corrupción y servilismo de las autoridades peruanas que había comenzado en 1890, cuando la empresa anglo-estadounidense London Pacific Petroleum Co. inició la explotación de los yacimientos de La Brea y Pariñas. Sin embargo, en 1911 salió a la luz que esta aprovechaba muchos más lotes de hidrocarburos que los registrados en el contrato y se negaba a pagar los impuestos a los que estaba obligada según las leyes peruanas. A pesar de las denuncias por este hecho, en 1914 la empresa cedió sus derechos a una compañía estadounidense, la International Petroleum Company (IPC), subsidiaria de la Standard Oil de New Jersey, que continuó obteniendo ventajosos privilegios tributarios de Gobiernos pronorteamericanos a lo largo de varias décadas.

Las consecuencias de esta larga historia de servilismo se vieron en 1968, ya que fue la razón principal del golpe de Estado liderado por el general Juan Velasco Alvarado, quien mandó tropas para ocupar militarmente las instalaciones de la IPC en Talara y poner fin a un nuevo y fraudulento contrato con la empresa, la cual hubiera prolongado su permanencia en el país.

El gobierno de Velasco Alvarado promovió cambios sustanciales en la estructura política y socioeconómica del país, como la Reforma Agraria en las regiones de los Andes y la Costa, y el reconocimiento como sujetos de derechos a los indígenas amazónicos, cuyos asentamientos recibieron el nombre de “comunidades nativas”, y, en especial, a sus territorios ancestrales, entre otros. En ese contexto fue muy importante la figura de dos antropólogos. Uno de ellos, Richard Chase Smith, llegó al país en 1966

como voluntario del Cuerpo de Paz, organismo muy cuestionado en aquellos tiempos por la izquierda peruana que lo consideraba una avanzada del imperialismo de los Estados Unidos. El compromiso de Smith con los amueshas, como en ese tiempo se conocía a los yaneshas, fue fundamental, por un lado, para animarlos a constituir la primera organización representativa indígena moderna para la defensa de sus derechos; y, por otro, para apoyarlos a recuperar las tierras que habían recibido en condominio con la misión franciscana de Quillazú.

Posteriormente, la labor de Smith fue central en la elaboración de una propuesta territorial para crear un mosaico de áreas naturales protegidas, combinadas con territorios comunales titulados. Concretamente, esta iniciativa, ya realizada, incluyó la declaración del Parque Nacional Yanachaga-Chemillén, la Reserva Comunal Yanesha y la titulación y ampliación de comunidades de este pueblo ubicadas en la cuenca del río Palcazú, colindantes entre sí (cuando ha sido posible) y con las dos áreas naturales protegidas mencionadas. La participación de Smith también fue importante para trabajar, de manera conjunta con personas conocedoras de la tradición yanasha, la creación de la Casa Cultural, lugar destinado a la conservación y enseñanza de la memoria del pueblo, con la finalidad de servir a las nuevas generaciones; y de dos textos sobre la religiosidad de este pueblo, en edición bilingüe, que recogen pasajes sobre su génesis, su adquisición de conocimientos y tecnologías a lo largo del tiempo y su elaboración de normas éticas para regir las relaciones entre todos los seres vivientes: humanos, animales y plantas.

El otro antropólogo que desarrolló una importante labor en esos años fue Stefano Varese. En 1966, sustentó su tesis de doctorado con un trabajo sobre etnohistoria del pueblo ashaninka, conocido en aquel entonces como *campa*. Dos años más tarde fue publicada con el nombre de *La sal de los cerros* por la Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, de fugaz presencia en la vida académica del país. Ese libro y algunos artículos suyos pusieron en la escena nacional la presencia de los indígenas amazónicos como un sector social relegado. A raíz de esto, Varese fue convocado por el gobierno del presidente Velasco Alvarado para elaborar una propuesta de política pública que salvaguardara los derechos territoriales

de los pueblos indígenas amazónicos. En ese contexto, Varese con otros colegas, entre los cuales quedé incluido a partir de 1972, comenzaron a trabajar una propuesta legal para el reconocimiento de la propiedad territorial y otros derechos de los caseríos indígenas amazónicos, bautizados como “comunidades nativas”. La ley fue aprobada en 1974 y en su momento constituyó una propuesta pionera, aunque hoy ha quedado un tanto desfasada debido al avance de las propuestas formuladas por los propios líderes indígenas respecto a su reconocimiento como naciones originarias, con derecho a territorios integrales autogobernados.

Algunos años antes de la promulgación de la Ley de comunidades nativas, se conformó el Grupo de Barbados, integrado por antropólogos y activistas comprometidos con los derechos de los pueblos indígenas. Este colectivo se reunió por primera vez en 1971 en la isla caribeña del mismo nombre para analizar la situación de los pueblos indígenas que por entonces eran “víctimas del desarrollo” promovido por diversos gobiernos. Stefano Varese fue uno de sus principales impulsores, en el cual también estuvieron colegas de los demás países amazónicos, de Centroamérica, Estados Unidos y Europa. Como consecuencia de esa reunión, se redactó y difundió una declaración en la que se denunciaba el genocidio que diversos Gobiernos, en especial los de Brasil y Paraguay, cometían contra los pueblos indígenas. Eran años en que esos países estaban regidos por crueles dictaduras que impulsaban proyectos viales, como la Transamazónica, y de colonización que deforestaban de manera extensiva los bosques amazónicos y del Chaco, y atropellaban los derechos ancestrales de los pueblos indígenas en sus territorios.

La Declaración también enjuició severamente a las Iglesias por su silencio cómplice y su labor etnocida y a los antropólogos por tomar a los indígenas como objetos de sus estudios sin preocuparse por su situación presente. El Grupo de Barbados volvió a reunirse dos veces más, en 1977 en la misma isla caribeña, y en 1993 en Rio de Janeiro. Un libro que se me encomendó editar en 2021 da cuenta de lo que fueron las reuniones. En él se recogen textos de las personas sobrevivientes del grupo original y se incorpora a otras, antropólogas y de otras profesiones, que han demostrado

a lo largo de su quehacer profesional su compromiso con los derechos de los pueblos indígenas (Chirif, 2021).

El libro de Varese antes aludido y otros escritos suyos de esos tiempos, así como su labor desempeñada desde una dependencia del organismo público denominado Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos) —que más tarde me tocaría dirigir—, tuvieron importancia medular en el despertar de la antropología amazónica en las universidades Católica y San Marcos, donde los alumnos formaron sendos colectivos que asumieron su responsabilidad frente al presente y futuro de los pueblos indígenas. Reforzaron el aliento de los estudiantes algunos diagnósticos sobre la situación de las comunidades indígenas amazónicas elaborados por Sinamos y la *Declaración de Barbados*. Un texto de Barclay (2021, pp. 323-330) se refiere con precisión al impacto que tuvieron esos actores y procesos en su elección de los pueblos indígenas amazónicos como centro de su compromiso profesional.

Mientras tanto, en la Amazonía norte, en la zona conocida como Alto Marañón que comprende el territorio de los pueblos awajún y wampis, un grupo de jóvenes españoles comenzó a trabajar en 1971. El animador de esta iniciativa fue el sacerdote, también español, Javier Vallado, de la Compañía de Jesús, cuyo vicariato, con sede en Jaén (Cajamarca), tiene jurisdicción sobre esta parte del país. La zona del Alto Marañón estaba por entonces sometida a planes de colonización con migrantes andinos que avanzaban sobre las tierras de los awajún. La motivación de Vallado era dar a las comunidades apoyo profesional especializado en diversos campos: salud, agricultura, manejo forestal, iniciativas económicas y organización cooperativa y político-representativa. Era consciente de que los misioneros dedicados a la labor pastoral no podían brindar este tipo de asesoría.

El grupo eligió para identificarse el nombre Desarrollo del Alto Marañón (DAM) y realizó una labor pionera en muchos campos. La idea de sus integrantes era formar capacidades en la población para que ella misma desarrollara iniciativas y afrontara sus problemas sin necesidad de apoyo externo. En este sentido, capacitaron promotores de salud entre

los moradores de las comunales para atender los problemas sanitarios. Entre otras iniciativas promovidas por el DAM estuvieron una cooperativa de comercialización, el desarrollo de nuevos cultivos (como el cacao) para generar ingresos, un serpentario para extraer veneno con la finalidad de producir antiofídicos y el apoyo a la población para la formación del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) como representante político de las comunidades. Su labor fue fundamental para la generación de conciencia de derechos en los pueblos aguaruna y huambisa (hoy llamados awajún y wampis).

Las diferentes perspectivas acerca de cómo desarrollar el trabajo generó controversias entre el DAM y la misión jesuita. La ruptura de relaciones entre las partes generó severas tensiones, al punto que dos misioneros (Javier Vallado y Luis Pérez García) optaron por abandonar la Compañía de Jesús y plegarse al DAM⁷. Este grupo continuó su trabajo de manera independiente hasta 1979, cuando se disolvió. Sin embargo, han quedado muchas de las iniciativas que impulsó, entre ellas el CAH.

Al finalizar la década de 1980, la labor de Richard Chase Smith volvió a ser decisiva para conformar un grupo de intercambio de experiencias y reflexión, el cual reunió personas que se movían en espacios profesionales, estudiantiles y otros, quienes combinaban trabajos de investigación con acciones de apoyo a las reivindicaciones de derechos de los pueblos indígenas amazónicos y, a veces, de promoción de actividades económicas conducidas por asociaciones indígenas. Primero en casa de alguno de sus integrantes y luego en ambientes prestados por instituciones amigas, el grupo comenzó sus encuentros en 1977. En una reunión realizada en 1979 en la casa de Smith, en Oxapampa, adoptó el nombre de Copal para darle identidad propia al grupo. El nombre es simbólico, ya que se refiere a un árbol amazónico del cual se extrae una resina que, untada en maderas, se emplea para alumbrar, y aplicada a las embarcaciones, sirve para calafatearlas, y en ceramios y bolsas, para impermeabilizarlos.

En las reuniones de Copal se discutían los asuntos de política nacional que afectaban a las comunidades nativas, como los planes de construcción de carreteras de penetración hacia la región amazónica, los cuales

iban acompañados de grandes proyectos de colonización. En esos encuentros se tomaban acuerdos para analizar ciertos temas con detalle e iniciar campañas de incidencia en los medios de comunicación. Era una época de tránsito en la que se trabajaba una nueva Constitución Política del Estado y se preparaban las elecciones de 1980 que marcarían el final del Gobierno militar. En 1978, Copal preparó una propuesta sobre los derechos indígenas que deberían ser considerados en la nueva carta magna, que fue distribuida entre los representantes de los diversos partidos políticos presentes en la Asamblea Constituyente. En 1979, como señalan los gestores de Copal:

la tarea más importante fue desarrollar una campaña informativa dirigida a las comunidades nativas sobre las elecciones generales de 1980 (...). Con este fin, Copal elaboró un folleto muy modesto (en formato medio A4, impreso a mimeógrafo) para informar a las comunidades sobre las elecciones, la organización del Estado y en especial, la del Congreso, y los planteamientos de los partidos políticos sobre los derechos de los pueblos indígenas. (Copal, 2023)

En 1979 apareció el primer número del Boletín Copal con notas breves sobre los reclamos de tierras de las comunidades y cuestiones relacionadas con la política nacional, entre ellas, los planes de colonización impulsados por el gobierno del presidente Belaunde; información acerca de las nacientes organizaciones amazónicas; las elecciones de 1980 y otros temas similares.

En 1980, Richard Chase Smith sugirió invitar dirigentes de las nacientes organizaciones indígenas para que participaran en los encuentros. De esta manera, se integraron jóvenes líderes como Vicente Pishagua y Ricardo Frey (yaneshas), Evaristo Nugkuag (awajún), Ángel Soria (shipibo) y Washington Bolívar (uni). Aquel año, líderes de tres organizaciones —awajún, shipibo y yanasha— consiguieron fondos de la cooperación internacional para alquilar un local llamado Casa Nativa, que les sirvió para realizar sus reuniones y para hospedarse durante sus visitas a Lima por razones de trabajo. Las reuniones de Copal se trasladaron a ese local. En una de ellas, en 1981, Evaristo Nugkuag declaró el interés de los líderes indígenas de continuar reuniéndose en Lima, pero solo entre indige-

nas. Constituyeron entonces una organización que llamaron Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (Coconasep), la cual fue el inicio de lo que poco después se denominaría Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), que nació con la finalidad de aglutinar los esfuerzos de las mencionadas organizaciones.

En 1982, Copal dejó de publicar el *Boletín* y la tarea de editar un informativo propio quedó en manos de Coconasep. Apareció entonces la revista *Voz Indígena*, que hasta ahora publica Aidesep. Por su parte, Copal se abocó a la edición de la revista *Amazonía Indígena*, cuyo primer número apareció a mediados de 1980. En este medio se abordaron temas de coyuntura; análisis de propuestas legales y políticas públicas que afectaban los territorios de los pueblos indígenas, así como de acercamiento a su propia cultura y la de los otros. El número 19 de esta revista, el último, apareció en 1992 y estuvo dedicado al tema de las rebeliones y la resistencia indígena a lo largo de los 500 años desde la Conquista.

En 1981 y 1982 surgieron tensiones entre Copal y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), que percibía tanto a la naciente organización indígena como a Copal como competidores. La tirantez se agravó cuando algunos organismos de la cooperación internacional pusieron como requisito para financiar iniciativas promovidas por organismos no gubernamentales con pueblos indígenas amazónicos contar con la aprobación previa de Aidesep. En este contexto, CIPA auspició la creación de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (Conap) para que avalara sus proyectos.

2. Organizaciones fundadoras de Aidesep

2.1. El Congreso Amuesha

El mes de junio de 1969 avanzaba, tal vez había cumplido ya su tercera semana, cuando recibí una llamada de Stefano Varese para contarme que había sido invitado por un amigo suyo para participar en una reunión de líderes amueshas que tendría lugar, durante los primeros días de

julio, en un poblado llamado Miraflores, cercano a Oxapampa. Él no podía asistir, me dijo, debido a sus obligaciones como profesor en la universidad de San Marcos, donde dictaba un curso sobre etnología amazónica. Me preguntó entonces si yo tenía interés en asistir. Me advirtió que no había fondos para pagar mi pasaje y alimentación, aunque el hospedaje sería en casa de su amigo. Stefano era entonces director del Centro de Estudios Amazónicos que él había creado dentro del Instituto Raúl Porras Barrenechea después de contagiarse con su entusiasmo por la región de los bosques a su director, el doctor Jorge Puccinelli. Por supuesto, le dije que sí, sabiendo además que, a pesar del cargo de director, Stefano trabajaba de manera *ad honorem* en ese Centro, en el que no había nadie más que él. Es decir, ocupaba todos los cargos imaginarios con que podría contar, además de director: investigador, asesor, secretario, portero y conserje.

Días después me embarqué en la avenida Luna Pizarro, en La Victoria, rumbo a La Merced y Oxapampa, en una de esas camionetas Ford color negro, con adornos de listones de madera a lo largo de su carrocería, que hacían el servicio de transporte de pasajeros hacia la selva central. En La Merced, el chofer se detuvo en una estación de gasolina para recargar combustible; en paralelo se estacionó una camioneta *pick up* con el sello del Ministerio de Agricultura. De ella bajó un muchacho como de mi edad, evidentemente extranjero (un *gringo*), con el que intercambiamos algunas palabras. La cuestión es que él también iba a Oxapampa, donde trabajaba, y era amigo y colega del amigo que había invitado a Stefano a la reunión de los líderes amueshas. En ese momento cambié de vehículo y llegué a mi destino con José Espejo, nombre que había adoptado en un intento de acortar las diferencias que lo separaban de la gran mayoría de los peruanos. Imposible. Joseph Spiegel ('espejo' en alemán) tenía, además de su apellido, otras características inocultables que lo hacían evidentemente extranjero.

Spiegel era amigo de Richard Smith, Ricardo en ese momento, ahora Dick, el diminutivo cariñoso que se aplica a quienes llevan su nombre. Lo era desde antes de venir al Perú. Ambos estaban enrolados como voluntarios en el Cuerpo de Paz, programa creado por la administración de Kennedy, muy vapuleado por las izquierdas latinoamericanas que lo

acusaban de ser parte de una estrategia de la CIA. José regresó a los Estados Unidos, mientras que Dick ha permanecido en el Perú desde entonces, aunque luego de su primera experiencia en la selva central volvió unos años a su país para estudiar Antropología. Desde que lo conocí hablaba con fluidez amuesha, o yanesha, como hoy se designa a la lengua y al pueblo que la habla. En estos tiempos, mediados de 2024, tiene dos libros en imprenta sobre la antigua religión del pueblo yanesha y sobre la historia que los ancestros de este han escrito sobre el paisaje para nombrar cerros, lagunas, quebradas y nevados, el cual contiene extensos episodios en esa lengua y en castellano.

Me traslado ahora a la comunidad de Miraflores, en 1969, cincuenta y cinco años atrás.

Entre el 1 y el 3 de julio de 1969 se realizó una conferencia de gran importancia en la comunidad de Miraflores, conocida ahora como Tsachopén, cercana a la ciudad de Oxapampa, capital de la provincia del mismo nombre, en la región de Pasco. El encuentro, denominado “Primera reunión de líderes amuesha”, fue organizado por el Instituto de Asentamiento Rural y Reforma Agraria del Ministerio de Agricultura, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y jóvenes voluntarios del Cuerpo de Paz que trabajaban en la zona: José y especialmente Ricardo. Fue una conferencia inédita, debido a la cada vez más opresiva situación que soportaban las familias amueshas de esa zona y de Villa Rica, a causa de la invasión de sus tierras por parte de colonos, tanto de origen extranjero como andino. La región de Oxapampa y Pozuzo era objeto de planes de colonización promovidos por el Estado peruano desde mediados del siglo XIX, mediante la inmigración de colonos europeos. También durante esa época, tanto hacendados ricos de la vecina Tarma como campesinos andinos desposeídos de sus tierras por latifundistas y empresas mineras comenzaron a buscar tierras en la selva central, desplazando a los habitantes ancestrales de esos territorios: asháninkas y amueshas. Los reclamos presentados por ellos nunca fueron atendidos.

Demás está decir que la situación de los yaneshas era angustiosa. Las posibilidades de acceder a la propiedad de las tierras, de *sus* tie-

rras, eran vivir confinados en pequeños lotes aislados dentro de un mar de colonos e integrarse como mano de obra barata a la economía impuesta por estos; de lo contrario, deberían emigrar hacia zonas más alejadas. Los yaneshas hicieron ambas cosas: una parte permaneció en lo que aún les quedaba de su antiguo territorio, pequeñas parcelas individuales que albergaban a familias enteras, y otra emigró hacia el vecino valle del Palcazú, donde colonos de origen alemán establecieron fundos ganaderos. Allí había tierras libres, aquellas que los colonos no querían, y bosques y ríos con fauna. No obstante, la economía ganadera también terminó por imponerse sobre los yaneshas, quienes quedaron convertidos en obreros temporales o en criadores de ganado, que luego era adquirido a precios arbitrarios por los colonos, quienes controlaban las redes de comercialización de la carne y la empresa aérea que transportaba el producto hacia los mercados de Chanchamayo y otros más alejados.

Los colonos, sin embargo, no eran los únicos usurpadores de las tierras de los yaneshas. La misión franciscana de Quillazú jugó un papel importante en este proceso de despojo. Siguiendo a Smith, quien ha trabajado en detalle esta historia, esa misión, fundada en 1881 como centro para el reasentamiento colonial de los yaneshas, fue “lo que permitió a los colonos austro-alemanes ocupar (...) las antiguas tierras yáneshas⁸ dentro del valle de Oxapampa y repartírselas entre sí” (Chase Smith, 2021, p. 252). Pero, además de facilitar el despeje de las tierras para la entrada de colonos, la misión realizó algunas maniobras adicionales. En 1905, obtuvo un título de propiedad en condominio con “los neófitos indígenas del lugar que ocupan dichas tierras” (Chase Smith, 1974, pp. 54-62, 1980, pp. 6-8), sobre un lote de 1 226 hectáreas de tierras y bosques alrededor de la misión de Quillazú. Durante más de cincuenta años, la misión manejó esa parcela como si fuera su hacienda privada y vendió gran parte de sus árboles. En 1960, resolvió vender el terreno y avisó su decisión a los yaneshas, diciéndoles que si querían mantener las tierras que ocupaban, tenían que comprarlas. Entonces ellos pidieron al Estado que intervenga, lo cual inició un largo proceso de demandas que se resolvió a inicios de la década de 1970, en un momento en que el contexto era más favorable a los intereses de los indígenas, con el gobierno del general Velasco Alvarado que aprobó, en 1974, la Ley de Comunidades Nativas.

Narra Smith que, en el contexto de esas disputas y con el soporte del Programa de la Reforma Agraria y de nuevos amigos yaneshas, conoció otros asentamientos de este pueblo, algunos muy alejados, donde se ganó la confianza de profesores bilingües y de los mayores. Conversó con ellos acerca de su precaria situación y las amenazas sobre sus tierras y recursos, sobre “el concepto de ‘comunidad’ como un lugar de residencia y seguridad para vivir y practicar su cultura, pero también como una estrategia política para unirse en la defensa de sus derechos a sus tierras, territorios y recursos naturales” (Chase Smith, 2021, p. 253). La idea de comunidad se generalizó, según afirma, y a principios de 1969, unos veinte asentamientos yaneshas y otros tantos ashaninkas se autoproclamaron como tales y establecieron una nueva estructura de liderazgo con límites territoriales, además, demandaron “títulos de propiedad colectiva sobre la tierra y en algunos casos su derecho de expulsar a los colonos abusivos” (Chase Smith, 2021, p. 253).

Al cabo de dos años, el diálogo entre líderes yaneshas de diferentes asentamientos de Oxapampa, Villa Rica y Palcazú, así como las conversaciones e intercambios entre los miembros del Cuerpo de Paz y funcionarios de la Subdirección de Asentamiento Rural de San Ramón, dio como resultado el acuerdo para realizar un encuentro en la comunidad de Miraflores, que finalmente se realizó entre el 1 y el 3 de julio de 1969. El encuentro convocó al 75 % de los representantes de los yaneshas y fue importante porque significó el primer intento conjunto de este pueblo para encarar el gran problema que los afectaba a todos: la falta de tierras y la inseguridad sobre las que poseían, causada por la invasión masiva de colonos y propietarios de fundos ganaderos (Chirif, 1969, p. 7).

Al final de la reunión, los participantes redactaron un memorial que fue enviado al Gobierno. En este plantearon:

1. Exigir al Gobierno que cumpla con la titulación de las tierras que trabajamos en la actualidad por las siguientes razones:
 - a) por ser nosotros posesionarios “de hecho” desde tiempo inmemoriales;
 - b) para protegernos del avance de los colonos quienes nos amenazan constantemente en despojarnos de nuestros terrenos; c) para podernos

- beneficiar de los programas de Asistencia Técnica y Crediticia; d) para tener seguridad de hacer cultivos e instalaciones permanentes; e) para poder formar cooperativas de producción y comercialización como un medio de incorporarnos a la productividad del país; f) para solicitar la creación y construcción de escuelas.
2. Solicitar que se nos otorgue una mayor cantidad de terrenos, la extensión de los cuales deberá guardar una justa proporción con el número de personas que vivirán en ellos. Y que al decidir el Gobierno la cantidad de las tierras que nos va a adjudicar, considere los siguientes factores:
 - a) la pobreza de los suelos, que exige que se nos otorgue una extensa cantidad de terrenos a fin que las futuras generaciones no se encuentren frente a tierras improductivas; b) la decisión de los pobladores de dedicarse a la ganadería, actividad que requiere una mayor área; c) la escasez monetaria de los Amuesha y la lejanía de sus reservas que demanda la garantía de zonas destinadas a la caza y a la pesca.
 3. Hacer conocer que nuestro deseo es que se otorguen terrenos en forma de reservas comunales y no en parcelas individuales.
 4. Hacer conocer la necesidad de Asistencia Técnica Crediticia para desarrollar las reservas que solicitamos.
 5. Solicitar a las instituciones estatales ayuda para la creación y edificación de escuelas en las comunidades que carecen de ellas.
 6. Pedir que se faciliten los trámites para obtener nuestros documentos personales y se nos libere del pago de la multa, ya que hasta hace poco desconocíamos la necesidad de ellos. (Copal, 1969, pp. 13-15)

Los firmantes terminan ese documento señalando que las solicitudes enviadas a la Delegación de Tierras de Montaña y a la Reforma Agraria desde 1958 para que se legalicen sus tierras no habían sido atendidas. Por último, reivindican que: “El presente Memorial es un esfuerzo conjunto de la Tribu Amuesha para exponer nuestro problema y reclamar la atención del Gobierno (...) dado que somos los legítimos poseedores de estas tierras que ocupamos desde tiempos inmemoriales” (p. 14). Firman el memorial los representantes de las veinte comunidades que asistieron a la reunión.

Al término del encuentro, regresé a Lima con el recuerdo imborrable de parejas de varones yaneshas que durante las noches interpretaban una especie de contrapunto con sus “carrizos” (antaras), mientras evolu-

cionaban en una amplia explanada delante del local donde los delegados habían presentado la situación de sus comunidades en el día. Eran noches en las que llovía. “Así es siempre que se realizan estas ceremonias”, me dijo Smith, como lo comprobé en asambleas similares realizadas por los yaneshas en años posteriores, siempre entre el 1 y el 3 de julio.

Al llegar a casa, tardé un tiempo en tomar conciencia de haber asistido a una reunión histórica que inauguraba el ciclo de organizaciones indígenas modernas, que serían cada vez más complejas, con la finalidad articular esfuerzos de sus propias bases y de estas con las de otros pueblos, desde los niveles local, regional y nacional, hasta alcanzar el internacional, para reflexionar sobre su presente y el futuro que querían construir para ellos y sus descendientes. El camino hacia el reconocimiento oficial de derechos colectivos de los pueblos amazónicos había quedado trazado.

Tiempo después sobrevino una crisis en el Congreso Amuesha. El trabajo de Smith analiza los hechos que la generaron, los cuales fueron impulsados desde diferentes frentes e intereses: el Estado, ONG y partidos políticos, en especial el Partido Comunista del Perú (PCP Unidad, alineado con la URSS), mediante sus centrales más fuertes, la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP). El proceso comenzó en 1973 y poco a poco fue minando las bases del Congreso, hasta su disolución en 1981, cuando fue reemplazado por la Federación de Comunidades Nativas Yaneshas (Feconaya). Las razones de quienes atacaron al Congreso iban desde lo formal hasta lo político. Argumentaban que “congreso” no era organización sino tan solo “reunión”. En lo político, acusaron de “indigenista” al Congreso, proponiendo que los indígenas amazónicos deberían incorporar el discurso clasista y aliarse con sectores sociales como los campesinos y los obreros. En este contexto se fue gestando la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Peruana (Conap) como émulo de Aidesep y aliada de las bases clasistas del PPC. El impulso para su creación provino de la alianza de algunos líderes yaneshas que cuestionaban al Congreso, con líderes de bases aguarunas del Alto Mayo que competían con el Congreso Aguaruna Huambisa. Estos últimos impulsaron más tarde a las comunidades de la zona a arrendar sus tierras a cultivadores de arroz proce-

dentos de Cajamarca. El resultado actual es que las comunidades awajún del Alto Mayo han alquilado masivamente sus tierras a dichos colonos, a precios irrisorios y mediante contratos que no establecen condiciones claras respecto a su duración y otras cuestiones. Los intentos realizados posteriormente por algunos líderes indígenas para recuperar las tierras han sido estériles debido al poder que han adquirido los foráneos. Tanto los yaneshas como los awajún fundadores de la Conap han abandonado actualmente sus discursos clasistas y la Conap es hoy aliada de empresas extractivas y de los Gobiernos, sin cuestionar sus políticas contrarias a los derechos indígenas.

A pesar de que Feconaya continúa como miembro de la Conap, algunos años más tarde de la disolución del Congreso, eligió como líder (*cornesha*) a un profesor bilingüe que quería continuar con la línea de trabajo de esta organización. Aunque su muerte frustró el intento, sus hijos conformaron la Unión de Nacionalidades Asháninka y Yanasha (Unay), que incluye comunidades de estos pueblos asentados en el Pachitea, y resolvió afiliarse a Aidesep.

El hecho de que los actores involucrados en la historia de hostigamiento al Congreso (ONG, organismos del Estado y partidos políticos) hayan desaparecido o perdido influencia, mientras que las comunidades yaneshas mantienen su identidad como colectivo es motivo de esperanza.

2.2. La Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (Ceconsec)

Un artículo escrito por el líder asháninka Raúl Casanto Shingari (1985, pp. 225-237) presenta con gran precisión el proceso seguido por dirigentes de diversos asentamientos asháninkas de las provincias de Chanchamayo y Satipo, en la zona llamada selva central, en defensa de sus territorios ancestrales. Estos les han sido sistemáticamente usurpados desde la segunda mitad del siglo XIX, primero, por la empresa inglesa The Peruvian Corporation Ltda., a la que el Estado peruano le entregó en 1891 medio millón de hectáreas, en ambos márgenes del río Perené (Barclay, 1989, p.

44), como compensación por la deuda externa contraída por el país con Gran Bretaña, a causa de la Guerra del Pacífico; y, posteriormente, por asociaciones de colonos que disputaban esa propiedad con la empresa.

En un primer momento, los asháninkas se aliaron con los foráneos para combatir contra los británicos, a quienes consideraban el enemigo común, pero luego se separaron al darse cuenta de que eran utilizados por los inmigrantes que buscaban quedarse con la heredad recibida de sus ancestros. Los colonos invadieron las tierras bajo control de la empresa y le entablaron demandas judiciales. A su vez, crearon la Asociación de Colonización Nacional Ipoki-Villa Amoretti, que consiguió una concesión de 400 000 ha para ser usufructuada por ciudadanos peruanos (Casanto Shingari, 1985, p. 226). En ese contexto, algunos pobladores asháninkas optaron por huir hacia el norte, tramontaron la cordillera de San Carlos y establecieron aldeas a orillas del río Pichis. Sin embargo, las noticias de los logros obtenidos por los colonos llevaron a otros asháninkas a asumir una estrategia diferente y decidieron iniciar conversaciones con ellos para formar una alianza, a pesar de la oposición de quienes opinaban que era mejor actuar solos por considerar que los inmigrantes, al igual que la empresa, “amenazan con invadir las tierras y oprimir a todos los asháninkas” (p. 227).

En una reunión realizada en Tsoani a mediados de 1959, un grupo de más de un centenar de asháninkas acordó por mayoría aliarse con los colonos, lo cual implicaba apoyarlos en sus demandas y esperar que estos respetaran sus posesiones ancestrales. En ese encuentro decidieron constituir la organización llamada Asociación de Nativos Campas del Perené. A fines de ese año, realizó su primera asamblea que, entre otros acuerdos, planteó solicitar “reservas de tierras para familias campas y [exigir] su respeto por parte de los colonizadores” (p. 228), la construcción “del campo de aterrizaje de avionetas, para facilitar vía de comunicación y transporte entre la ciudad de San Ramón y los lugares donde se establecen los colonos” (p. 228) y la “construcción de escuelas para los nativos e hijos de colonos” (p. 228).

Me detengo en estos tres acuerdos por su relevancia, para expresar el proceso seguido por los asentamientos indígenas de aquella época. En

1959, los indígenas amazónicos no tenían ninguna protección legal sobre sus tierras y solo existía una norma que les reconocía la posesión de ellas cuando eran declaradas “reservas”, mediante un procedimiento que se apoyaba en un decreto supremo aprobado por el Estado peruano en 1957. Si bien no existe ningún documento que explique su origen, ese año el Gobierno suscribió el Convenio 107 de la OIT - Sobre poblaciones indígenas y tribuales, que no reconocía el derecho de estas a la propiedad de sus tierras, sino solo su posesión. La orientación de ese convenio era claramente integracionista, es decir, veía al indígena como una etapa del proceso de la evolución humana que debía culminar cuando este se “integrase” como ciudadano del país. Entonces ya sería “peruano” y no indígena, ya sería civilizado y no salvaje, y no requeriría de un tratamiento especial, sino de uno general a cualquier ciudadano del país. La “reserva” de tierras, la cual otorgaba derechos transitorios de posesión hasta que los indígenas se convirtieran en ciudadanos peruanos, calzaba perfectamente bien con la lógica de asimilación de ese convenio (Chirif y García, 2017, pp. 156-157).

Regreso a los acuerdos de la reunión de Tsoani para destacar el hecho de que la solicitud de las reservas al Estado iba acompañada del pedido a los colonos para que respetasen esa posesión. Es decir, existía una clara aceptación subordinada por parte de los asháninkas frente a los actores externos. En el segundo acuerdo, aunque “campo de aterrizaje” está expresado en singular, es evidente que se refiere a un sujeto plural, y tenía la intención de dotar de pistas a los asentamientos de colonos para que desciendan avionetas. Esto presenta una realidad de pobladores asháninkas que apoyaban la colonización de su propio territorio. No tengo posibilidades de analizar este hecho para determinar si se trató de una expresión de ingenuidad o de conveniencia solapada, en la medida de que las pistas les servirían también a ellos. Lo objetivo es que la demanda de esta infraestructura está expresada en términos de beneficio a los inmigrantes. El tercer acuerdo puede ser evaluado de manera similar al segundo, aunque en este los beneficiarios sí son identificados: los hijos de los colonos y de los asháninkas. Un elemento que une estos tres acuerdos es la integración de asháninkas y colonos, hecho que es refrendado en otros pactos a los que me referiré más adelante, vinculados con el tema de la comercialización de productos agropecuarios, en especial, café y frutas.

En 1961 esta alianza comenzó a poner en evidencia ciertas contradicciones. En una asamblea entre colonos y asháninkas realizada en Pototyari-Ubiriki, delegados nativos expusieron acerca de “algunos abusos cometidos por los colonos que los hacían trabajar sin pagarles lo justo” (Casanto Shingari, 1985, p. 229). También denunciaron que un grupo de colonos, entre ellos un dirigente, los habían acusado ante la policía de causar disturbios en la zona (toma de tierras y otros). En este río revuelto, directivos de la empresa inglesa conversaron con los de la Asociación de Nativos del Perené y les ofrecieron respetar sus reservas, para lo cual les facilitarían topógrafos y los planos para que, previo pago, demarcasen sus tierras. Según Santos Granero y Barclay, no se les “exigió pago por la tierra, pero sí se cobró una suma de S/. 35.00 por hectárea [a]linderada” (1995, p. 257)⁹. Además, aconsejaron a los asháninkas “que no se alíen con los colonos, si quieren evitar [su] encarcelamiento” (p. 257). Entonces, sobrevino una crisis severa y la asociación dejó de funcionar, al tiempo que se rompieron las relaciones entre nativos y colonos. Esto obligó a los líderes indígenas a buscar cada uno por su lado la mejor manera de resolver sus problemas.

En 1963, durante el primer gobierno del presidente Fernando Belaunde Terry, se promulgó una ley de Reforma Agraria que puso fin a la concesión entregada a los ingleses, con la idea de poner esas tierras al servicio de programas estatales de colonización. Entonces, inmigrantes de la costa y de la sierra central las invadieron y también aquellas que habían sido reservadas para los indígenas. En ese momento, como indica Casanto Shingari, se inició “una nueva etapa de coloniaje a la nación campá, y al mismo tiempo termina un largo periodo de coloniaje y dominación extranjera” (1985, p. 229). Los asháninkas se convirtieron en espectadores de la tala de sus bosques, aunque enfrentaron a los colonos con arcos y flechas en Metraro, Pucharini, Kivinaki y otras zonas. Así transcurrieron cinco años durante los cuales los asháninkas no tuvieron organización.

En 1968 llegó al poder el general Juan Velasco Alvarado y se inició una nueva etapa de organización. Surgió el Congreso de Nativos Campas que en sus asambleas discutieron los problemas que ellos tenían con los colonos por la tenencia de la tierra y otros referidos a la educación, la co-

mercantilización de las cosechas y la atención a la salud. Estos congresos se multiplicaron por los valles del Pichis, habitado también por asháninkas, y el Palcazú, poblado por amueshas. Sin embargo, eran organizaciones mediatizadas por funcionarios de la Reforma Agraria y Sinamos y estaban condenadas al fracaso. La promulgación de la Ley de Comunidades Nativas en 1974, la primera norma que reconocía el derecho de los indígenas amazónicos a la propiedad de sus tierras, les proporcionó nuevas energías para estructurarse sobre bases propias.

Surgieron entonces nuevas organizaciones independientes que se sucedieron con cierta rapidez y trataron de superar las debilidades de las precedentes. En los primeros tiempos, el común denominador de ellas fue el énfasis que pusieron en la comercialización de productos agropecuarios, algo que en realidad venía desde la etapa anterior, cuando los asháninkas estaban asociados con los colonos. Señala Casanto Shingari que en febrero de 1975, por iniciativa de los dirigentes de la comunidad Marankiari ubicada en la parte alta de la cuenca del Perené, organizaron el Comité de Comercialización Agropecuaria de Productos Asháninkas Campas de Marankiari (Ccapacam), que consiguió un puesto en el Mercado Mayorista N.º 2 de Fruta, en Lima, para el mercadeo de las cosechas de las comunidades, y con las ganancias realizaron obras de infraestructura, como instalaciones de agua, construcción de escuelas y postas sanitarias (1985, p. 231). El ejemplo cundió y al año siguiente las comunidades de Kivinaki y Churingaveni hicieron lo propio y fundaron el Comité de Comercialización de Productos Agropecuarios de la Comunidad de Kivinaki, de corta duración porque fue boicoteado por transportistas intermediarios.

Los asháninkas de la cuenca del Perené insistieron en su intento y acordaron crear un organismo que tuviera, a la vez, el objetivo de defender los derechos de las comunidades nativas y de canalizar la comercialización de sus productos agropecuarios. Con esta finalidad, en octubre de 1976 se reunieron en la comunidad de Kivinaki, ubicada en la parte central de la cuenca del Perené, unos veinte delegados de ocho comunidades de la cuenca y conformaron la Federación de Comunidades Nativas del Perené (Feconape). En el proceso de formalización fueron informados que esta organización no podría realizar actividades empresariales, lo que obligó

a sus gestores a modificar la propuesta. El 3 de julio de 1977 cambiaron el nombre por Central de Comunidades Nativas de Producción y Comercialización Agropecuaria del Perené (Cconapcape). No obstante, con la finalidad de aglutinar comunidades no solo del Perené sino también de los valles de Palcazú y del Pichis, el 20 de marzo de 1978 cambiaron nuevamente su nombre por el de Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (Ceconsec), que conservan hasta hoy.

Es claro que uno de los principales objetivos de la organización era comercializar los productos agrarios de las comunidades, en especial, el café, que por entonces era ya una actividad muy enraizada en ellas. La falta de práctica de los dirigentes de la nueva central los condujo a una parálisis, que fue aprovechada por una sociedad anónima que tomó el control de la comercialización durante un año. En ese contexto apareció en escena don Miqueas Mishari, quien más tarde fue dirigente de Aidesep, primero como secretario de territorio y luego como presidente. En una asamblea realizada en Mariscal Cáceres, su comunidad de origen, Mishari reanimó la Ceconsec y le dio nuevos bríos en el campo de la comercialización. Ese año consiguió un préstamo del Banco Agrario e instaló una oficina en La Merced (Chanchamayo), que logró exportar, mediante la Empresa Nacional de Comercialización de Insumo (ENCI), un importante volumen de café (Casanto Shingari, 1985, pp. 232-235).

Ceconsec continúa en actividad hasta el día de hoy. Su ámbito se ha reducido, a raíz de que en los ríos de la zona (Pichis, Tambo y Ene) han aparecido nuevas organizaciones del pueblo asháninka. Su papel en la comercialización de productos agrarios también ha decrecido, mientras que se ha fortalecido su rol en el campo de la defensa de los derechos de las comunidades a la tierra, al control sobre sus recursos naturales y la educación intercultural bilingüe. A inicios de la década de 1990 tuvo un importante desempeño en la pacificación de la zona, a un costo dramático de vidas de integrantes de sus bases, que también fue pagado por moradores asháninkas de otras cuencas de la selva central. El Estado nunca ha reconocido el valor del sacrificio de los asháninkas.

2.3. El Consejo Aguaruna Huambisa (CAH)

La zona de asentamiento de los awajún en el departamento de Amazonas (hoy región) es conocida como Alto Marañón. Políticamente, estaba ubicada en la provincia de Bagua y comprendía dos distritos: Bagua y Cenepa. Sin embargo, este último fue convertido en provincia en 1984 con el nombre de Condorcanqui y subdividido en tres distritos: El Cenepe, Nieva y Río Santiago. Si bien la colonización, especialmente de cajamarquinos, avanzó sobre el área del distrito de Bagua desplazando varios asentamientos de los awajún o reduciéndolos a su mínima expresión, la zona mencionada se había mantenido razonablemente al margen de la inmigración. Esto fue hasta finales de la década de 1960, cuando el presidente Fernando Belaunde inició un proceso de colonización —continuado luego por su sucesor, Juan Velasco Alvarado—, que pretendía asentar en esas tierras a licenciados del Ejército, con la idea de que pudieran servir para contener las pretensiones ecuatorianas de aquel entonces sobre ese territorio. En una fórmula novedosa, que no se ha repetido en ninguna otra región del país, la colonización estuvo a cargo de los Ministerios de Agricultura y Defensa, en ese tiempo llamado Ministerio de Guerra.

La colonización fue un fracaso considerando los fines que perseguía el Estado, ya que ningún licenciado se convirtió en campesino ni se asentó en tierras para ellos ignotas. En el Perú, el servicio militar de dos años era realizado por jóvenes que han cumplido dieciocho años de edad. Si habían culminado sus estudios de secundaria, no poseían ninguna experiencia laboral como agricultores, y aquellos que sí la tenían por ser hijos de campesinos andinos o costeños, desconocían la vida en la Amazonía, región sobre la cual habían tejidos los mismos prejuicios e imaginarios de la gran mayoría de foráneos. Sin embargo, la colonización abrió vías de penetración que, en 1968, a pesar de su deplorable condición, llegaban a los poblados de Chiriyacu, a orillas del río del mismo nombre, e Imacita, a escasos kilómetros del anterior, en las riberas del Marañón, y por ellas llegaron colonos de Cajamarca y Piura.

El año 1968 llegó al Alto Marañón, cuando cursaba el segundo año de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Mar-

cos, y fui testigo de cómo la colonización avanzaba sobre las tierras de los awajún —en gran parte ya establecidos en aldeas ribereñas— de los principales ríos de la zona, como Chiriyacu, Marañón, Cenepa, Nieva y Santiago, este último también poblado por los wampis, un pueblo de cultura y lengua afin a la de los awajún. Ningún funcionario de los ministerios impulsores de la iniciativa me pudo nunca explicar por qué promover asentamientos con unos pocos colonos para asegurar una frontera pretendida por un país vecino, en una zona que en aquel tiempo estaba habitada por una población indígena de más de 20 000 personas y que la conocía en detalle, dado que constituía parte de su territorio tradicional habitado por centurias. ¿Por qué no pretender esa meta reconociéndole a esta población sus derechos ciudadanos a sus tierras y bosques, a su cultura y su lengua, a la mejora de servicios de salud y educación que ella reclamaba y, por supuesto, a su dignidad como seres humanos, tantas veces pisoteada con burlas por el vestido, el pelo largo y los pendientes que lucían los hombres, y con agresiones sexuales a las mujeres por hordas de soldados que se comportaban como la peor fuerza de ocupación? La respuesta hay que encontrarla en la larga historia de discriminación y racismo que lleva el Perú como marca registrada desde la Colonia y se expresa en la negación de la capacidad de los indígenas de decidir por sí mismos (siempre hay una mano manipuladora detrás de sus actos cuando cuestionan al poder), de sentir como cualquier persona sensible (la pobreza, el desprecio, el dolor), y de aspirar, como cualquier ser humano, al bienestar y a una vida digna (“están acostumbrados a la miseria”) o de ser ciudadanos plenos, no de una categoría relegada.

Dentro del panorama que encontré en ese final de la década, cuando pobladores indígenas querían acceder a la propiedad de las tierras (“de sus tierras”) debían aceptar las condiciones impuestas por el Estado a los colonos. Se le otorgaban parcelas bajo la condición de talar un porcentaje del bosque en plazo perentorio, para destinar las tierras a la fórmula de cultivos comerciales que el Estado había previsto, y que fracasaba por causas diversas, pero con regularidad matemática. Recuerdo, por ejemplo, cuando los ministerios de Agricultura y Guerra promocionaron el cultivo de piña que una planta industrial de Chiclayo envasaría, lo que significaría

un importante “valor agregado” para el agricultor. El desencanto llegó en este caso cuando se comprobó que las piñas tenían un tamaño mayor que el que dicha planta podía procesar. Es solo un ejemplo.

En este contexto, en la zona comenzó a gestarse una organización representativa de las comunidades indígenas que adoptó el nombre de Consejo Aguaruna Huambisa (CAH). El desarrollo del proceso seguido por esta organización está basado en un escrito del líder de ese pueblo, Evaristo Nugkuag (1985, pp. 239-253), y en mis propios recuerdos, de mi época como estudiante de Antropología, tiempo en el que realicé varios viajes a la zona del Alto Marañón durante los años 1968-1969, y de épocas posteriores, cuando efectué viajes (1972-1977) ya como profesional y funcionario de una institución pública (Sinamos) que jugó un papel importante en la promoción de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos.

Los principales factores que llevaron a los aguarunas y huambisas a organizarse, según señala Nugkuag (1985), fueron la defensa de tierra y de la identidad étnica, frente a la amenaza que representaba la colonización. La dinámica seguida por la población para organizarse fue la reunión de líderes de las diversas comunidades para definir sus propias reivindicaciones.

Alentó esta organización el grupo DAM, al cual me he referido en páginas anteriores. Los orígenes del CAH están vinculados a la creación de una cooperativa de comercialización que tuvo cinco centrales, una en el Marañón y las demás en sus afluentes más importantes: Chiriyacu, Cenepe, Nieva y Santiago. El Consejo se creó finalmente en 1975 y fijó como sus principales objetivos defender las tierras y los recursos forestales de las comunidades; coordinar las acciones de estas; definir las verdaderas necesidades de los aguarunas y huambisas; transmitir sus experiencias positivas y analizar las negativas; establecer sus propias líneas de desarrollo; recuperar la sabiduría de los antepasados; dar a conocer las demandas de sus bases, e impulsar la unidad interétnica, tanto en el ámbito nacional como amazónico.

Durante el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado, se trató de implantar el modelo organizativo propuesto por la Confederación

Nacional Agraria (CNA) que impulsó Sinamos. Opina Nugkuag (1985) que fue una experiencia de aprendizaje de nuevos métodos para articular a las sociedades indígenas, pero que estas carecían de autonomía. Con la desactivación de Sinamos esa propuesta desapareció y otras instituciones trataron de ocupar ese espacio, entre las cuales menciona a las misiones religiosas, tanto las católicas como las evangélicas, de las cuales también afirma que se independizaron.

Nugkuag (1985) plantea que la creación del Consejo representó una innovación dentro de la tradición organizativa de su pueblo, que tradicionalmente se basaba en clanes y familias. Esta innovación respondió a los nuevos retos que les planteaban los cambios que se producían con cada vez mayor velocidad en la cuenca y que repercutían en su sociedad. Señala él:

Las organizaciones de este carácter han surgido como respuesta indígena a la presión usurpadora sobre sus tierras y a la presión por destruir y rechazar sus valores culturales e imponer valores culturales extraños, con un carácter de dominadores a través del Estado. (p. 240)

El CAH definió su trabajo sobre la base de cinco programas que debían ejecutarse en tres niveles organizativos: comunal, zonal o por cuenca y central. Esos programas eran salud, para mejorar las instalaciones sanitarias en las comunidades, formar capacidades propias para atención de enfermedades y dinamizar la medicina tradicional; promoción económica, para generar nuevas fuentes de ingresos para las comunidades mediante la promoción y comercialización de nuevos productos provenientes de las chacras y del bosque y la creación de un fondo rotativo que proporcionase créditos para actividades viables; educación, que apuntaba a la mejora en la infraestructura escolar, la creación de nuevos centros de educación secundaria, la capacitación de adultos, la formación docente y el otorgamiento de becas para estudiantes; defensa legal, para capacitar personal propio en temas de derechos colectivos e individuales y apoyar la defensa de comunidades con problemas; y programa de otras líneas de interés. Este último consideró la participación del CAH en las elecciones municipales, que de hecho las ganó en más de una oportunidad; acciones interétnicas,

expresadas, por ejemplo, en la participación del CAH en acontecimientos internacionales, como el Tribunal Russell, o en la conformación de organizaciones de ámbito nacional, como Aidesep y, a través de esta, en la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica); participación de la mujer, que en el transcurso del tiempo se ha vuelto cada más significativa; relaciones con otras instituciones, sean estas públicas o privadas, de carácter educativo, de investigación y de promoción de derechos; y financiamiento y control de asesores externos.

2.4. Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (Feconau)

El pueblo shipibo siempre ha estado muy vinculado a dinámicas políticas relacionadas con cuestiones sindicales y reivindicaciones regionales. La causa que explica esto es la cercanía de muchas comunidades shipibas con la ciudad de Pucallpa y el hecho de que muchos jóvenes de este pueblo hayan estudiado allí la secundaria y, desde hace un cuarto de siglo, estudios superiores. Otra razón puede ser la misma configuración de dicha ciudad, a partir de la llegada de la carretera que la unió a Lima en 1943, principalmente por emigrantes procedentes de zonas andinas donde las movilizaciones sociales contra latifundistas y empresas mineras eran fenómenos habituales desde finales del siglo XIX. Baso el derrotero seguido por las organizaciones shipibas principalmente en los escritos de mi colega Françoise Morin (1998, pp. 275-435)¹⁰, quien ha estudiado a la sociedad shipiba durante muchos años.

Una de las dinámicas sindicales aludidas líneas arriba tuvo que ver con la Formación del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación de Coronel Portillo (Sutecop), base provincial del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana (Sutep), fundado en Cusco en 1972. Recuerda Morin la efervescencia que este hecho generó entre los maestros bilingües que estudiaban en Yarinacocha, donde estaba la sede del ILV. Esta fue la causa de que, el 8 de enero de 1971, un grupo de docentes convocara una asamblea, a la que asistieron sesenta alumnos de diversa procedencia étnica que se preparaban como maestros bilingües en dicho

centro y crearon el Sindicato Único de Trabajadores en la Educación Bilingüe de la Selva (Sutebis), cuyo liderazgo recayó en un equipo de maestros conformado por shipibos y conibos. El objetivo principal, señala Morin, era conseguir que el proceso de formación fuese incorporado al Ministerio de Educación

a fin de que los nombramientos, salarios, traslados o despidos ya no corrieran por cuenta del ILV. Este cambio tutelar implicaría la supresión de la enseñanza religiosa diaria y obligatoria, una formación más acorde con la realidad indígena, y la elaboración de materiales educativos bilingües. (1998, p. 397)

Debo confesar que no había escuchado este último dato durante los años que trabajé como funcionario público y estuve cerca de este proceso. No obstante, sí sabía del poder que ejercía el ILV en la etapa de formación de maestros bilingües, relacionado con el hecho de que se realizara en su sede, donde estos permanecían como internos durante los tres meses de “verano” (que en verdad corresponden a la época de lluvias más intensas en la selva, que la población local califica como “invierno”) y con su estrecha relación con los “lingüistas”¹¹, tanto en esa sede como en sus comunidades, cuando los visitaban para realizar tareas de registro de sus lenguas y evangelización durante largas y frecuentes temporadas. Pero, por lo demás, se trataba de un proceso impulsado por el Estado peruano, quien contrataba y pagaba a los maestros, y destinaba personal docente para su preparación. Entre los alumnos, los misioneros-lingüistas seleccionaban a algunos para formarlos como pastores; en este caso, es probable que hayan prescindido de más de uno por no cumplir con las normas religiosas.

Morin (1998) recuerda también que, en esa misma época de fines de la década de 1960, los shipibos-konibos estaban sometidos a las condiciones impuestas por patrones, quienes invadían sus territorios para extraer recursos forestales y depredar sus lagos. El Vicariato de Pucallpa, liderado en aquel entonces por monseñor Gustavo Prevost, encomendó al padre Gastón Villeneuve que apoyase las luchas de los indígenas. Un grupo de cinco curacas convocaron una asamblea (*tsinquiti*) que, en mayo de 1971, congregó a representantes de cincuenta comunidades del alto y medio Ucayali. En la segunda asamblea, realizada casi de inmediato, en

diciembre de ese mismo año, participaron representantes del Ministerio de Agricultura y el director del Sinamos, organismo que el Gobierno había creado para promover las organizaciones de diversos sectores sociales para la defensa de sus derechos. En octubre de 1972, en San Francisco de Yarinacocha, se reunieron más de dos mil delegados shipibo-konibos para celebrar el cuarto congreso y, a la vez, conmemorar el cuarto aniversario de la revolución liderada por el general Juan Velasco Alvarado, quien estuvo presente en el acto (pp. 397-398).

Si bien la presencia del presidente Velasco y de algunos de sus ministros en la asamblea fue un hecho importante, a partir de entonces el Sinamos implantó la estructura diseñada por la ley 19400, que creó la CNA, lo cual confundió el panorama organizativo que los shipibos y otros pueblos habían iniciado, imponiendo un modelo de “participación popular” ajeno y que con frecuencia buscó convertir en prosélitos a los representantes de las comunidades campesinas y nativas y de otras formas de articulación agraria¹². No obstante, Sinamos tuvo también impactos positivos, pues contribuyó a que se cumplieran las leyes, en especial, la de comunidades nativas, la primera norma nacional que reconoció a los indígenas amazónicos como sujetos de derechos, entre ellos, los de la tierra. Cuando desapareció este organismo en 1976 durante el gobierno del general Francisco Morales Bermúdez, muchos shipibos y conibos se “consideraron a sí mismos como ‘huérfanos de padre’. (...) Hubo que esperar cinco años más para que emergiera una nueva organización, la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali, FECONAU” (Morin, 1998, pp. 398-399).

Entre los shipibos siguió luego una etapa de gran dinamismo y creación de nuevas organizaciones de naturaleza diversa. En 1976, con la destacada asesoría de la ciudadana británica Carolyn Heath y el apoyo de un organismo de la cooperación internacional holandesa, se creó Jain Maroti Shobo (“Casa de Ventas”), una institución en la que participaban shipibos en su dirección, con la finalidad de comercializar artesanía de las comunidades, evitando a los intermediarios que se aprovechaban del aislamiento de los productores para comprar sus trabajos a precios bajos y revenderlos con grandes ganancias en los mercados nacional e internacio-

nal. Como casi todas estas iniciativas, fue objeto de muchas críticas, por lo general malintencionadas, pero lo cierto es que logró hacer conocida la creación artística de los shipibos y formó a muchos de ellos para comercializar su producción artesanal de manera independiente.

En el campo de la representación política se sucedieron varias iniciativas después de la época de Sinamos, muchas de ellas enfrentadas entre sí. En 1978, con ayuda del Servicio Evangélico de Acción Social (Sepas), siete comunidades fundaron la Organización de Desarrollo Shipibo (Ordesh), en competencia con Maroti Shobo. Durante ese periodo, con apoyo del padre Gastón Villeneuve, líderes de diversas comunidades crearon el Frente de Comunidades Nativas del Ucayali (Fredecona), al calor de las luchas que diversos gremios regionales emprendieron contra el presidente Fernando Belaunde Terry. Las políticas de ese Gobierno, que promocionaban a la Amazonía como la región capaz de solucionar los problemas del país —entre ellas, la exoneración de impuestos—, originaron una migración descontrolada hacia el Ucayali. Los resultados fueron contraproducentes para el Gobierno, que se mostró incapaz de responder a las demandas de infraestructura y servicios planteadas por los inmigrantes. En ese momento, el Frente de Defensa de la Provincia de Coronel Portillo (Fredecop) resolvió convocar una huelga general indefinida que, además de esos servicios públicos, exigió la construcción de un terminal fluvial, un hospital y la fundación de una universidad. Las movilizaciones de los pobladores de Pucallpa fueron conocidas como “Pucallpazos”, el primero de ellos tuvo lugar en 1978, mientras que el segundo en 1979, y culminaron con la creación, el 18 junio de 1980, de Ucayali como departamento independiente, ya que hasta ese momento dependía de Loreto.

Los estudiantes shipibo-konibo que cursaban la secundaria en la ciudad, articulados en su propia organización, Juventud Nativa Revolucionaria, tuvieron una participación importante en esas movilizaciones y marcharon junto con los huelguistas de diversos gremios y sindicatos. Después de la primera de ellas surgió en el pueblo shipibo la energía para organizarse como comunidades nativas. Líderes de diversas comunidades, nuevamente con el apoyo de Gastón Villeneuve, comenzaron a trabajar con este

objetivo. Con este sacerdote recorrieron diversos caseríos shipibo-konibos a lo largo del Ucayali y afluentes, para convocar a sus delegados a un encuentro en Pucallpa, que finalmente se realizó entre el 14 y 16 de diciembre de 1978, al que acudieron treintaidós representantes de comunidades que acordaron crear el Frente de Defensa de las Comunidades Nativas del Ucayali (Fredecoma). Sus demandas fueron de carácter étnico y social. Las principales eran respeto por su territorio y recursos, instalación de registros civiles en las comunidades para otorgar partidas de nacimiento, derechos prioritarios referidos a la comercialización de sus productos y derecho preferente para trabajar en los barreales (tierras aluviales) y usufructuar los bosques (Morin, 1998, pp. 401-402). Aunque Morin (1998) no lo menciona específicamente, una de sus exigencias de los shipibo-konibo en aquel tiempo fue el usufructo exclusivo de las *cochas* o lagunas para pescar, que en ese momento eran depredadas por pescadores comerciales, con botes provistos de cajas térmicas.

Una vez más, las divisiones internas llevaron a la desaparición del Frente y la población quedó en gran desconcierto. En ese momento, antiguos dirigentes de la Liga Agraria Juan Santos Atahualpa y del Sindicato de Maestros Bilingües se juntaron, con el apoyo del CIPA para analizar la situación. En marzo de 1980, en la comunidad de Utucuro, veinticuatro delegados indígenas formaron el comité organizador de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (Feconau), que se constituyó formalmente en enero de 1981, en la comunidad de Panaillo, con presencia de sesenta delegados comunales. Esta federación se ha planteado como objetivos la defensa de los derechos de las comunidades al territorio, con especial mención a los cuerpo de agua y cochas, y los bosques; a la cultura, la educación bilingüe y la autodeterminación; a la dignidad e integridad de los comuneros; a la unificación de las comunidades nativas del Ucayali y afluentes; al estrechamiento de los vínculos con otros sectores populares nacionales e internacionales, y con comunidades pertenecientes a otros pueblos indígenas; y al trabajo por la constitución de una organización indígena panamazónica.

Como bien destaca Morin (1998) es interesante ver cómo la Fekonau no solo se centra en los derechos del pueblo shipibo-konibo, sino que

también busca:

inscribirse dentro de un conjunto indígena más amplio en dos dimensiones: una dimensión interétnica nacional en el seno de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), que acababa de nacer y de la cual eran miembros fundadores; y una dimensión pan-amazónica en el seno de la coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica), organización que sería creada en Lima poco después de 1984. (p. 403)

Quiero añadir un elemento más de interés presente en los objetivos de la Feconau: la autodeterminación, concepto que ahora es manejado con solvencia por las organizaciones indígenas, pero que en 1981 era más bien extraño.

Después de su creación, la Feconau ha experimentado dos rupturas. La primera ha sido consecuencia involuntaria de la creación del departamento de Ucayali, cuando se separaron las comunidades asentadas en el ámbito de la provincia de Contamana, que quedó dentro de la jurisdicción de Loreto. Entonces ellas fundaron la Federación de Comunidades Nativas del bajo Ucayali (Fecombu). La segunda ruptura fue por razones políticas y se produjo en 1987, cuando parte de la directiva de Feconau se unió a la nueva Conap. Esta crisis ha sido superada actualmente y la Feconau continúa afiliada a Aidesep, de la cual es, además, como ya lo he mencionado, una de sus fundadoras. Ambas organizaciones fueron gestoras determinantes en la liberación de comunidades que estaban sometidas a esclavitud, a inicios de la década de 1990.

3. Logros de las organizaciones y de Aidesep

En este acápite mencionaré algunos de los logros más importantes de las organizaciones indígenas, con la advertencia de que son muchos más de los que ahora el espacio de este texto me permite abordar. Baste ahora con recordar las formidables movilizaciones de 2008 y 2009 por los arbitrarios decretos promulgados por el Gobierno, que lamentablemente

terminaron en una terrible tragedia causada por la pasión por la muerte del presidente Alan García Pérez, que ya antes la había demostrado, en 1989, cuando bombardeó la isla-prisión de El Frontón tomada por presos desarmados; y en 2019, cuando él mismo se quitó la vida. Recordar también que, durante la pandemia del covid, las propuestas más coherentes vinieron de algunas de dichas organizaciones que declararon cuarentenas, limitaron el paso de foráneos y aislaron a las personas presuntamente contagiadas por el virus en ambientes especiales; mientras el Ministerio de Cultura demoró varios meses en aprobar un llamado “decreto de urgencia” dedicado, en su mayor parte, a trasladar dependencias de una oficina a otra, pero no a intentar poner freno a los impactos de la enfermedad.

3.1. Formabiap

En su libro *Kaja Atiamu - Desatando la visión*, el profesor Never Tuesta realiza un magnífico análisis, primero, sobre su propia sociedad, la awajún, y luego sobre las deficiencias de la educación que imparten las escuelas actualmente, con un currículo que no responde a las características del medioambiente en que se desarrollan los alumnos, ni tampoco los prepara para ingresar a centros de educación superior o desenvolverse laboralmente en el mundo urbano (Tuesta Cerrón y Cárdenas Palacios, 2022)¹³. Estas últimas fueron las razones que motivaron a la organización Aidesep a elaborar un programa para formar docentes desde una perspectiva intercultural y bilingüe, con la finalidad de atender a la población estudiantil de centenares de escuelas comunales. Con apoyo de un grupo de profesionales compuesto por pedagogos, antropólogos y lingüistas, la propuesta comenzó a aplicarse en 1988. Para eso, Aidesep suscribió un convenio de cooperación con el Instituto Superior Pedagógico de Loreto. A lo largo de sus 36 años de vida, el Programa ha trabajado en la formación de maestros bilingües de los niveles de inicial y primaria y en la profesionalización de maestros en servicio. Ha elaborado currículos adecuados a las condiciones del medioambiente y la cultura de los alumnos y ha producido numerosas publicaciones para servir a los diversos campos de la educación escolar. Durante su trayectoria ha formado 375 docentes en la

especialidad de primaria, 57 en la de inicial, y ha profesionalizado a 280 docentes en servicio¹⁴.

Ha editado más de setenta publicaciones agrupadas en cinco series: *Construyendo aprendizajes*, *Construyendo interculturalidad*, *Visiones y conocimientos indígenas*, *Lineamientos curriculares* y *Guías pedagógicas*, que incluyen textos de enseñanza para ser utilizados por los maestros en las escuelas, sistematizaciones de experiencias pedagógicas y resultados de investigaciones sobre la lengua y cultura de los pueblos indígenas. Ha publicado veinticuatro números de la revista *Kúúmu*, algunos de ellos dedicados a un mismo tema y otros, a diversos.

Formabiap ha recibido numerosos reconocimientos nacionales e internacionales, entre los se encuentran: 2002, XII Premio Bartolomé de las Casas otorgado por la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional de España; 2004, V Premio Convenio Andrés Bello “Somos patrimonio”; 2010, Premio Internacional de Dubai “Mejores Prácticas para mejorar las condiciones de vida”; 2017, Premio del Ministerio de Cultura y la Secretaría de Gestión Pública de la Presidencia del Consejo de Ministros del Perú por su propuesta “Proyectos pedagógicos integradores como praxis de la interculturalidad en la formación inicial docente”; 2018, reconocimiento al profesor Never Tuesta Cerrón, codirector de Formabiap, como Personalidad Meritoria de la Cultura, otorgado por el Ministerio de Cultura por su labor en la promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas; y 2019, premio a Formabiap otorgado por el Ministerio de Cultura, por su contribución al desarrollo de la educación intercultural bilingüe en el Perú.

3.2. Liberación de esclavos en el alto Ucayali

En mayo de 1986, un grupo de dirigentes asháninkas de la comunidad de Tahuanti, ubicada en el alto Ucayali, en la zona de Atalaya, se acercó a Aidesep para solicitar apoyo para la inscripción y titulación de sus comunidades. Durante las visitas que realizaron a la región dirigentes y asesores de Aidesep comprobaron la brutal agresión que soportaban los pobladores de esa cuenca, asháninkas, yines, shipibos, matsigenkas, ama-

huacas y de otras identidades, por parte de dueños de fundos dedicados a la crianza de ganado y, sobre todo, a la extracción de madera. Ellos contaban con el apoyo de las autoridades locales y actuaban con total impunidad violando los mandatos constitucionales y las normas morales más elementales de humanidad.

En ese contexto, Aidesep realizó las siguientes acciones: denunció el caso de las comunidades de Tahuanti y Sabaluyo ante el Instituto Indigenista Peruano (IIP) y la OIT y preparó una visita de funcionarios del IIP a la zona, que se realizó en noviembre de 1986. Además, apoyó la constitución de la Organización Indígena de la Región de Atalaya (OIRA) en septiembre de 1987 y apoyó sus encuentros nacionales en los años siguientes; en acuerdo con la alcaldía y el Poder Judicial, realizó la inscripción masiva de adultos para dotarlos de documentos de identidad en 1987; promocionó visitas de inspección del Ministerio de Agricultura; realizó cursos sobre derechos fundamentales en las comunidades de Sempaya, Unine, Sabaluyo, Centro Pucani y Bobinzana; recogió denuncias a lo largo de diez viajes a la zona que presentó ante la Fiscalía de la Nación, el IIP, la OIT, y los ministerios de Agricultura, Justicia, del Interior y de la Presidencia, y al Poder Judicial; promocionó un viaje de inspección del Ministerio de Trabajo; gestionó el cambio de autoridades judiciales, policiales y políticas de la región que actuaban con desidia o en abierta colusión con los patrones ganaderos y extractores forestales; celebró convenio con el Instituto Nacional de Estadísticas para dictar cursos e instalar registros civiles en comunidades; suscribió un convenio con el Ministerio de Agricultura para culminar procesos inconclusos de titulación e inscripción de comunidades; ejecutó acciones directas de protección de derechos humanos (rescate de niñas retenidas por razones de bautismos, denuncias por violación de derechos, tratamiento médico de lisiados por madereros y otras); invitó a los dirigentes electos de OIRA a participar en diversos encuentros y gestiones; así también, gestionó un terreno en Atalaya para la construcción de la sede de OIRA, a la que ayudó a tramitar su personería jurídica y preparar un plan de titulación estratégico para las áreas de mayor conflicto.

El sistema de esclavitud funcionaba a través del mecanismo de “habilitación”, mediante el cual los patrones generaban deudas impaga-

bles a los indígenas. Estos continuaban vinculados (“enganchados”) a los “patrones”, quienes los amedrentaban mediante la policía. Durante las visitas de Aidesep se formularon y presentaron denuncias por incumplimiento de normas sobre salarios mínimos, goce vacacional, seguridad social y jornada legal; condiciones antisociales de trabajo y violación de derechos humanos del trabajador; otorgamientos de contratos de exploración y explotación dentro de territorios de comunidades; violaciones de los deberes de función por parte del personal de la Guardia Republicana y los funcionarios de la Oficina Forestal; desatención de las prioridades legales establecidas para comunidades nativas respecto a los contratos de extracción; e incumplimiento de las condiciones para el otorgamiento de contratos forestales, lo que permitía extraer madera en áreas diferentes a las contratadas.

En un informe elaborado por Aidesep se lee:

La esclavitud define la mayor parte de las relaciones laborales y la servidumbre es la base sobre la que se asientan el resto de las relaciones. Es práctica corriente sacar a los niños de sus padres y retenerlos para siempre como esclavos por un extraño ‘derecho de bautismo’. Dada su captura, el sistema de endeudamiento perpetuo vincula a la persona y a sus descendientes al patrón para cualquier tipo de necesidad. En la frustrada inspección del Ministerio de Trabajo se constataron varios casos de niños que entraron al fundo con 10 o 12 años y hoy, con 50 años, siguen laborando y [son] reprimidos cuando se fugan. El pago es nulo o con algunas ropas. Para Jueces y Policías esto parece lo normal y personajes como Castilla y leyes como la 15037, o la de Reforma Agraria o las diversas Constituciones del Estado todavía no se han conocido en esta región. (1991, p. 8)

Como señala dicho informe, no existe ni un solo dispositivo que se haya respetado, y cualquiera de esas prácticas hubiera servido para justificar la afectación de los fundos o la anulación de los contratos forestales.

Frente a esta situación, Aidesep denunció casos de esclavitud; de incumplimiento de normas laborales; de explotación de menores y atenta-

dos contra la salud y la vida (flagelaciones, mutilaciones y asesinatos); de secuestro de menor con el argumento de que los llevaban para bautizar; de prisión por deudas; de impedimento al libre tránsito; de violación de menores; de trasgresiones del derecho de petición; de atropello del derecho de propiedad, no solo de los territorios y recursos naturales de uso milenario por los indígenas, sino también sobre sus pertenencias y producción; de discriminación racial; de violación de domicilio; y de desconocimiento del derecho al propio nombre, entre otros.

El 19 de mayo de 1988, Aidesep, la Unidad Agraria Departamental de Ucayali y la Dirección de Reforma Agraria y Asentamiento Rural suscribieron un convenio para titular comunidades y declarar reservas comunales y reservas territoriales en la zona del alto Ucayali. A fines de 1998 el trabajo había sido terminado, a pesar del contexto de violencia que se vivía en la zona por la presencia de Sendero Luminoso, de las fuerzas antisubversivas encabezadas por la Marina de Guerra del Perú, de los narcotraficantes y de los “patrones” que no querían perder sus fundos ni el control sobre la mano de obra indígena, que le había generado tan buenos ingresos.

Al final del proceso, se titularon 209 comunidades, con una extensión aproximada de dos y medio millones de hectáreas, se demarcaron y declararon tres reservas territoriales para población indígena en aislamiento voluntario, que fueron Alto Purús, Murunahua e Isconahua, y cuatro reservas comunales para beneficio de las comunidades indígenas y campesinas asentadas en su entorno: El Sira, Inuya-Tahuanía, Yurúa y Tama-ya-Caco. Sumadas las áreas tituladas a las comunidades y las demarcadas para ambos tipos de reservas, se tiene un total de cerca de diez millones de hectáreas (Gray, 1988, pp. 205-212).

3.3. Pacificación de la selva central

En diciembre de 1989, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) secuestró a don Alejandro Calderón, presidente de Apatyawaka Nampitzi Asháninka Pichis (ANAP), federación asháninka del río Pichis, base de Aidesep. Un comunicado del Movimiento señaló que lo habían

“sometido a juicio después de evaluar su comportamiento por los hechos del 1965. Se lo encontró culpable” (Fernández y Brown, 2001, p. 201). De esta manera, el MRTA anunció haberle dado muerte, aunque su cuerpo nunca fue encontrado. Los sucesos de 1965 se dieron en el marco de las guerrillas impulsadas por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). En ese entonces, un grupo de pobladores capturó a Máximo Velando, uno de los líderes más importantes de dicho Movimiento, y lo entregó a Calderón, quien se desempeñaba como teniente gobernador en la cuenca. Este, a su vez, lo puso en manos del Ejército. El cuerpo de Velando nunca fue encontrado y se sospecha que fue arrojado desde el helicóptero en que era trasladado hacia Lima. Los comuneros reaccionaron ante la captura y desaparición de su líder y formaron el llamado “ejército asháninka” que rápidamente borró de la cuenca a las huestes del MRTA (Benavides, 1991; Chirif, 2013; Chirif, 2023a).

Este hecho marcó el inicio de la historia de pacificación llevada a cabo por los propios indígenas de la selva central, dado que motivó a los asháninkas de las demás cuencas de la zona a hacer lo mismo. La lucha fue cruenta, pero la población consiguió rechazar a las huestes del MRTA y Sendero Luminoso. Los impactos de esta historia han sido enormes y se calcula que unos 10 000 asháninkas murieron en esa época. El Estado nunca reconoció el valor de esta gesta.

3.4. El Acta de Dorissa

Durante la segunda mitad de 2006, pobladores de las bases afiliadas a la Federación de Comunidades Nativas del Corrientes (Feconaco) capturaron los pozos y campamentos operados por la empresa argentina Pluspetrol Norte S.A., con la finalidad de exigir que el Estado y la empresa adoptasen medidas de urgencia para frenar los daños que cerca de 40 años de explotación de hidrocarburos habían causado al medioambiente y a su salud e instarlos a iniciar un plan de recuperación de ambos. Para entonces, las organizaciones indígenas llevaban diez años presentando reclamos formales ante la empresa y el Estado, pero estos nunca fueron atendidos.

La captura de las instalaciones petroleras tuvo efectos positivos y obligó al Estado y a la empresa a sentarse y negociar con los achuare. Los acuerdos se expresaron en el Acta de Dorissa, suscrita el 13 de octubre de 2006 y modificada el 22 de ese mismo mes, para incorporar precisiones en cuanto a las responsabilidades del Estado y la empresa y a los plazos de cumplimiento de cada acuerdo. Estos incluyeron la reinyección de las aguas de formación, la remediación de los lugares impactados y el compromiso de invertir en la mejora de los servicios de salud, educación y en obras que generaran desarrollo en las comunidades. Desde la gesta de los achuare, la reinyección se impuso como norma, por lo que la medida beneficia no solo a la cuenca del río Corrientes sino a todas las cuencas de producción petrolera en el Perú. Es decir, los achuare consiguieron una medida para cautelar el patrimonio natural de la nación. El Estado no solo no reconoció el valor de estos logros, sino que se los atribuyó a sí mismo y a la empresa privada, a pesar de que, si los achuare no hubieran tomado las medidas de fuerza señaladas, todo hubieran continuado igual. (Chirif, 2013, p. 146).

4. Reflexiones finales

Durante el tiempo transcurrido entre finales de la década de 1960 y la actualidad, alrededor de 55 años, las sociedades indígenas han experimentado profundas transformaciones, alguna de las cuales señalaré a continuación. Se han constituido como “comunidades nativas”, han creado organizaciones indígenas y, más recientemente, han comenzado a afirmar su derecho de autodeterminación. Acerca de su constitución como comunidades he señalado en otro escrito (Chirif, 2022, pp. 46-61) que, en todos los casos, esto ha sido consecuencia de algún tipo de reducción, sea de carácter religioso (misiones), socioeconómico (concentraciones obligadas por la presión colonizadora), educativa (requisito para la creación de escuelas) o ideológica (imitar el modelo de asentamiento concentrado que se reputa como más “civilizado”). Por su parte, las organizaciones son una respuesta estructurada al avasallamiento de los derechos de las sociedades indígenas por parte los Estados, mediante normas y políticas públicas, y a la invasión de sus territorios por expansión de procesos extractivos que

se desarrollan, tanto en el marco de dichas políticas como fuera de ellas. En ambos casos, se trata de instituciones modernas (énfasis, no tradicionales) que han sido creadas para responder a las condiciones actuales de vida y que demuestran la inmensa capacidad de las sociedades indígenas de adaptarse a los cambios impuestos a causa de su relación con sociedades foráneas. De hecho, las cuatro organizaciones que impulsaron Aidesep descritas en este texto tuvieron entre sus finalidades, además de la defensa de sus tierras, lograr mayores beneficios por la comercialización de sus productos en los mercados regionales y nacional.

No es el caso de la afirmación de su derecho a la autodeterminación, con territorios integrados (no fraccionados en unidades aisladas), ya que este derecho se funda en la voluntad de las sociedades indígenas de recuperar concepciones y prácticas propias, es decir, manejadas y ejercidas a lo largo de milenios, que fueron segadas primero por la Conquista y más tarde por el Estado nacional.

Sin duda, recomponer la gobernanza propia es una tarea heroica en contextos de agresión brutal y permanente como los que viven las sociedades indígenas, relacionados con la actuación del Estado y con procesos que se desarrollan al margen de este, pero que le resultan convenientes, como las economías criminales (Chirif 2023b; Valdés et al., 2021), que lo liberan de su obligación de crear condiciones de trabajo e ingreso honestos para sus ciudadanos y le permiten desarrollar ocasionalmente vistosas campañas de represión con las cuales intenta lavar sus culpas. Pero los ataques a las sociedades indígenas y a sus intentos de recuperar su capacidad de autodeterminarse no vienen siempre de fuera. Parte de la población indígena ha pasado al lado opuesto, supongo que muchas veces por convicción, aunque, con frecuencia, por haber sido instrumentalizada por fuerzas contrarias a los derechos indígenas. Y esto plantea un primer problema para la conformación de gobiernos autónomos que se proponen ejercer su autodeterminación. El papel regulador que cumplían los mecanismos de control social propios antes de la presencia foránea, hoy no funcionan o lo hacen solo a medias, por lo que resulta indispensable generar nuevos acuerdos sociales, que tengan en consideración los marcos de referencia actuales en que se desarrollan las sociedades indígenas.

Otro reto inmenso es elaborar un nuevo concepto y práctica de aprovechamiento de las “bondades de la naturaleza¹⁵⁷” para impulsar una economía libre de las lacras de la actual, que, para resumirlas, son la generación de desigualdades entre la población, es decir, la creación de ricos y de pobres ubicados en extremos cada vez más agudos; y la conversión de la naturaleza en “depósito de materias primas” (Shiva, 1996, p. 319) para elaborar manufacturas que tienen como principal horizonte la ganancia de quienes las producen y no el bienestar humano.

Me refiero por último a otro gran desafío que tiene que ver con el rediseño de los patrones de asentamiento, que en el pasado respondieron a estrategias adaptativas de las sociedades indígenas a las condiciones de medioambientes determinados, pero que, a partir del siglo XVII, con la implantación de las reducciones misionales, comenzaron a definirse en función de los intereses de los agentes foráneos que impulsaron nuevas formas de poblamiento. A lo largo de la historia estos agentes han sido misioneros que querían tener feligreses concentrados para facilitar su labor pastoral, patrones que buscaban disponer de mano de obra para sus emprendimientos, funcionarios del sector de educación para poder instalar escuelas y así otros para establecer servicios de agua o electricidad. El resultado ha sido a veces poblados sobredimensionados, de dos y hasta tres mil habitantes, alejados de sus campos de cultivo y de sus lugares de abastecimiento de proteínas animales proveniente de la caza. Este cambio de patrones de asentamiento es particularmente dramático en sociedades, como la awajún y wampis, que de tener un patrón disperso y en pequeñas aldeas, se han convertido en ribereños de ríos que no tienen suelos aluviales, ni gran riqueza de fauna acuática, como es el caso de los ríos navegables de la parte baja de la cuenca amazónica.

El camino hacia la autodeterminación es largo y los retos que implica su consecución son grandes, pero vitaliza saber que algunos pueblos indígenas han comenzado a recorrerlo para construir un futuro mejor.

Notas

- 1 Juan Patricio Gallagher Robertson, peruano de ascendencia irlandesa. Se desempeñó como ministro de Relaciones Exteriores del régimen. Antes había sido decano del Colegio de Abogados de Lima (1940-1941), director del Banco Central de Reserva y presidente del Club Nacional (1942-1944).
- 2 Ricardo de la Puente y Ganoza fue titular del Ministerio de Gobierno y Policía (1950-1952), cargo que ya antes había ocupado durante el gobierno de Manuel Prado Ugarteche (1943-1945). Fue designado concejal de Lima y después estuvo al frente de la Superintendencia General de Aduanas en dos oportunidades.
- 3 Alberto Freundt Rosell, ministro de Justicia y Culto (1950-1952) y varias veces encargado del Ministerio de Relaciones Exteriores, cargo que ya había ocupado durante el gobierno del también dictador, el general Luis Sánchez Cerro. Fue embajador de Perú en el Reino Unido y en Brasil.
- 4 Andrés Francisco Dasso Hoke, alcalde de Lima (1926-1929), senador de la República (1939-1945) y ministro de Hacienda (1950-1952). Ocupó la presidencia de la Sanguinetti & Dasso, maderas Co., empresa fundada por su padre que estuvo involucrada en la expansión urbana de Lima. Fue presidente de la Compañía Carbonera Pallasca Antracita y director de San Luis Gold Mines y de la Compañía de Seguros Rímac. Presidente del Rotary Club de Lima (1925-1926).
- 5 Eduardo Dibós Dammert, alcalde de Lima en dos periodos (1938-1940 y 1950-1952); y ministro de Fomento y Obras Públicas (1958-1959).
- 6 Alejandro Esparza Zañartu pertenecía a una estirpe rica de Cajamarca, su tierra natal, vinculada por lazos de sangre o de compadrazgo con otras familias importantes del norte del Perú. Fue representante de la poderosa Casa Grace. Como hombre de confianza del general Odría, se desempeñó como director de Gobierno y, por escaso tiempo, como ministro de Gobierno. Como director de Gobierno manejó la política represiva desde las sombras mediante la Ley de Seguridad Interior de la República. Reprimió brutalmente a la oposición, en especial al partido aprista, asesinó al dirigente sindical Luis Negreiros Vega y a los obreros Simón Herrera Farfán y Apaza Mamani. Miles de opositores fueron también apresados, torturados y desterrados.
- 7 Sobre el grupo DAM, los problemas que enfrentó, su trabajo y sus logros véase Chirif (ed.), 2015.
- 8 Respeto la tilde que emplea Smith cuando escribe la palabra yanesha, pero la omito cuando soy yo quien la escribe.
- 9 Para una visión completa del proceso de formación de las comunidades nativas, ver en esta misma obra el capítulo 7, “Despojo territorial, comunidades nativas y tenencia de la tierra”, pp. 253-273.
- 10 Si bien solo entrecorrimos las citas textuales del trabajo de Françoise Morin, toda la información de este acápite, salvo indicación en contrario, proviene de este texto.
- 11 Pocos de ellos eran en verdad lingüistas, ya que solo algunos habían recibido cursos básicos sobre esta materia en los Estados Unidos, que los preparaban para transcribir lenguas indígenas y algunas tareas más.
- 12 Para una visión crítica del proceso impulsado durante esta etapa, con sus pros y sus contras, ver Morin, op. cit., pp. 398-400.
- 13 De esta obra, ver principalmente los capítulos VI, “Otras propuestas para la educación escolar indígena”, pp. 185-216, y VII “El programa Formabiap de Aidesep”, pp. 217-258.

- 14 La información sobre los docentes formados y profesionalizados en Formabiap, así como sobre su producción editorial, me han sido gentilmente proporcionadas por el maestro Never Tuesta Cerrón.
- 15 Tomo este concepto de escritos y ponencias del líder wampis Shapiom Noningo, por considerar que supera al de “recursos naturales” que tiene un marcado tinte economicista.

Referencias bibliográficas

- Alberto Freundt Rosell. (2 de marzo de 2024). En *Wikipedia*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Alberto_Freundt_Rosell&oldid=158568091
- Aidesepe. (1991). Esclavitud indígena en la región de Atalaya. *Revista Amazonía Indígena*, 11(17-18), 3-13. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/revista/amazonia-indigena-17-y-18/>
- Barclay, F. (1989). *La colonia del Perené*. CETA.
- Barclay, F. (2021). Barbados: Derrotero de unos inicios. En A. Chirif (Ed.), *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados* (pp. 323-330). IWGIA.
- Benavides, M. (1991). Autodefensa asháninka en la Selva Central. *Revista Amazonía Indígena*, 11(17-18), 50-61. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/revista/amazonia-indigena-17-y-18/>
- Casanto Shingari, R. (1985). 25 años de experiencias organizativa en la sociedad asháninka del Perené. En J. Gasché & J. M. Arroyo (Eds.), *Balances amazónicos: enfoques antropológicos* (pp. 225-237). CNRS, CIAAP, UNAP, Proyecto MAB (UNESCO).
- Chase Smith, R. (1969). La conferencia de líderes Amuesha: antecedentes y particulares. *Kiario. Boletín del Centro de Investigaciones de Selva*, 1(1), 4-6. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/articulo/la-conferencia-de-lideres-amuesha-antecedentes-y-particulares/>

- Chase Smith, R. (1974). Los amuesha: una minoría amenazada. *Participación*, 5(3), 54-62.
- Chase Smith, R. (1980). El D. L. 22175 y los poderes locales: el caso de la Comunidad Amuesha de Tsachopen. *Revista Amazonía Indígena*, 1(1), 6-8. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/revista/amazonia-indigena-1/>
- Chase Smith, R. (2021). El Congreso de Comunidades Amuesha (1969-1981): Un sueño de autogobierno indígena en la Selva Central del Perú. En A. Chirif (Ed.), *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados* (pp. 249-270). IWGIA.
- Chirif, A. (1969). En torno a la primera reunión de líderes amuesha. *Kiario. Boletín del Centro de Investigaciones de Selva*, 1(1), 7-12. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/articulo/en-torno-a-la-primer-reunion-de-lideres-amuesha/>
- Chirif, A. (2013). Auges y caídas de las organizaciones indígenas. En S. Varese, F. Apffel-Marglin & R. Rumrill (Coords.), *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración* (pp. 135-161). IWGIA.
- Chirif, A. (Ed.). (2015). *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. IWGIA.
- Chirif, A. (Ed.). (2021). *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. IWGIA.
- Chirif, A. (2022). Gobernanza y territorios indígenas. Cambios, permanencia y redefiniciones. En: A. Castro & M. I. Merino-Gómez (Eds.), *Desafíos y perspectivas de la situación ambiental en el Perú* (pp. 46-61). INTE-PUCP.
- Chirif, A. (2023a). El asesinato del líder Calderón por el MRTA: Por ser valiente lo han muerto. *Indoamérica. Cuadernos del CEPA*, 2, 57-66.

- Chirif, A. (2023b). Más coincidencias que divergencias: lo ilegal y lo legal en la economía de Loreto. *Amazonía Peruana*. 18(36), 15-30. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi36.347>
- Chirif, Alberto y García, P. (2007). *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. IWGIA.
- Copal. (1969). Memorial presentado al Gobierno por la tribu Amuesha. *Kiarío. Boletín del Centro de Investigaciones de Selva*, 1(1), 13-15. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/articulo/memorial-presentado-al-gobierno-peruano-por-la-tribu-amuesha/>
- Copal. (Julio de 2023). *Apuntes históricos sobre Copal y la revista Amazonía Indígena*. Amazonía indígena. <https://amazoniaindigena.equidad.pe/sobre-la-revista/>
- Fernández, E. y Brown, M. (2001). *Guerra de sombras: la lucha por la utopía en la Amazonía Peruana*. CAAAP.
- García Hierro, P., Hvalkof, S. y Gray, A. (1998). *Liberación y derechos territoriales en Ucayali - Perú*. IWGIA.
- Gasché, J. y Arroyo, J. M. (Eds.). (1985). *Balances amazónicos: enfoques antropológicos*. CNRS, CIAAP, UNAP, Proyecto MAB (UNESCO).
- Gray, A. (1998). Demarcando el desarrollo: titulación de territorios indígenas en Perú. En: P. García Hierro, S. Hvalkof & A. Gray, *Liberación y derechos territoriales en Ucayali - Perú* (pp. 169-221). IWGIA.
- Morin, F. (1998). Los shipibo-conibo. En F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. III, pp. 275-435). Smithsonian Tropical Research Institute, Abya-Yala, IFEA.
- Nugkuag, E. (1985). Experiencias de organización de los pueblos indíge-

nas en la actualidad: el Consejo Aguaruna y Huambisa, Amazonas, Perú. En J. Gasché & J. M. Arroyo (Eds.), *Balances amazónicos: enfoques antropológicos* (pp. 239-253). CNRS, CIAAP, UNAP, Proyecto MAB (UNESCO).

Santos Granero, F. y Barclay, F. (1995). *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*. IFEA, IEP, Flacso.

Tuesta Cerrón, N. y Cárdenas Palacios, C. (2022) *Kaja Atiamu. Desatando la visión. Poder y conocimientos awajún*. Fondo Editorial de la UNMSM, Jurado Nacional de Elecciones.

Valdés, R., Basombrío, C. y Vera, D. (2021). *Las economías criminales y su impacto en el Perú. ¿Cuáles? ¿Cuánto? ¿Dónde? ¿Cómo?* CHS/Alternativo, Konrad Adenauer Stiftung, USAID.

Varese, S., Apffel-Marglin, F. y Rumrill, R. (Coords.). (2013). *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. IWGIA.

LA COLONIZACIÓN Y SUS EFECTOS EN LA FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD NATIVA DE GRAN SHINONGARI EN EL VRAE (1970-1985)

COLONIZATION AND ITS EFFECTS ON THE FORMATION OF THE NATIVE COMMUNITY OF GRAN SHINONGARI IN THE VRAE (1970 - 2000)

Yurio Sulca Pomahuacre

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

yuriosulca2017@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-1302-7325>

Envío: 29 de febrero de 2024 Aceptación: 29 de abril de 2024

Resumen

En este artículo se examinan los impactos de la colonización y la parcelación de tierras en el valle Apurímac y Ene, en el contexto de la Reforma Agraria. Estas dinámicas incitaron a los nativos asháninkas a organizar y establecer la comunidad local de Gran Shinongari, con el propósito de proteger sus territorios y preservar su cultura ancestral, arraigada desde tiempos inmemoriales. La iniciativa de formar esta comunidad surgió como respuesta a la amenaza externa, con el objetivo de establecer relaciones con las instituciones gubernamentales y así integrarse plenamente en la nación, para obtener el reconocimiento legal de sus tierras. Para llevar a cabo este estudio, se empleó una metodología que combina el análisis de fuentes documentales del Archivo Regional

Agraria de Ayacucho con entrevistas realizadas a los miembros destacados de la comunidad.

Palabras clave: colonización; valle Apurímac; formación; Gran Shinongari; resistencia, Estado.

Abstract

This article examines the impacts of colonization and land parceling in the Apurimac and Ene valleys, in the context of the Agrarian Reform. These dynamics prompted the Asháninka natives to organize and establish the local community of Gran Shinongari, with the purpose of protecting their territories and preserving their ancestral culture, rooted since time immemorial. The initiative to form this community arose as a response to the external threat, with the aim of establishing relations with government institutions and thus fully integrating into the nation, to obtain legal recognition of their lands. To carry out this study, a methodology was used that combines the analysis of documentary sources from the Ayacucho Regional Agrarian Archive with interviews with prominent members of the community.

Keywords: colonization; Apurimac Valley; formation; Great Shinongari; resistance, state.

1. Introducción

Los estudios realizados sobre las comunidades en la región amazónica coinciden en destacar que, a partir de la década de 1970, el acercamiento con los colonos y el Estado se fue intensificando, lo cual ha tenido efectos directos en la configuración del territorio, y su dinámica económica. En gran medida, este proceso migratorio fue promovido directamente por el Estado a través de las llamadas “colonizaciones dirigidas”; o de manera indirecta, a través de las llamadas “colonizaciones espontáneas”, generadas a partir de la falta de tierras de cultivo en la región andina y facilitadas por la construcción de carreteras de penetración hacia la selva durante estas mismas décadas (Espinosa, 2010, p. 246). En este contexto, en la selva central

la presión colona era tan fuerte que los asháninka fueron desplazados de sus tierras. Por ello, la lucha por el derecho a sus propias tierras se convirtió en la principal reivindicación que organizaría el movimiento indígena a partir de la década de 1960 (Santos-Granero y Barclay 1995, p. 260).

La historia de las comunidades nativas en valle de ríos Apurímac y Ene, ubicadas en las regiones de Cusco, Ayacucho y Junín, constituye un importante tema que aún requiere mayor investigación. Estas comunidades están arraigadas en estas tierras desde tiempos inmemoriales, desarrollando actividades económicas, su vida cotidiana y su propia cultura. Con el tiempo, también se pasaron a establecer relaciones con el Estado y con las poblaciones colonas que llegaron a la zona.

En la economía, la presencia del mercado capitalista y la intervención estatal han tenido un impacto significativo en las comunidades nativas del VRAE. El uso de la moneda, la oferta de productos de origen urbano e industrial, y junto a ello el estilo de vida que acompaña, ha generado cambios sustanciales en los modos de vida. Esto se manifestó en la organización social y cultural de aquellos pueblos, los patrones tradicionales de libertad étnica fueron alterados, pero no implicaron su extinción, sino más bien, la generación de estrategias de sobrevivencia y conservación de una buena parte de sus prácticas culturales. Debemos tener en cuenta que históricamente, en lo cultural, estas comunidades han tenido una fuerte influencia de las misiones religiosas que desarrollaron su presencia en estas zonas y que, obviamente, repercutieron en el campo de sus creencias.

Según Santillana, aquel proceso descrito se enmarca dentro del mito de la supremacía de la civilización occidental y cristiana, el cual, presentándose disfrazado bajo la apariencia de un supuesto “desarrollo”, puso en riesgo a las culturas y modos de vida indígenas, de ahí que el autor llegue a denominar este hecho como un “etnogenocidio”. Su consecuencia directa fue la pérdida de la sociedad y la cultura campa. Según este autor, estas pérdidas ocurren de manera simultánea y rápida, lo que hace que la cultura no pueda resistir y pase a desintegrarse. Este es el precio que los nativos tienen que pagar a la sociedad occidental y cristiana por recibir “las bondades de la civilización” (Santillana, 1974, pp. 77-80).

Ante la presión de la colonización en el valle del río Apurímac, los pueblos nativos demostraron una resistencia, desafiando la perspectiva que sugería Santillana acerca de su desintegración. A partir de los años 70, se gestó un proceso de formación de comunidades nativas impulsado por su propia actoría política, con el propósito de defender sus territorios y preservar su cultura. Este proceso no solo conllevó cambios estructurales internos en estas comunidades, sino que también marcó un giro estratégico al buscar establecer relaciones con el Estado y ser reconocidas como parte integral de la nación para lograr su existencia legal, así como para el desarrollo de sus pueblos, a través de este diálogo con las autoridades gubernamentales.

Esta fue la comunidad de Gran Shinongari, la cual se formó como producto de la concurrencia de diversos factores, entre los que amerita destacar la arbitrariedad del cacique que negociaba tierras en perjuicio de los nativos, la migración de la población andina hacia el valle, la presencia creciente del Estado, el avance de la economía mercantil y otros. Aquellos factores ejercieron presión y los motivaron a la separación de la comunidad matriz denominada Avireri.

El objetivo del presente artículo es examinar el proceso de formación de la comunidad de Gran Shinongari, el cual se profundiza debido a los factores indicados en líneas arriba. Para ahondar en las ideas señaladas, se plantean las siguientes preguntas: ¿cómo afectó la colonización en la década de los años 70 a los pueblos nativos del VRAE? y ¿qué procesos ha seguido la comunidad de Gran Shinongari para su formación y su alcance legal de sus territorios?

2. Espacio geográfico

La comunidad nativa de Gran Shinongari se ubica en la margen derecha del valle del río Apurímac y Ene en el distrito de Unión Asháninka, en la provincia La Convención, región Cusco. Se limita entre el distrito de Pichari y los distritos de Canayre y Llochegua, en la provincia de Huanta, departamento de Ayacucho. Además, colinda con los distritos de Río Tambo y Vizcatán de Ene, concernientes a la provincia de Satipo, departamento de

Junín, y abarca hasta la frontera con el río Ene. Sus coordenadas geográficas son Latitud Sur 12° 22' 43.6" y Latitud Oeste 73° 53' 55.3", con una altitud de 619 metros sobre el nivel del mar.

3. La colonización en el valle de ríos Apurímac y Ene

El valle del río Apurímac y Ene tiene una historia vinculada con los asháninka. Desde tiempos inmemoriales ocuparon aquel valle, dedicados a la caza y pesca como medios de subsistencia, pero también a la agricultura basada en la tala y roza. Hacia principios del siglo XVII, la zona experimentó un cambio significativo con la llegada de los jesuitas, quienes no solo se dedicaron a la evangelización, sino que también desarrollaron actividades agrícolas y ganaderas en la que comprendieron a los nativos. Durante el periodo de la colonia adquirió importancia por la producción de coca y aguardiente. El intendente Demetrio O'Higgins, en su informe de 1805, refiere que en la selva de Huanta había 700 haciendas cocaleras. Méndez (2014) y Urrutia (1993) coinciden en señalar que la selva de la provincia de Huanta se ha destacado por la producción de coca que era destinada a la mina de Huancavelica y comunidades rurales de la sierra central.

Al instaurarse la República, no tardó mucho en significar un espacio de promesa, el espacio del futuro de la región, no solo por la reserva de recursos, sino también para allí ubicar a la nueva generación de hombres, asentar a los migrantes europeos y, desde allí, "mejorar la raza indígena". La selva se imaginaba como el territorio donde se obtendrían los medios para la regeneración económica y política, convirtiendo sus ríos en las rutas fluviales que romperían la mediterraneidad de las sociedades serranas. Es la historia de la construcción de un espacio económico (Rojas, 2010).

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, la importancia del valle aumentó considerablemente, debido a la exportación de coca y aguardiente de caña, lo que estimuló el crecimiento de las haciendas. En esta época, destacados expedicionarios como Gastelú, Samanez, Raymondí, Portillo, Ruiz Fowler, entre otros, exploraron y elogiaron las excepcionales condiciones del valle, lo que fomentó la colonización.

En las postrimerías del siglo XIX e inicios del XX, parte del territorio del valle fue entregado a la población de las provincias cuya jurisdicción alcanzaba esta parte:

Se traspasaron a manos de particulares algo más de 20 000 ha. de tierras en las márgenes del río Apurímac. Las concesiones fueron en general de pequeños y medianos lotes, cuyos receptores eran colonos de Huanta, La Mar o Huamanga. Comunidades como las de la provincia de La Mar como Chungui, lograron importantes concesiones con la argucia de presentar mancomunadamente la petición de tierras a título gratuito para el conjunto de sus comuneros. (Sala, 2001, p. 122)

Con aquella concesión, la población beneficiaria asumió la propiedad y, como señala Sala (2001), hasta la década de 1920, las comunidades de La Mar y Huanta no permitían la intromisión de gentes foráneas, porque los grupos tradicionales de hacendados no sentían la necesidad de mano de obra cautiva que tenían en cantidad suficiente. Situación que cambia hacia la tercera década del siglo XX, cuando la modernización de hecho y discurso ocasionaron cambios en la economía y la comunicación. La construcción de la carretera hacia el valle pasó a convertirse en una necesidad urgente y las expectativas de promover cultivos comerciales se acrecentaron en la medida que crecía el comercio (Rojas, 2010).

A inicios de 1940, el diputado por La Mar, Humberto More Mavila, fue uno de los más férreos promotores de integrar los recursos de la selva para Ayacucho, quien desde las páginas de la revista *Huamanga* sembraba esperanzas para salvar la alicaída situación de Ayacucho.

Una verdadera tierra de promisión para nuestro departamento, donde pueden tener cabida todos los hijos. Y es allí donde espera a todos la holgura, el progreso y la riqueza... se puede cultivar en las montañas de La Mar: arroz, ají, ajonjolí, algodón, anís, barbasco, que cada vez tiene mayor demanda en Estados Unidos y Europa, caña de azúcar, café, cacao, castaña, camotes, frijol, garbanzo, maíz, maní, nueces, panamitos, pallares, zapallo, tabaco, te vainilla, etc. (More Mavila, 1940, pp. 22-23)

En la referida la década se introdujo en el valle el cultivo del cube, cuya raíz se utilizaba para extraer el barbasco, una sustancia venenosa

empleada en la fabricación de insecticidas. El cube se convirtió en un producto de importancia en el mercado internacional, lo que motivó su cultivo en la zona, especialmente por los grandes propietarios. La hacienda Teresita, la más extensa del valle, con 3 000 hectáreas, propiedad de Evangelio Eduardo Risco, se dedicó casi exclusivamente al cultivo del cube y llegó a emplear entre 800 y 1000 peones, así como a 200 arrieros para el transporte. La hacienda Luciana se dedicó al cultivo de caña de azúcar (Santillana, 1974; Del Pino, 1995).

La agricultura de exportación fue el principal factor que atrajo a la población de la región andina, quienes cada vez llegaban en mayor cantidad en busca de trabajo, pero también de tierras. Con ellos la colonización se intensificó ríos arriba y ríos abajo, teniendo a puerto de San Francisco como lugar de desembarque en donde se ocuparon tierras disponibles de manera desordenada, no hubo planificación ni control por parte del Estado. La colonización se expandió incluso hacia la margen derecha del valle, lo que conllevó a algunas invasiones de tierras de haciendas.

Por el lado de los nativos, la creciente migración de los andinos ocasionó diversos problemas, uno de los cuales fue la reducción de espacios de vida. Los colonos, al quedarse en el valle, comenzaron a ocupar territorios donde antes los nativos desarrollaron sus actividades de caza, recolección. Así, la pérdida de territorios fue creciente, lo que afectaba a sus medios de subsistencia, pero también propiciaba conflictos entre poblaciones nativas, con los colonos y hacendados, esto por las tierras que se volvieron materia de disputa. Por otra parte, con los colonos, la relación con el otro se intensificó, permitió un mayor acercamiento e integración con algunos miembros, lo que trastocaba la autenticidad cultural.

Asimismo, la creciente presencia del mercado que, de manera paulatina, ha involucrado el juego económico de oferta y demanda, la necesidad del dinero y el consumo de productos exóticos para ellos; lo cual tendrá efectos no solo en la cultura, sino también en la economía y la organización, distinta a lo tradicional, lo que Santillana (1974) denomina como el etnocidio cultural y la asimilación a la economía del mercado que va trastocar el modo de vida tradicional de aquella población.

En este contexto se inició un proceso de colonización impulsado por el Estado que promovió la parcelación de tierras en las áreas litorales del río Apurímac. Esta medida, si bien buscaba regularizar la tenencia de tierras, tuvo como consecuencia, principalmente, el beneficio para a los colonizadores en detrimento de los nativos. La falta de reconocimiento y protección legal previa dejó a los indígenas en una situación vulnerable, mientras que los colonizadores pudieron aprovecharse de ello para obtener tierras de manera más favorable. Como resultado, los asháninka se vieron obligados a desplazarse hacia zonas marginales para resguardarse y a la vez evitar una mayor ocupación de sus territorios por parte de los colonos. Esto sugiere que, en el contexto de la Reforma Agraria, se llevaron a cabo cambios en la propiedad de la tierra y la distribución de tierras entre las comunidades.

Esta parcelación de tierras en el valle del río Apurímac por la Agencia Agraria de Pichari alcanzó parcelar un área de 15 412 hectáreas, con 464 colonos asentados (ADRA-A, 1979), a quienes se les concedió garantías sobre la propiedad de la tierra que ocupaban. Con el D. L. 22175, se dio la división de parcelas en varios subsectores, con asignaciones específicas en cada uno:

Lobo: 22 parcelas, Manitía: 14, Mapitunari: 15, Samaniato: 21, Quimbiri margen izquierda: 55, Quimbiri margen derecha: 55, Omayá: 35, Pichari: 39, Otari colonos: 29, Quisto: 21, Teresa: 48, Mantaro: 59, Natividad: 21 y Ene: 28 parcelas. (ADRA-A, 1980, folio 75-79. Exp. de Parcelación)

Esta división de parcelas se dio en la mayor parte de la margen derecha del río Apurímac con el propósito de ocupar y explorar los recursos allí existentes. Un colono de la localidad de Mantaro recuerda:

Soy originario de Huanta y a los diecisiete años, mientras escuchaba la radio, me enteré de que el Gobierno estaba parcelando tierras en el valle Apurímac. Decidí viajar a Pichari y presentarme en la Agencia Agraria. Allí, me preguntaron si tenía familia e hijos. Con el deseo de acceder a las tierras, mentí diciendo que sí, aunque en realidad mi familia se quedó en Huanta. Gracias a ello, logré que me asignaran 40 hectáreas de tierra.¹

Así como el señor Silvestre de la ciudad de Huanta llegaron los colonos de diferentes zonas del país por la información radial promovida por el Estado; llegaron a Pichari por intermedio de Agencia Agraria y se parcelaron las tierras en el valle Apurímac. Otro colono con experiencia directa durante aquel periodo cuenta:

Mis padres son de Andahuaylas, con mis tíos vinieron en los años 60 porque no tenían tierras en la sierra. Yo nací en Mantaro, mis padres posesionaron diez hectáreas de tierras de nativos en calidad de asimilado.²

El acceso a las tierras en el valle no solo fue por la política de parcelación del Gobierno central, sino también por la compra y asimilación de nativos. A pesar de no contar con títulos de propiedad, realizaron venta de tierras a los migrantes, en otros asimilaban a cambio del trabajo que debían realizar en esas áreas, lo que llegó a causar confusión y conflictos con otras agrupaciones. Al respecto un colono asimilado en la comunidad nativa de Mimirini, cuenta lo ocurrido:

Soy de Andahuaylas. Cuando tenía quince años, venimos con mis padres a Pichari, a conseguir tierras, la parcelación ya había culminado. Al llegar a Mantaro, escuchamos a un grupo de colonos que los nativos asimilaban a sus pueblos para que le ayude proteger sus tierras por la invasión de los colonos, ellos nos aceptaron por eso es nuestra chacra en Mimirini desde esa fecha participamos en la comunidad.³

La presencia de los colonos o *choris*⁴ fue cada vez en aumento, lo que motivó a los jefes nativos a compartir las tierras que ocuparon desde años inmemoriales, lo cual alteró la tranquila convivencia que tenían. Uno de los veteranos nativos recuerda.

Cuando era joven, a los doce años, no era como ahora. En ese tiempo teníamos bastante alimento, había animales para cazar, peces en abundancia, ahora no hay mucho, por la contaminación y tala de árboles no hay animales de monte la gente se llenó mucho. Antes vivíamos en borde del río nadie nos molestaba, cuando llegaron bastante gente, fuimos vivir más arriba para proteger nuestros territorios de las invasiones que habían de los *choris*.⁵

De esta forma, a lo largo del valle del río Apurímac, margen derecha, fueron colonizados los pueblos de: Kimbiri, Pichari, Otari Colonos, Quisto Central, Quisto Valle, Teresa, Mantaro, Natividad, Puerto Ene, Valle Esmeralda, etc. Esta ocupación masiva alarmó al directivo de la hacienda de Teresita para sugerir a varias familias asháninka de Quimbiri, Samaniato y Omayá, que se trasladaran hacia aguas abajo (en zonas más profundas de la selva) para formar una comunidad de nativos. El propósito de esta sugerencia tenía como objetivo defenderse y ganar respeto frente a los colonos (Santillana, 1974). Estos nativos se ubicaban en la margen izquierda del río, se organizaron como asháninka de Otari, integrado por los nativos, pero también por colonos que se hallaban al interior de su territorio. Su organización estuvo basada en lazos familiares, en la que la familia Barboza desempeñó el papel dirigente de aquella población a quien se unieron otras familias asháninka.

3.1. Reasentamiento de pueblos nativos

Las familias del lugar —antes de nuclearse— vivían en forma dispersa, a lo largo de las zonas de Otari - Quisto y las partes altas. El 25.93 % provenían de Teresita⁶, de la margen derecha del río, los cuales migraron al ser desplazados por el asentamiento de los colonos, que bajo el liderazgo de Amadeo se asentaron en este lugar. Los de la margen izquierda totalizaban el 22.22 %, quienes migraron a Otari escapando del sistema de hacienda. Estos provenían de los poblados de Acón, Choymacota y Sivia (Santillana, 1974, p. 15). Asimismo, los jefes de familia provenientes del Ene, se fueron a vivir a Otari, ya que el jefe de la reducción viajaba a esa zona para motivar a sus paisanos a que vivieran con ellos. Además, se sumaron un grupo de familias amuesha provenientes de Satipo, que pasaron a integrarse con los campos de Otari⁷.

3.2. El reconocimiento de la primera comunidad nativa de Avireri

La Ley de Comunidades Nativas formó parte de la implementación del Convenio 107 de la OIT, ratificado en 1957, el cual concebía a los pueblos indígenas como un estadio incómodo en la progresión de la humanidad

que debía ser superado. La referida ley autorizaba al Gobierno peruano a designar áreas de tierra como reservas para comunidades indígenas en la Amazonía. La disposición de la tierra únicamente como reserva, sin reconocerla como propiedad legítima de los indígenas, reflejaba esa perspectiva evolucionista. Aunque no se especificaba explícitamente, se entendía que dicha tierra eventualmente volvería al control estatal una vez que las comunidades indígenas se “civilizaran”, para ser redistribuida a terceros o, posiblemente, dividida entre los propios indígenas (Ortega, 2014).

Por otra parte, la referida ley exigía que los indígenas se organizaran en comunidades nativas para ser reconocidas y tener registro oficial, como parte del proceso de titulación de sus tierras; asimismo, estableció la adopción de un estatuto interno, una estructura de autoridades comunales y la asamblea como el máximo órgano de decisión. Estas tres características fueron asumidas por los asentamientos, organizaciones y pueblos indígenas de manera muy generalizada y diversa, dándole sus propios contenidos y objetivos. En cierta manera, se canalizó así la búsqueda de nuevas modalidades de organización y defensa de sus derechos en relación con los nuevos desafíos de la sociedad nacional, de sus agentes económicos y el propio Estado (Dandler, 1998).

A cuatro años de decretarse la Reforma Agraria, el gobierno del general Velasco dio el Decreto Ley N° 20653 (Ley de comunidades nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva del 24 de junio de 1974). Esta norma es la primera ley que les dio el nombre de comunidades nativas y formuló las bases de un estatuto jurídico propio con derecho a su autonomía cultural y a regirse por su derecho consuetudinario, así como su derecho prioritario sobre las tierras de actividad agrícola o ganadera que poseen y el aprovechamiento prioritario de los recursos naturales que hubieran en esas mismas tierras (Aroca, 2001, p. 6).

A mérito de aquella ley, las autoridades de los nativos realizaron gestiones ante el Gobierno para su reconocimiento. Su representante Amadeo Barboza en la solicitud dirigida al Ministerio de Agricultura manifestó lo siguiente:

Por intermedio de jefe nativo Amadeo Barboza Quisisate solicito, a Ud. señor representante del Ministerio de Agricultura Zona XIII afin que considere 30.000 Hectáreas más de territorio nativo, en base a la integración de ocho grupos nativos. Como resultado de su VII Congreso de los integrantes nativos del valle del río Apurímac, además recordamos que avance nuestra solicitud presentada para titulación con fecha 29 de octubre de 1975. (ADRA-A, 1975)

En respuesta, el Gobierno de turno dispuso el levantamiento topográfico:

En cumplimiento al Título II Artículo 9 D.L.20653, se procedió a realizar el levantamiento catastral incluyendo los 8 grupos nativos en uno solo, territorio denominado Avireri. Los grupos nativos integrados son Avireri Otari, Quinquiveri (Potoshi), Avireri Santushari, Catongo Quimpiri, Avireri Chirutari, Avireri Quimaropitari, Avireri Mashoreni y Avireri Shampiantari. (ADRA-A, 1976)

Los citados grupos nativos formaban parte de la comunidad mayor denominada Avireri. Formada por la unión de ocho asentamientos en la margen derecha del río Apurímac y Ene que logró se le demarque y elabore el plano con una extensión de 36 000 hectáreas (Ludescher, 1997, p. 246).

Como ocurría en la selva central, la invasión de los territorios ancestrales asháninka, donde se encuentra la comunidad de Samaniato, estuvo incentivada por dos razones: i) los asháninka no contaban con título que acreditara su dominio sobre dichas tierras y ii) toda esa zona había sido declarada como zona libre para la colonización, no obstante, la existencia del Bosque Nacional de Apurímac como área protegida por el Estado. Como señalara Ludescher (1997), la titulación de comunidades nativas no se realizó durante la vigencia de la primera Ley de Comunidades Nativas promulgada en 1974, debido a la existencia del Bosque Nacional.

El reconocimiento a la comunidad nativa de Avireri, ubicada en el valle Apurímac, formalizó su inscripción en el registro de comunidades nativas de la Amazonía en 1976, con la cual se demarcó y reconoció como territorios de la comunidad. El documento de inscripción en la oficina Regional de Apoyo a la Movilización Social señala:

Se resuelve disponer la inscripción de la comunidad nativa de Avireri ubicada en el río Apurímac, distrito de Echarate provincia La Convención, departamento de Cusco, en el registro de comunidades nativas a cargo de la décima Oficina Regional de Apoyo a la movilización social, tomando en cuenta el acta realizada en la Escuela de la comunidad nativa de Otari a las treinta días del mes de julio de 1976 reunidos los jefes de las siguientes comunidades nativas: De Otari, Lucio Barboza Quisisate; Santushari, Marcial Benjamín, de Catongo Quimpiri; Emilio Sharico, de Shirotiari, Teodosio Samambo; de Quimaro Pitari: Fernando Paritzara, de Mazshoreni: Marcelino Ishariqui, de Sampinthetai, Samuel Delgadillo, y el ing. Isaías Casaverde Dávila: Director de la zona Agraria XIII; del Ministerio de Agricultura, Ing. Carlos Ruiz Tuesta jefe Sub zona Río Apurímac, se formará una sola comunidad denominada Avireri. (ADRA-A, 1976 Acta de Integración de la comunidad)

La comunidad en mención fue integrada por diferentes pueblos en su interior con su respectivo representante en una sola comunidad llamada Avireri. Hubo una demora en el reconocimiento, esto debido a que la comunidad Nativa de Avireri se hallaba dentro del territorio del Bosque Nacional de Apurímac (Ludescher, 1997, p. 246). En otro documento presenta la descripción del territorio ocupado por aquellas poblaciones y de sus actividades.

Los grupos nativos por integrados están constituir por sistema poblacional mixto (nucleado y disperso), los grupos están ubicados distantes entre uno al otro a lo largo del río Apurímac, y el río Ene, sin embargo su radio de acción donde practican su caza, pesca y sus migraciones estacionales con fines de rotación de cultivos y de cacería; existe continuidad, sus relaciones socio culturales las realizan mediante reuniones periódicas y constituye una característica cultural importante, realizan las migraciones estacionales. (ADRA-A, 1976)

Por otra parte, aquellas poblaciones se hallaban en zonas altas, producto del desplazamiento ya referido párrafos antes; en tanto, las mejores tierras resultaron ocupadas por los colonizadores, como se puede apreciar en el siguiente texto:

Las características topográficas son muy variables debido a la gran cantidad de cadena de cerros (cordilleras menores) que separan los

diferentes afluentes de los ríos Apurímac y Ene en la margen derecha, desde el río Otari hasta el río Potoshi (bajo Quimpiri) existiendo pocas terrazas de áreas pequeñas, donde sólo se puede conducir con una agricultura de subsistencia (las mejores áreas se utilizaron la colonización sub sectores de Otari, Quisto, Teresa, Mantaro, Natividad y Ene. (ADRA-A, 1976)

Esta primera comunidad nativa de Avireri, en el valle del río Apurímac, dio un primer paso al ser reconocida en el Registro Nacional de Comunidades Nativas que, si bien daba la seguridad jurídica de la tenencia de tierra respecto a los externos, al interior de aquella comunidad pronto se presentaron controversias con el jefe y la población, lo cual pasó a ser una de las mayores razones para el cambio de la razón social de Avireri por Gran Shinongari, lo cual se explicará a continuación.

4. Formación de la comunidad nativa de Gran Shinongari y su relación con el Estado

La comunidad de Gran Shinongari, antes de su independización, formaba parte de la comunidad nativa de Avireri. Desde la década del 70 del siglo pasado se hallaba bajo liderazgo del curaca Amadeo Barboza nativo del pueblo de Otari. Con el paso del tiempo, Amadeo comenzó a emprender transacciones de tierras con los colonos. Esta actuación resultó preocupante para el resto de los nativos, ya que consideraban ser traicionados por su representante. En un oficio dirigido por los nativos de Shinongari con fecha 21 de mayo de 1980, denunciaron la actuación del cacique en los siguientes términos.

Se nombró a Amadeo Barboza Quisiste, como jefe de la comunidad nativa del “Gran Avireri”, pero el motivo aprovechando el cargo de jefe anula nuestras tradiciones ancestrales vendiendo gran parte de nuestro territorio, de tal manera ubicarnos en tierras des habitables para el cultivo y sin los recursos naturales suficientes para el sustento de la población nativa, estas áreas de cultivo son vendidas a los campesinos inmigrantes entre los 25 a 50 hectáreas a precios que fluctúan entre 30 a 50 mil soles oro, por tanto los nativos que se resisten en abandonar el fruto de sus esfuerzo son sometidos a muchas argucias y amenazas, llegando en muchos casos en abusar a las mujeres y a sus hijas menores. (ADRA-A, 1980)

De acuerdo a lo expresado en el documento, el cacique, en lugar de defender los intereses de la comunidad, abusaba de su posición y atentaba contra los intereses y las tradiciones ancestrales, al negociar el territorio de la comunidad, obligándolos a abandonar sus asentamientos antiguos para reubicarlos en tierras inhóspitas e inadecuadas para la agricultura y sin los recursos naturales necesarios para su subsistencia. A pesar de las denuncias hechas, Amadeo Barboza continuaba negociando las tierras de la comunidad nativa, cuya delimitación carecía de hitos físicos, en lugar de ello el “sentido de pertenencia era demarcado por relaciones de parentesco y de intercambio cultural” (Reátegui, 2014, p. 9). En un documento dirigido al primer ministro, las seis comunidades afectadas por el proceder del cacique manifestaron lo siguiente:

Denunciamos al nativo Amadeo, exjefe nombrado y rechazado por las mismas comunidades, por cometer muchos abusos y atropellos como venta y negociado de tierras; luego le comunicamos que el nativo Moisés Vargas Ccente, es el nuevo jefe representante de las comunidades bajo el nombre de Shinongari, quien es el encargado de representarnos para poner en claro todos los abusos por parte de otro mal nativo Rafael Barboza Boza, quien es hermano del anterior tirano Amadeo, quien este segundo está comprometido y negociando con dos mil hectáreas a vista y paciencia de autoridades de esta zona, rogamos señor Premier para que Ud. mande inmediatamente una inspección severa a fin de salir de tantas dudas y que pueden tener consecuencias fatales porque estamos cansados de enviar nuestras quejas y memoriales que no tiene respuesta, las seis comunidades unidas en una sola idea nos suscribimos Quinquiveri, Santushari, Chirutiari, Quimaropitari, Shiampintiari y Catongo Kimpiri. (DRA-A, 1980, folio, 50)

Los abusos que cometía el cacique Amadeo fueron recurrentes. En otra queja remitida a la oficina de Reforma Agraria en el valle del río Apurímac, los nativos de Santushari y Quinquiveri objeto de maltratos señalan:

Amadeo había venido a nuestra comunidad a nuestras agrupaciones acompañadas de 60 individuos postulantes de tierra, mientras que estábamos ausentes, maltrató a un anciano Hilarión Benjamín que es padre del jefe de nuestra agrupación y a nuestras mujeres, él ya nos conoce, nosotros no sabemos hacer reclamos, no conocemos a la puerta de

la autoridad. Estamos sin ningún apoyo, sin autoridad el mencionado curaca está dando vuelta con alto parlante haciendo propaganda insultando unos a otros amenazando matar con escopetas. (ADRA-A, 1978 folio 25)

El nativo Marcial Hijani, de la comunidad de Santushari, también recuerda los hechos causados por el jefe Amadeo Barboza.

El curaca Amadeo quería vender nuestras tierras a los colonos, nosotros los nativos de Santushari nos oponemos a la venta de tierras, al vender no tendríamos tierras para nuestros hijos, ya no habría monte para cazar, al no permitir, el curaca venía con grupo de colonos a posesionarse forzosamente en nuestras chacras. Eso no permitimos.⁸

Para el entrevistado, la defensa de sus tierras era importante ya que permitía mantener su estilo de vida, asegurar la supervivencia de las generaciones futuras en los términos de la conservación de su tradición y cultura.

El excuraca Justo Saavedra Vargas también relata en términos similares:

Todos unidos los nativos hemos luchado por nuestras tierras. Amadeo vendía buenas tierras a colonos, en un congreso de pueblos nativos cambiamos al jefe curaca, a Moisés Vargas de Quinquiveri, él ya no vendía tierras, no le permitió ingresar a más colonos a invadir tierras posesionadas de nativos, sin tierras donde vivimos, dónde vamos a ir.⁹

Las arbitrariedades cometidas por Amadeo fueron tomadas como justificación para desconocer su autoridad y acudir al Gobierno nacional para resolver los problemas. Lo cual, por su puesto, era señal de cambios que ocurrían al interior de las comunidades nativas, que no se limitaban a sus tradiciones locales, sino que buscaban al Estado para resolver sus problemas. En el diagnóstico realizado por un funcionario público se daba cuenta de la división existente al interior de la comunidad de Avireri.

El jefe Amadeo Barboza de la comunidad nativa de Avireri, integrada por seis comunidades nativas, no define su posición de autoridad de toda una agrupación ocupado en un territorio de 21 000 ha. A pesar

de tener una situación conflictiva y no cuenta con el apoyo de todos los nativos de las comunidades integradas, que en estos últimos días existen tres grupos a saber: *Grupo Avireri Otari*: jefe Amadeo Barboza Quisesati con cinco familias nativas y 110 familias campesinas, con un territorio delimitado a su criterio propio desde el Río Cubibato al río Quisto, tributarios de Apurímac, *Grupo Shinongari*: jefe Moisés Vargas Ccente, apoyado por las comunidades Quinquiveri, Santushari, Chirutiari. *Grupo Potoshi*: Jefe Rafael Barboza Boza con apoyo de dos comunidades nativas integradas Quimaropitari y Shampiantitari, además se suma las comunidades de Quimpiri Bajo, Catongo Mochoveni que no integran Avireri. (ADRA-A, 1979)

La situación descrita alude al reordenamiento territorial que también dio lugar a la emergencia de conflictos entre las nacientes comunidades, así como entre las comunidades y los colonos (Chocano, 2011, p. 31). Para el presente estudio interesa seguir el proceso del grupo de Shinongari. En el documento presentado al primer ministro se alertaba sobre posibles consecuencias fatales para las ochocientas personas pertenecientes al grupo en referencia. Este procedimiento que han desarrollado los nativos se inscribe dentro de la teoría del paternalismo del Estado, de buscar la protección en las leyes que emanaba al respecto.

La protección de las tierras se convirtió en una de las principales preocupaciones de los nativos, lo que pasaba por pedir al Estado el reconocimiento y protección ante la ocupación creciente por parte de los colonos, pues con el advenimiento del gobierno militar del general Velasco en 1968

Se produjeron dos cambios importantes para la vida de los pueblos indígenas amazónicos. Por un lado, se creó la ‘comunidad nativa’ como institución social y política oficial, y por otro lado se promovió la creación de organizaciones indígenas. (Espinosa, 2022, p. 89)

Conocemos nuestros territorios de Shinongari, que llega hasta el Río Quimpiri, límite con Junín, donde la comunidad de Shampiantitari desconociendo nuestras propias leyes nativas le cedió nuestro territorio frente del río Yaviru a los invasores, sin ningún acuerdo de las demás comunidades y el jefe nativo de esta manera nos quiere abusar y marginar aún más de nuestro territorio. (ADRA-A, 1980)

Como ha ocurrido con los nativos de la selva central, la formación de las comunidades nativas asháninka se debió a la necesidad de asegurar su derecho a la tierra frente a la colonización, pues en todos los casos, las comunidades nativas “aparecen como consecuencia del proceso de despojo y fragmentación de los territorios étnicos a manos de los colonos y como instrumento de defensa ante dicho proceso” (Reátegui, 2014, p. 30). La situación descrita se inscribe dentro de la teoría de dominio territorial como un factor que ha conllevado a la formación y reconocimiento como comunidad nativa, pero bajo los lineamientos de la Ley de Comunidades Nativas.

Los conflictos no solo eran con sus caciques que, en este caso, los vendían a los colonos, sino también con otros pueblos nativos. Así, en el área fronteriza con Junín y cerca del río Quimpiri hubo problemas con la comunidad nativa de Shampiantari, que desconocía los límites tradicionales del territorio, y abarcaron parte del territorio situado al frente del río Yaviru, que pertenecía a los pueblos del futuro Shinongari. Los nativos de Quinquiveri, Santushari, Chirutari, que luego formaron Gran Shinongari, vieron en el Estado, la garantía de protección de su territorio.

Solicitamos la inmediata solución sobre los problemas de nuestro territorio nativo que a través de los años venimos reclamando un territorio libre, para que en ella podemos vivir y poder satisfacer nuestras necesidades humanas aplicando labores culturales, agrícolas, caza y demás costumbres tradicionales campesinas, que hasta la fecha no posee ningún título de propiedad a pesar de estar delimitado por el ministerio de agricultura y alimentación. (ADRA-A, 1979)

Se trata de un extracto de una solicitud presentada al ingeniero jefe de la Agencia Agraria de San Francisco - Pichari, por parte de los líderes de las comunidades nativas referidas líneas arriba. De las expresiones vertidas en el documento, se deduce que representan al Estado como el ente de poder para proteger su territorio, ya que la tradición dejaba de ser el garante de respeto de los territorios que habitualmente poseían. La búsqueda del Estado no solo fue para la protección de las tierras, sino también para requerir servicios públicos como la educación y salud. Al respecto, el testimonio dado por el hijo del primer curaca de

Gran Shinongari es ilustrativo:

Mi padre Moisés Vargas, cuando era jefe desde 1979, inició solicitar una escuela para nosotros. En 1980 llegó un profesor colono que vivía en Quisto Central aquella vez nuestra institución era construido con palos de Kinanchu y techado con palmera, donde aprendemos leer y escribir, hacer documentos que tanta falta hacía a nuestra comunidad.¹⁰

Otro nativo cuenta sobre la creación de una escuela en la comunidad.

La primera escuela se creó en Otari yo fui a estudiar allá, cuando tuvimos problema con Amadeo ya no pudimos ir. El nuevo jefe, Moisés Vargas, reclamó para que se cree una nueva escuela en el pueblo antiguo de Kinkibiri, allí estudiaron mis hermanos. En los años 90, la subversión ha quemado a nuestra escuela, por eso un grupo de familia Saavedra nos desplazamos a formar otro pueblo con nombre de la comunidad de Gran Shinongari, ahora nuestra escuela y colegio con N°18943 ya está en nuestro pueblo.¹¹

Así también se interesaron por la salud pública. Al respecto un nativo de Mimirini cuenta:

Por enfermedades de malaria, paludismo y sarampión requerimos un puesto de Salud en nuestros pueblos, para lo cual acudimos al Gobierno, en donde nos capacitaron para ser sanitarios en Centro salud de San Francisco.¹²

El acercamiento con el Estado, según Glave, Diez y Flores (2015), ha permitido ganar el reconocimiento en el dominio territorial, pero también en el acceso a los derechos como salud y educación, claro, a un grado incipiente, que dio lugar a cambios significativos en cuanto a su organización y modos de vida, que anteriormente se caracterizaban por los asentamientos temporales, para pasar a ser permanentes en un solo sitio.

Pues bien, la designación de la nueva autoridad fue el comienzo de la división, la separación de una parte de los pueblos nativos de la primera comunidad. La designación del nuevo jefe en la persona de Moisés Vargas

Ccente, implicaba desconocer la autoridad de Amadeo Barboza. Aquella decisión fue tomada en el Congreso de los Pueblos Nativos de Avireri, el 8 del mes de abril de 1979, los pueblos que participaron en aquel Congreso formaron luego la comunidad de Gran Shinongari. Decisión que pusieron en conocimiento del Estado y a la par iniciaron con los trámites de reconocimiento como nueva comunidad ante las autoridades locales, regionales, ministros de Estado y el presidente de la República. En los documentos remitidos, siempre aludieron las arbitrariedades de Amadeo, quien a la vez había vendido más de 2 000 hectáreas de tierras a los colonos.

La nueva comunidad que decidieron fundar conformaba las comunidades de Kinkibiri, Santushari, Chirutuari, Quimaropitari, Shiampintuari y Catongo Kimpiri. Para garantizar la ocupación territorial, ubicaron a dichas comunidades en puntos de frontera con los colonos para evitar la invasión de su territorio, lo que asemeja a una frontera viva, como estrategia de defensa territorial. Dichas comunidades para aquel entonces tenían por población:

Kinkibiri, 126 habitantes distribuidos en 23 familias; Santushari, 91 habitantes, compuesta de 18 familias; Chirutuari, 83 habitantes, distribuidos en 22 familias; y, Catongo Quimpiri, 78 habitantes, repartidos en 17 familias. En total sumaban 378 habitantes, agrupados en 80 familias. Todos ellos pasaron a conformar Gran Shinongari. (ADRA- A, 1980)

Con la independización buscaban proteger sus tierras, contar con territorios en propiedad colectiva y con cierta autonomía política, social y cultural, que les permita tener el control de sus habitantes sobre ellos, pues para realizar prácticas de caza y recolección requerían evitar el agotamiento de recursos naturales, de áreas bastante amplias en donde se goce de cierta protección de las presiones del mercado y otras influencias, como por ejemplo la intromisión de agricultores colonos. Medida necesaria para asegurar la sobrevivencia y continuidad de las futuras generaciones en su cultura y territorio, en un país y una época en donde la tendencia es la propiedad privada y el libre mercado de tierras (Reátegui, 2014). Asimismo, buscaban asegurar otros recursos naturales a través del reconocimiento del Estado nacional, pues desde la llegada de los primeros europeos fue un

denominador común que los pueblos indígenas amazónicos se defendieran con armas ante la amenaza de una invasión de sus tierras. Hacia mediados del siglo xx esta forma de defender dejó de tener validez, los arcos y flechas dejaron de ser eficaces para evitar la llegada de colonos que venían con el respaldo de los ejércitos nacionales (Espinosa, 2010).

En otro documento presentado al jefe de Agencia Agraria de San Francisco, precisa el nombre de las personas que traspasan los límites fijados.

Los colonos quienes son los señores Nicanor Anyosa, Honorato Volvo y Apolinario Quispe, no respetan los linderos que colinda con la comunidad nativa, agraviados son: Julio Diaz, Roberto Sayi, José Ponpoche y Teófilo Chirriante, que trabajamos con la autorización en nuestros parcelas que ha sido medido por topógrafo y del señor ingeniero del sector natividad, quienes los citados sujetos nos quiere quitar nuestro trabajo que tenemos una hectárea de cacao en producción, no dejaremos nunca a los colonos. Así también hay otro problema en sector Mantaro con el señor Saturnino Vásquez así está cometiendo abusos por lo cual pedimos en cuanto su presencia del señor sectorista que la comunidad nativa reclama a sus derechos en cuanto a dictado Ley N° 22175 que ampara a los nativos. (ADRA-A, Expediente, 1980)

Denuncias que han corroborado los funcionarios y en su informe señalan la apertura de un proceso investigatorio.

Muchos colonos fueron denunciados por los nativos donde fueron notificados por el comando de puesto de la guardia civil Pichari, a los señores Víctor Ramírez, Raúl Quispe, Marcial Quispe, Felipe Romaní, Francisco Romaní, Máximo Barrientos y Darío Romaní para que se constituyan a esta oficina el día lunes 23 de los corrientes fin esclarecer invasión a tierras de la comunidad nativa Quimaropitari y otros (sub-sector Ene) se hace de su conocimiento que dos de los señores han sido notificados anteriormente haciéndose presente y que de todas maneras deberán apersonarse nuevamente. (ADRA-A, 1980)

El interés por el territorio respondía a la necesidad de proteger sus recursos naturales, asegurar la continuidad de sus tradiciones y preservar el bienestar de sus comunidades, identidad étnica, así como para

obtener la titulación de sus tierras (Hvalkof y Veber, 2005).

4.1. Reconocimiento legal de Gran Shinongari como comunidad nativa

La política de reconocimiento de las comunidades nativas ha sido tradicionalmente vinculada al sector agrario, de ahí que el Decreto Ley 22175 - Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, asignara al Ministerio de Agricultura la responsabilidad de su reconocimiento e inscripción en el Registro Nacional de comunidades nativas.

Tradicionalmente, las sociedades indígenas de la Amazonía no manejaban un concepto de “propiedad” sobre sus tierras como la maneja el derecho civil occidental, aunque existían nociones de límites de hasta dónde podían desplazarse, cultivar, cazar o pescar, sin entrar en conflicto con otro pueblo o grupo social. Pero la presencia creciente de colonos que se apropiaban de los territorios donde desarrollaban su vida dio lugar a la protección del territorio.

Luego de la independización, el mayor problema para Gran Shinongari fue la ocupación creciente de sus territorios por parte de los colonos. Los nativos para entonces concebían el territorio no solo como espacio de vida, sino también de ejercicio de poder, fundado en mitos, creencias y cultura; los cuales definen criterios de ocupación propia y defensa contra la ocupación por terceros. Por lo tanto, tienen una idea propia de territorio, la misma que “es elaborada a partir de sus relaciones internas de pueblo, externas a los otros pueblos y a la relación que establecen con la naturaleza donde les satisface vivir” (Mares, 1997, p. 168).

La defensa del territorio permitió a los nativos desarrollar el papel político y establecer relaciones con el Estado, pedir su reconocimiento como comunidad como la vía para integrarse a la nación. Para el efecto se valieron del Decreto Ley N° 20653 Ley de Comunidades Nativas, promulgada por el gobierno de Juan Velasco Alvarado en el año de 1974. Lo novedoso de aquella norma era que por primera vez la legislación reconocía a la población indígena de la selva el mismo status que tienen las co-

munidades campesinas de la sierra desde la Constitución Política de 1920. Asimismo, “incluyó las normas constitucionales referidas a la propiedad de las tierras indígenas, otorgándoles la condición de inalienables, imprescriptibles e inembargables y cuya integridad, además, es garantizada por el Estado” (Reátegui, 2014, p. 30).

A mérito de aquella ley, la comunidad matriz Avireri fue la primera en iniciar la gestión de reconocimiento como comunidad nativa, pero no logró por estar dentro del bosque nacional.

La titulación de Comunidades Nativas no se realizó durante la vigencia de la primera ley de Comunidades Nativas promulgada en 1974, debido a la existencia del Bosque Nacional. Por ejemplo, la Comunidad Nativa “Gran Avireri” formada por la unión de 8 asentamientos en la margen derecha del río Apurímac y Ene, que logró que se le demarque y elabore el plano con una extensión de 36,000 hectáreas, el año de 1975, no obtiene título de propiedad con el argumento de que su territorio se encontraba dentro del Bosque Nacional del Apurímac. (Ludescher, 1997, citado por Reátegui, 2014, p. 34)

La gestión iniciada por Avireri para ser reconocida como comunidad nativa fue el antecedente para que años después los pueblos de Shinongari procedieran para su reconocimiento y así consolidar la separación de la comunidad matriz. En el Decreto Ley 20653, según han referido varios estudios del tema, fue un gran avance el reconocimiento de la propiedad colectiva de los pueblos indígenas amazónicos, pero sentó las bases para la atomización del territorio indígena, al trasladar el concepto de comunidad andina a una realidad social diferente (Dandler, 1998, p. 21). Y, precisamente, en ella se inscribe el propósito de los dirigentes de Shinongari. Los nativos de Shinongari, en un documento dirigido al primer ministro, expresan parte de los motivos para su reconocimiento estatal.

Esta comunidad de Shinongari contamos con una población de ochocientas personas decididas a hacer nuestra justicia a nuestro modo ya que no podemos soportar atropellos, si las autoridades no apoyan y escuchan nuestras quejas y justo reclamamos. También hacemos de su conocimiento que no se dejen sorprender por representantes de pequeñas tribus porque estamos decididos a representarnos solamente a nombre

del “Gran Shinongari” y como jefe al nativo Moisés Vargas Ccente y pedimos que todo esto se oficialice y se delimite los linderos para hacernos respetar. También señor Premier pedimos que nos den amplias garantías para poder hacer valer nuestras familias y la comunidad por ser nosotros los pobladores verdaderos desde nuestros antepasados. (ADRA-A, 1980, folio, 50)

En respuesta a dicha gestión, la autoridad competente respondió en los siguientes términos:

Notificar a los directivos de la comunidad nativa del Gran Shinongari haciéndoles conocer que en el transcurso del presente año se realizará los trabajos correspondientes para la titulación de la referida comunidad nativa, en razón que el distrito agropecuario Pichari se está implementando de personal para el cumplimiento de las acciones propias del sector. (ADRA-A, 1980)

En atención a la petición de la comunidad, la autoridad competente anunciaba la programación de actividades para iniciar el proceso de titulación de la comunidad. En el documento de respuesta se señala:

La Agencia Agraria San Francisco - Pichari inicia acciones de titulación por cada comunidad para lo cual es necesario un equipo polivalente constituido por: un antropólogo, para analizar el aspecto socio-cultural en conflicto; dos topógrafos, para la delimitación de los territorios por comunidades, con sus actas de su colindancia; dos técnicos mando medio, para las encuestas, actualización de padrones, requisitos para el estudio socio-económico; un técnico de suelos: para realizar la clasificación de tierras por su capacidad de uso mayor. Con este equipo se estima un tiempo de 10 días para concluir los trabajos de campo, contamos con un bote disponible, para lo cual es necesario proveer un motorista que no tenemos en la agencia y 150 galones de gasolina con 25 cuartos de aceite grado 30, para mezclar, solo para el recorrido fluvial, y para la movilización terrestre del campamento Pichari al puerto Sivia, 20 galones de gasolina. (ADRA-A, 1980)

En tanto, desde la comunidad nativa reiteraban la designación del representante para que asuma la responsabilidad en nombre de los nativos como lo detalla en el documento remitido.

Para llevar a cabo la titulación de esta nueva entidad, se eligió a Moisés Vargas Ccente como su único representante. En consecuencia, se le otorga la presente credencial con el propósito de que todas las autoridades políticas, civiles y educativas brinden su respaldo, garantías y apoyo legal a Moisés Vargas Ccente, en su papel como líder de la comunidad Shinongari (22). Además, tramitará el título de propiedad de dichos territorios y denunciar a don Amadeo Barboza como cacique terrateniente, lacayo incondicional del Dr. Saturnino Paredes y su grupo enquistado en la federación departamental de comunidades campesinas de Ayacucho “FEDCCA”, que después de ofrecernos defender a las minorías nacionales, inversamente dan instrucciones a don Amadeo Barboza para que realizara los abusos indicados más arriba. Para verificar nuestras denuncias solicitamos a las autoridades de Reforma Agraria, Agencia de Pichari, notifique y ponga en conocimiento a que se anule estos abusos que se vienen cometiendo, si por un caso se continua estos abusos sabremos hacer justicia de acuerdo a nuestras costumbres ancestrales. (ADRA-A, Exp. 1979)

Los representantes de la comunidad de Gran Shinongari no se amilnaron ante las dificultades de gestión y demoras en la respuesta de parte del Estado, el trámite lo insistieron hasta lograrlo. En 1983, la comunidad nativa de Gran Shinongari, finalmente logró obtener la titulación deseada para sus territorios, con un total de 5 783 hectáreas. De estas tierras, 1 632 hectáreas se consideran aptas para actividades agrícolas y ganaderas, mientras que las 4 150 hectáreas restantes son adecuadas para actividades de forestación. Esta titulación representa un logro importante para la comunidad asháninka de Gran Shinongari, ya que les otorga derechos legales sobre estas tierras y les ha permitido utilizarlas de manera sostenible para diversas actividades económicas y culturales¹³.

Aquel logro no solo ha quedado en la resolución respectiva, sino también en la memoria de su población. Un nativo entrevistado supo manifestar al respecto:

Felizmente el Gobierno nos reconoció a la comunidad de Shinongari, por muchas exigencias, fuimos muchas veces al palacio de gobierno, conversar con Belaunde. Nos organizamos los cuatro pueblos, tanto Quinquiveri, Santushari, Chirutiar Katongo Kimbiri a una sola voz hasta que nos dé título de nuestras tierras, así viviremos bien.¹⁴

Este reconocimiento se percibe como un logro significativo para aquellos pueblos, pues entendían el reconocimiento como comunidad nativa les concedía el derecho sobre la tierra. Pues el concepto de comunidad como entidad jurídica fue introducido por el Decreto Ley N° 20653 y no solo daba el derecho al dominio territorial delimitado, sino también implicaba la atención con servicios públicos por parte del Estado, como la escuela o en ocasiones una posta sanitaria (Varese, 2006). Además, aquella ley, con reconocer el derecho al dominio territorial, iba en contra de la tradicional movilidad de los pueblos amazónicos (Chocano, 2011, p. 31). Al establecerse en un solo lugar, las comunidades nativas tenían que cambiar algunos aspectos de su organización y vida cotidiana.

Por otra parte, según Varese (2006) para los nativos las cuestiones de territorio, tierra, recursos, naturaleza y el mundo, están intrínsecamente vinculadas a la concepción cultural y a la práctica social de la comunidad. La comunidad es en primera instancia

el lugar, el espacio donde se ha nacido y donde los ancestros (reales o imaginarios) nacieron, murieron o se transmutaron. En este espacio [...] es donde la identidad individual y colectiva se construye en una red tupida de significados, expresados en la lengua étnica específica. (Varese, 2006, p. 337)

De acuerdo al análisis de este autor, son tres los principios que sustentan la concepción cosmocéntrica de la vida societal y biofísica para los pueblos indígenas: diversidad (biocultural), reciprocidad (social y cósmica) y complementariedad. Dicha concepción cosmocéntrica se organiza en base a lo que él llama la “cultura de la economía del uso”, la que es distinta a la “cultura de la economía de la ganancia y plusvalía” asociada al valor de cambio introducido con la invasión europea y el establecimiento de la colonia” (Reátegui, 2014, p. 10).

5. Conclusiones

La historia del pueblo de Gran Shinongari, en el VRAE se ha desarrollado entre resistencia y adaptación, pues pasaron de vivir en clanes fa-

miliares con prácticas culturales tradicionales, a asentamientos permanentes para enfrentar desafíos como la presencia de colonos y reformas del Estado.

Los conflictos internos en la primera comunidad de Avireri se originaron debido al incumplimiento de su propósito como representante de las comunidades nativas del jefe Amadeo Barboza para obtener la titulación de las tierras comunales. Este crucial objetivo fue frustrado por la inclusión de las tierras de la comunidad dentro del Bosque Nacional de Apurímac, como establecía la Ley 20653 de 1974. El prolongado proceso de trámite ante el Estado propició la invasión de tierras de colonos migrantes. Algunos nativos, como los de Shampiantiari, permitieron a los colonos trabajar en sus tierras, e incluso se permitió asimilación de algunos colonos en tierras comunales, como el caso del señor De la Cruz en Mimirini. Además, el comportamiento arbitrario de Amadeo, quien negociaba las tierras de la comunidad con los colonos, generó descontento entre una parte de la población nativa de Avireri. Estos descontentos llevaron a la decisión de separarse y formar una nueva comunidad llamada Gran Shinongari, con el objetivo de proteger sus territorios de la invasión de colonos andinos.

Los nativos de Gran Shinongari no cedieron a la presión de los elementos foráneos, sino que se valieron de su cultura y las leyes vigentes para defender su territorio. Fue el principal motivo para buscar al Estado para su reconocimiento, lo cual implicaba delimitación y protección de su territorio, pero también de su cultura. Ello se resume en el paternalismo del Estado, motivado por la necesidad de protección del territorio. Para tal efecto se valieron de la Ley de Comunidades Nativas; con la cual finalmente fue reconocido legalmente como comunidad nativa en 1983. Esta conclusión guarda relación con la teoría de dominio territorial.

Una vez reconocido por el Estado como comunidad de Gran Shinongari, su organización y funcionamiento ha experimentado cambios, no solo por el efecto legal del reconocimiento, sino también por la violencia sociopolítica de Sendero Luminoso que los involucró en el conflicto interno, lo que ha tenido efectos negativos en la comunidad. La presencia de Sendero Luminoso se incrementó a partir de 1982, pero también la ofensiva contrasubversiva por parte de las Fuerzas Armadas en la región colindante

de Ayacucho (Espinosa, 2022). Según Del Pino (1995) el territorio asháninka ha servido de base de operaciones de los insurgentes, así también la población nativa fue obligada a luchar contra los agentes de Estado, lo que ha dejado muchas muertes, y abandono de familias, desorganización de la comunidad, entre otras consecuencias. El sueño del reconocimiento como comunidad nativa por parte del Estado, si bien fue logrado en 1983, inmediatamente la violencia sociopolítica truncó la alegría de tal logro. Como se ha mencionado en el párrafo anterior, durante aquella década los nativos solo luchaban por sobrevivir, en tanto los temas de la comunidad quedaron completamente relegados.

Siglas

VRAE: Valle de los ríos Apurímac y Ene.

ADRA-A: Archivo de la Dirección Regional Agraria de Ayacucho.

Notas

- 1 Entrevista a Flavio De la Cruz, de localidad de Mantaro, en abril de 2021.
- 2 Entrevista a Jorge Pariona de 70 años, el día 20 de agosto de 2019, en la comunidad nativa de Mimirini.
- 3 Colono asimilado a la comunidad nativa de Mimirini.
- 4 Choris: así llaman a los colonos andinos los nativos asháninka.
- 5 Entrevista a Justo Yumpiri, comunero Nativo de Mimirini, realizada en el mes de agosto de 2020.
- 6 Teresita fue una hacienda de los colonos huantinos ubicada en la margen derecha del río Apurímac, en el poblado de Quimbiri.
- 7 Los asháninka trabajadores fueron desplazados a ríos abajo para situarse en Otari y formar una sociedad campá.
- 8 Entrevista al señor Marcial Hijani Mañari, de Santushari 10 de setiembre de 2021.
- 9 Entrevista al exjefe curaca, Justo Saavedra Vargas, de la comunidad de Gran Shinongari setiembre de 2022.
- 10 Entrevista al ex jefe Rodrigo Vargas Saavedra, quien fue hijo del primer jefe de la comunidad nativa de Gran Shinongari Moisés Vargas Ccente.
- 11 Entrevista a Agustín Saavedra en enero de 2020.
- 12 Entrevista al señor Torne Barboza en marzo de 2020, quien fue sanitario de la comunidad nativa Mimirini.

13 Referencia sobre la base del título de tierras de la comunidad nativa Gran Shinongari.

14 Entrevista al señor Marcial de 68 años del pueblo de Santushari, el día 20 de enero de 2021.

Referencias bibliográficas

Aroca Medina, J. y Maury Parra, L. (1993). El pueblo asháninka de la selva central: estado derecho y pueblos indígenas. *América indígena*, *LIII*(4), 11-32.

Barclay, F. (1991). El minifundio en la Selva alta. *Debate Agrario*, (11), abril-julio, 31-56.

Chirif, A. (18 de enero de 2007). *Perú a casi 40 años de “La Sal de los Cerros”*. Servindi. <https://www.servindi.org/actualidad/1554>.

Dandler, J. (1998). *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Oficina Internacional del Trabajo - OIT.

Del Pino, P. (1995). *Tiempos de Guerra y de Dioses Ronderos, evangelistas y senderistas en el valle del río Apurímac*. Tesis Historia UNSCH.

Espinosa, O. (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Antropologica*, *28*(28), 239 -262. <https://doi.org/10.18800/antropologica.2010-sup.016>

Espinosa, O. (2022). *El nudo amazónico. El Perú y sus pueblos indígenas*. Ministerio de Cultura.

García Jordán, P. (1998). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena, Amazonía andina (siglo XIX-XX): La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*. Fondo Editorial PUCP.

Méndez Gastelumendi, C. (2014). *República plebeya. Huanta, formación del Estado peruano, 1820-1850*. Instituto de Estudios Peruanos.

- Mares, C. (26-30 de mayo de 1997). *Los indios y los derechos invisibles* [Ponencia]. Seminario Derecho indígena. Seminario Internacional realizado en el auditorio Fray Bernardino de Sahún del Museo Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México.
- More Mavila, H. (1940). El porvenir de las montañas de Huanta y La Mar. *Huamanga*, VI(31), 22-27.
- Ortega Vásquez, N. (2014). *El Derecho de propiedad comunal indígena en la Amazonía y su regulación en la legislación* [Tesis para optar el grado de Magister en Derecho Civil, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional - PUCP. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/5872>
- Pereyra Chávez, N. (2013). *Políticas Interculturales en Universidades de la Sierra Sur - Central. documento de discusion presentado por el Área de investigación del proyecto de Qapac Ñan - Interculturalizando la UNSCH: hacia una diversidad incluyente*. UNSCH.
- Rojas, C. (2010). *El mito de progreso en Ayacucho: 1900-1950* [Tesis para optar el grado de magister en Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga]. Repositorio Institucional - UNSCH. <https://repositorio.unsch.edu.pe/items/0e09fb83-3573-40f0-8661-5a1faf51136b>
- Sala i Vila, N. (2001). *Selva y Andes. Ayacucho (1780 -1729). Historia de una Región en la encrucijada*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Historia.
- Santillana V. (1974). *Cambios en la estructura tradicional de la minoría étnica campá del Río Apurímac*. UNSCH.
- Santos-Granero, F. y Barclay, F. (1995). *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*. IFEA, IEP, Flacso.

Urrutia, J. (1982). *Comerciantes, arrieros y viajeros huamanguinos: 1770-1870*. UNSCH.

Varese, S. (2006). *La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Retablo de Papel.

¿EL RENACIMIENTO O EL DESARROLLO? LA TRANSFORMACIÓN DE LA MEDICINA SHIPIBA EN YARINACOCHA, EN EL CONTEXTO DE LA PANDEMIA DEL COVID-19

REVIVAL OR DEVELOPMENT? THE TRANSFORMATION OF THE SHIPIBO
MEDICINE IN YARINACOCHA IN THE CONTEXT OF THE COVID-19 PANDEMIC

Zuzanna Ogorzewska

Universidad Jaguelónica

zuzanna.ogorzewska@doctoral.uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9136-2610>

Envío: 28 de febrero de 2024

Aceptación: 6 de mayo de 2024

Resumen

Este artículo tiene por finalidad reflexionar sobre la transformación reciente de la medicina ancestral del pueblo shipibo, observada en la zona urbana Yarinacocha, durante y después de la pandemia del covid-19. Se trata de una revalorización de las plantas medicinales asociadas, por un lado, con la llamada “medicina casera”, y por otro, con la extensión de la perspectiva ancestral para nuevos métodos y aplicaciones. Se puede considerar estos cambios como las consecuencias de tales factores, como las

necesidades básicas del pueblo desatendidas por el sistema oficial de salud y el surgimiento del activismo indígena, desarrollado a partir del año 2020. Las reflexiones presentadas en este artículo resultan de la investigación etnográfica para la tesis de doctorado sobre una salud intercultural en el contexto pandémico.

Palabras claves: medicina ancestral, pandemia, pueblo Shipibo, Comando Mático, salud intercultural.

Abstract

This paper aims to reflect upon the recent transformation of the Shipibo-Conibo's medicine, observed during and after the Covid-19 pandemic. The changes in question concern the reevaluation of the medicinal plants associated with "home-made medicine", and the extension of the ancestral perspective with new methods and applications. It is possible to consider the observed alterations as the consequences of the following factors: the breaches in the official health system, and the surge of the indigenous activism, which has dynamically developed since 2020. The observations presented in this article are based on the ethnographic research conducted for the doctoral thesis about the intercultural health in the context of pandemic.

Keywords: ancestral medicine, pandemic, Shipibo, Comando Mático, intercultural health.

1. Introducción

Las prácticas de salud de los pueblos indígenas amazónicos a menudo reflejan los procesos históricos, políticos, sociales y culturales que han afectado a estos pueblos, exigiendo su reacción y adaptación a las nuevas circunstancias. Al revisar la historia desde los tiempos coloniales, puede notarse que los procesos de conquista, evangelización y explotación económica forzaron a los nativos a ocultar la gran parte de su herencia cultural y espiritual. Además, a través del tiempo, dichos

procesos produjeron el flujo migratorio, que también brindó los efectos diferenciados, el intercambio cultural intenso, la invisibilización y la comercialización de algunas prácticas (Morin, 1998; Follér, 2002; Caruso, 2005; Brabec de Mori, 2013; Delgado Ramos, 2017).

En los últimos años apareció el otro gran factor cambiante, la pandemia del covid-19, que despertó los viejos temores relacionados con las epidemias del pasado (Espinosa y Fabiano, 2022). Esta nueva “entrada” de la enfermedad ajena expuso las brechas enormes en el sistema oficial de salud, pues forzó a las poblaciones vulnerables a buscar métodos alternativos para salvar las vidas. Algunos pueblos han dado vuelta a sus medicinas tradicionales, lo que poseía ciertas dificultades, especialmente en contextos urbanos. La memoria efímera de las prácticas, el acceso cada vez más difícil a los recursos naturales, la popularización reciente de las “pastillas” eran solo algunos de los obstáculos encontrados. Para afrontar la dura realidad pandémica, el conocimiento tenía que demostrar la capacidad de transformarse y actualizarse, sea la medicina convencional o la medicina indígena.

En este artículo queremos reflexionar sobre la transformación reciente de la medicina del pueblo shipibo a partir de nuestro estudio etnográfico realizado en los años 2022 y 2023 en Yarinacocha. Según los testimonios recogidos, dicha transformación consiste en el “retorno” o el “renacimiento” de la medicina ancestral, visto como una de las consecuencias más importantes de la pandemia. Basándonos en los resultados del trabajo de campo, observamos que, a través de la crisis sanitaria, se han movido ciertos límites de significados, extendiendo, o más bien actualizando, el abanico de los referentes del concepto “conocimiento ancestral”. Desde nuestro punto de vista, la transformación en cuestión consiste en aspectos tales como: la revalorización de las plantas medicinales pertenecientes a la “medicina casera”, la agencia de los activistas indígenas y el diálogo entre el conocimiento indígena y el conocimiento convencional médico.

Para analizar este fenómeno, nos aproximaremos brevemente a las transformaciones de la medicina shipiba ocurridas antes de la pandemia del covid-19 a partir de la literatura existente sobre el asunto. En las siguientes

partes etnográficas describiremos los principios de la pandemia desde la perspectiva shipiba, para luego pasar a la iniciativa conocida como el Comando Matico. Además, para contextualizar las experiencias y opiniones de los activistas de este grupo, proporcionaremos las observaciones hechas por los médicos ancestrales shipibos, quienes viven también en Yarinacocha. Finalmente, reflexionaremos sobre la imagen actual de la medicina shipiba y sus implicancias. En este contexto, queremos resaltar especialmente las siguientes cuestiones: ¿cuál es la imagen actual de la medicina ancestral shipiba y cómo esa imagen incorpora el componente “ancestral”? ¿Sería posible discutir sobre la medicina shipiba como sobre el sistema de salud actual —con sus propias potencialidades y brechas? ¿De qué se trata la transformación recientemente mencionada, del retorno o más bien del desarrollo de esta particular medicina indígena?

2. Los métodos y los términos utilizados en el estudio

Las reflexiones presentadas en este artículo se basan en el estudio etnográfico conducido en Yarinacocha, parte de la ciudad Pucallpa, la capital del departamento Ucayali. En este distrito vive el grupo grande del pueblo shipibo, al cual pertenecen muchos activistas indígenas, incluidos los agentes más importantes del cambio en cuestión. Se trata de las personas que crearon la organización conocida como el Comando Matico, que logró formarse para brindar ayuda a su pueblo durante el periodo más difícil de la pandemia del covid-19. Durante nuestra investigación, entrevistamos a los siguientes miembros de este grupo: su presidente Jorge Soria, Mery Fasabi, Nestor Paiva, Danny Chávez, Rafael García y Gabriela Maldonado (quien no es una persona indígena, pero forma parte de la organización desde su principio). Además, entrevistamos también a los tres médicos shipibos: Pedro, Douglas y Luis de la familia Tangoa, conocida en Yarinacocha por su tradición larga de practicar la medicina ancestral. Asimismo, entrevisté otras personas shipibas (un/a activista y un/a técnico/a enfermero/a), quienes prefieren mantenerse anónimo/as.

El propósito principal del trabajo de campo fue la recopilación de datos para una tesis de doctorado sobre la salud intercultural en contexto

de la pandemia del covid-19. La investigación fue dividida en dos turnos, cada uno de cuatro meses (desde abril hasta julio de 2022 y desde abril hasta julio de 2023). Durante estos dos periodos de tiempo, participamos en muchas actividades del Comando Matico; asimismo, en las actividades de la familia Tangoa. Tanta organización permitió averiguar, hasta cierto grado, la variedad, estabilidad y persistencia de las opiniones expresadas por los participantes.

Debido a la localización y a los perfiles de los protagonistas del estudio, sus resultados se refieren sobre todo a la parte de población Shipiba de la zona urbana, en Yarinacocha. La mayoría de los participantes suele cumplir funciones importantes y prestigiosas en la comunidad, como, por ejemplo, los líderes políticos (Jorge Soria), las maestras bilingües y traductoras (Mery Fasabi, Danny Chávez), los activistas y comunicadores interculturales (Nestor Paiva), los/las enfermeros/as y los médicos ancestrales (Rafael García, Pedro, Douglas y Luis Tangoa). La cuestión de extrapolación de los resultados a la población shipiba en Yarinacocha fue verificada varias veces durante las últimas entrevistas y las conversaciones informales. Según las opiniones recogidas, la mayoría del pueblo no conoce o no usa los términos como, por ejemplo, interculturalidad o reconocimiento, que forman elementos de comunicación entre las organizaciones indígenas, las instituciones del Estado y el mundo académico. Sin embargo, ciertas observaciones sobre, por ejemplo, “el renacimiento” de la medicina ancestral durante la pandemia parecen exceder el discurso empleado por los participantes.

Dentro de los métodos principales de estudio se ubicaron: la revisión preliminar del contenido publicado en los medios sociales por los activistas, la entrevista semiestructurada, las conversaciones informales y la observación participativa durante varias actividades y asambleas. Una vez reconocida la situación, decidimos pedir el consentimiento informado en forma oral al principio de la grabación de las entrevistas. Según varias opiniones consultadas, el procedimiento de firmar los papeles queda mal asociado en el pueblo y podría despertar la desconfianza de los participantes de estudio.

En cuanto a los términos aplicados, quiero referirme en este momento a un término popular: “medicina tradicional”, utilizado por todo el mundo (incluidos los pueblos indígenas). Según el Instituto Nacional de Salud en Perú

la medicina tradicional (...) agrupa prácticas saludables empleadas por nuestra población desde épocas ancestrales para mantener su buen vivir, a través del uso de recursos naturales tradicionales y repertorios terapéuticos ancestrales y particulares, ejecutados por sabios o agentes de la medicina tradicional, o por miembros de las familias. (INS, 2024)

Vale notar que la descripción permite incluir la medicina llamada “casera”, sin embargo, no aborda de ningún modo la posibilidad de transformación o actualización del conocimiento definido como “tradicional”. Coincido con varios autores (Salaverry, 2010; De Santos, 2014) en la opinión que la palabra “tradicional” suele congelar ciertos fenómenos en el pasado o en la categoría de folklore. Estas asociaciones aparecen especialmente en yuxtaposición con el conocimiento “moderno” y altamente tecnologizado, pintando sus alternativas como retrasadas. Por consiguiente, evitamos usar la palabra “tradicional”, optando, más bien, por el término “ancestral”, que parece ser más respetuoso. Sus significados serán analizados en las siguientes partes del texto.

En cuanto a la escritura del nombre del pueblo, después de consultar con los participantes del estudio, escogí la versión “Shipibo-Conibo”, que parece ser ampliamente aceptada tanto por los mayores como por los jóvenes. Más allá, voy a usar el nombre corto y común: “Shipibo” para facilitar la recepción del texto. Las instancias que se refieren directamente a las personas (por ejemplo, el onanya Shipibo, la población Shipiba) escribo con mayúscula. Las etiquetas de objetos o fenómenos (por ejemplo, la medicina shipiba) escribo con minúscula.

Acerca de los términos en el idioma shipibo, incluyendo el nombre mismo del grupo, respeto su propia regla de indicar pluralidad (el sufijo *-bo* como el pluralizador). Por esta razón escribo, por ejemplo, los Shipibo (en cambio de los Shipibos), o, los *onanyabo* (y no los onanyas).

3. La medicina shipiba y sus transformaciones

Es necesario empezar desde algunos datos básicos sobre el pueblo Shipibo-Conibo y hacer una breve aproximación a su cosmovisión y medicina. Se trata de uno de los pueblos indígenas más grandes en la Amazonía peruana, con la población oscilando alrededor de 32 000 personas (Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios [BDPI], s.f.). En su forma actual es una fusión social y cultural de tres etnias —Shipibo, Conibo y Setebo— que hoy a menudo se autoidentifican como “el gran pueblo Shipibo”. Sus comunidades están dispersas principalmente por el territorio del río Ucayali y sus afluentes, pero también se ubican en otras partes del país y en los centros urbanos. El pueblo pertenece a la familia lingüística pano y se destaca por sus valores y prácticas culturales, que, a partir de la segunda mitad del siglo xx, han generado creciente interés turístico y académico. Los elementos que particularmente han atraído la atención de los viajeros son las prácticas chamánicas y la artesanía, que reflejan el foco central de la cosmovisión shipiba: la relación con las plantas medicinales (Ghebart-Sayer, 1986; Cárdenas, 1989; Morin, 1998; Tournon, 2002). Este aspecto se vincula estrechamente con la perspectiva y medicina ancestral del pueblo.

Se debe tomar en cuenta que la forma actual de dicha perspectiva es, al menos en cierta parte, el resultado de las migraciones, intercambios, evangelización, asimilación, investigaciones y las dinámicas del mercado (Caruso, 2005; Brabec de Mori, 2013). Las epidemias que antiguamente diezmaron a los pueblos indígenas quedan vivas en la memoria colectiva y sirven como referencias a los problemas actuales (Espinosa y Fabiano, 2021). Además, debido a una discriminación aguda y prolongada, los indígenas ocultaban sus identidades y prácticas culturales para salvarse de una ridiculización pública. Sobre este problema escribe por ejemplo Delgado Ramos en su tesis doctoral *El malestar en la cultura shipibokonibo* (2017). Las menciones acerca de invisibilización de las prácticas culturales del pueblo se encuentran también en los artículos de Follér, quien, en los años 80 del siglo anterior, observaba los avances del programa AMETRA (Aplicación de Medicina Tradicional), una de las primeras iniciativas de salud intercultural en el departamento Ucayali (Follér, 2002).

Dicho programa tenía por fin establecer la cooperación entre los profesionales de salud occidentales e indígenas. Su propósito era buscar, elaborar y difundir los métodos efectivos para combinar la medicina tradicional Shipiba y la medicina convencional moderna. La iniciativa brindó los resultados positivos tanto en la en la dimensión práctica, como en la dimensión político-afectiva. Primero, los métodos aprendidos de curación combinada se volvieron salvavidas durante la epidemia de cólera, que asoló a la región amazónica en los años 90 (Follér, 2001); segundo, los talleres y la valoración de la medicina ancestral han contribuido al empoderamiento del pueblo shipibo-conibo, respaldando sus reivindicaciones (Follér, 2002). Después de largo tiempo, los médicos ancestrales, poco a poco, volvían a gozar el respeto abiertamente expresado —tanto de su pueblo, como de los agentes externos (por ejemplo, los investigadores y los turistas de todo el mundo). En cuanto a ese tema, el pueblo Shipibo ha tenido un largo camino recorrido. Actualmente no faltan los activistas, especialistas y artistas indígenas, quienes explícitamente expresan y alaban su pertenencia cultural y étnica.

A consecuencia de tales procesos, se puede considerar las transformaciones ejercidas durante varias décadas anteriores por el mismo pueblo Shipibo, como las respuestas a las expectativas externas (Caruso, 2005; Brabec de Mori, 2013). Sin embargo, en nuestra opinión, este hecho no debería ser tratado como una premisa para desacreditar la medicina shipiba como poco auténtica. Se puede notar que la perspectiva shipiba busca su camino en los tiempos actuales, balanceándose entre lo ancestral y lo moderno. Citando un fragmento del artículo *Perú: laberinto de las aporías* escrito por Fidel Tubino:

La alternativa a la ofensiva cultural de la sociedad envolvente no es el repliegue reactivo a las propias tradiciones. Los shipibos lo saben. Ellos, lo mismo que nosotros, necesitamos reencontrarnos, reflexionar desde nuestros propios espacios, redescubrir, reapropiarnos de nuestras raíces, para, desde allí, escoger con criterio selectivo y crítico lo que se nos ofrece de fuera. “Necesitamos ese otro imán —nos aclara Lener Guimaraes, joven profesor shipibo— pero no necesitamos ponerlo en el centro”. (2013, p.79)

Siguiendo tales pensamientos, se puede considerar la medicina ancestral del pueblo sobre todo como un repertorio amplio y abierto que se encuentra en un proceso de negociación constante.

Es necesario recalcar que este texto no intenta, por obvias razones, describir todas las prácticas pertenecientes a este repertorio, sino considerar los aspectos que contribuyen al fenómeno recientemente estudiado. La medicina shipiba ha sido descrita y analizada por varios autores. Entonces, para adentrarse en sus detalles, recomiendo recurrir a las publicaciones de, por ejemplo, Ghebart-Sayer (1986), Cárdenas (1989), Morin (1998), Tournon (2002), Caruso (2005), Belaúnde (2009), o Favaron y Bensho (2017, 2020). Aquí solamente mencionaré unos cuantos aspectos fundamentales de la perspectiva ancestral y de la medicina que surge desde ella, como el animismo (que sigue siendo actual en la población indígena urbana), la relación con las plantas percibidas como personas, el rol de sueños y de dietas, y la apertura hacia el aprendizaje del conocimiento nuevo.

La relación específica de los humanos con las plantas exige la comunicación interespecie, que es posibilitada por las prácticas chamánicas. Dichas prácticas involucran el brebaje alucinógeno conocido como ayahuasca, y son performadas por los chamanes (*onanyabo*). Estos especialistas pueden atravesar las varias dimensiones del mundo y negociar con los espíritus en los temas de, por ejemplo, salud, seguridad, balances con el entorno o incluso las estrategias para el futuro (Caruso, 2005). Durante las últimas, décadas el chamanismo ayahuasquero se ha convertido en una parte importante del mercado turístico a lo largo del río Ucayali y el fenómeno, bastante comercializado, evoca mucha ambivalencia en el pueblo (Caruso, 2005; Brabec de Mori, 2014; Delgado Ramos, 2017). Por un lado, el chamanismo sigue siendo la parte crucial de la perspectiva ancestral shipiba, y es la medicina aplicada, al mismo tiempo, el elemento identitario. Por otro lado, la demanda turística ha generado la proliferación de los chamanes “falsos”, quienes no cumplen las condiciones estrictas e imprescindibles para desempeñar esta función. Como no existe todavía ningún modo efectivo de verificar las competencias de los *onanyabo*, dichos chamanes siguen trabajando, y, además, imponen los precios cada

vez más altos. Por esa razón, algunos de mis interlocutores declaran, que, para ellos mismos, estos servicios se han vuelto inaccesibles.

Entre las condiciones estrictas mencionadas arriba, la más importante es la dieta rigurosa (*samá*), que permite aprender desde las plantas. Como lo explica Herlinda Augustin, la mujer Shipiba y *onanya*:

Cuando uno dieta una planta, uno aprende de la planta. Nosotros dietamos todo tipo de plantas, diferentes plantas del monte para aprender, diferentes plantas dietamos. Uno toma bastante esa planta y así uno termina oliendo igual a esa planta y así los espíritus de las plantas vienen para enseñarnos. Las plantas tienen sus espíritus, chaiconijuni. Son como gente y vienen a conversar. Cuando tomas sus plantas, cuando dietas sus plantas, ellos vienen. Hay que tomar sus plantas dietando para verlos a ellos. (Belaúnde, 2015, p. 140)

Las especies principales que enseñan a los humanos pertenecen a la categoría llamada “plantas maestras”, las cuales poseen la capacidad de comunicarse a través de sus propiedades psicoactivas. Sin embargo, la medicina ancestral shipiba abarca muchas más plantas medicinales, que a menudo quedan asociadas con la medicina más bien pensada como “casera”. Son varias especies de hierbas, arbustos y árboles, algunos de las cuales crecen en las chacras o al lado de los caminos. Según las informaciones obtenidas en mis entrevistas, se les trata a esas plantas con respeto igual; se pide su permiso y ayuda durante el recojo de hojas u otras partes necesarias. Las conversaciones sobre este tema revelan el gran nivel del cariño hacia estos aliados silentes; por ejemplo, Mery Fasabi (a veces llamada Dra. Matico) o los médicos de familia Tangoa, suelen hablar sobre “nuestras plantitas”, que a veces se manifiestan en los sueños como las personas en formas humanas. Citando la respuesta de un/a participante anónimo/a a la pregunta sobre la percepción de las plantas como personas: “Lo vas a entender cuando tú lo practicas, y lo ves por medio de visiones cuando duermes, por medio de sueño donde la planta se te acerca, pero como persona”.

En ese contexto se debe mencionar que los Shipibo atribuyen la gran importancia a los sueños, como los espacios de varios encuentros (con espíritus y ancestros) y de visiones que poseen la gran utilidad

diagnóstica y didáctica. Para explicarlo es mejor pasar la voz a Chonon Bensho, la artista Shipiba de una familia con larga tradición de practicantes de medicina ancestral;

Para nosotros los sueños no son meros caprichos fantasiosos ni manifestaciones del inconsciente reprimido. Las explicaciones psicoanalíticas sobre los contenidos oníricos nos parecen limitadas y no dan cuenta de las reales capacidades perceptivas del espíritu y de la mente. Según los antiguos Onanya el sueño es un desplazamiento del alma en el que se puede entrar en contacto con realidades espirituales. En los sueños podemos conocer el pasado y el futuro, los sucesos distantes o los peligros potenciales, las propiedades de una planta o algún tipo de conocimiento medicinal, el estado emocional de nuestros seres queridos o la enfermedad que aqueja a algún paciente. Y lo que vivimos en sueños es tan real como lo que nos acontece en el mundo material denso que experimentamos en nuestra vigilia. El sueño es para nosotros un medio legítimo para obtener conocimientos importantes con los que podemos orientar nuestras prácticas cotidianas. (Chonon Bensho, Favaron, 2020, p.115)

Es importante señalar que las prácticas de salud del pueblo Shipibo constituyen el recurso amplio, muy flexible y abierto hacia el intercambio cultural e incorporación de los elementos nuevos (Caruso, 2005; Brabec de Mori, 2013). Actualmente, entre estos elementos incorporados, a menudo se encuentran ingredientes o prácticas del origen ajeno, como las plantas llamadas “gringas” (por ejemplo, kion o marihuana), los utensilios modernos (por ejemplo, envases de plástico) o los aspectos prestados desde doctrinas cristianas (por ejemplo, bendiciones). Sin embargo, eso no impide a los Shipibo hablar sobre estos elementos como pertenecientes a la perspectiva ancestral. Vale preguntar, entonces, ¿a qué se refiere esta noción que parece exceder su contraparte occidental? En cuanto a este problema, estamos de acuerdo con Bernd Brabec de Mori (2013), quien sostiene, que el núcleo de la medicina shipiba consiste en dos aspectos. En primer lugar, se trata de la mencionada antes comunicación interespecie entre los humanos y los no-humanos (mayormente los espíritus del *rao* —plantas medicinales). El segundo aspecto consiste en la capacidad de transformación, entendida como la capacidad de tomar el punto de vista del otro agente poderoso y, de esta manera, adquirir, al menos parcialmente, su agencia y su conocimiento.

Para interpretar esta idea se puede evocar el concepto del perspectivismo indígena, acuñado por Eduardo Viveiros de Castro (2013). Según este enfoque, basado en una síntesis de diversas etnografías amazónicas, “muchos indígenas conceptualizan el mundo integrando diferentes perspectivas: animales, plantas, espíritus o demonios (...). Cada especie percibe el mundo desde su propia perspectiva, y dentro de ella se perciben como si ellos mismos fuesen humanos” (Brabec de Mori, 2013, p.217). Así se puede imaginar cómo los seres vegetales tienen en la cosmovisión shipiba el estatus de personas dotadas de conciencia y agencia, y son capaces de comunicarse a través de las visiones. Para aprender desde un ser distinto es imprescindible poder tomar su punto de vista, que, a pesar del denominador común humano, siempre radica en el cuerpo —la forma natural fluida y cambiante—. Eso significa que, para posibilitar el intercambio de los conocimientos, hay que transformarse —temporalmente y hasta cierto grado— en este ser y ver el mundo a través de sus ojos; sea la planta maestra, el espíritu poderoso o el humano de origen ajeno (Viveiros de Castro, 2013). Es posible concluir que así los Shipibo aprenden desde otras especies y otras culturas, transformándose e incorporando diversos elementos potencialmente útiles. Tomando en cuenta esa posibilidad, se puede entender la palabra “ancestral” como un conjunto siempre abierto, con la infinita cantidad de manifestaciones.

4. Los shipibos de Yarinacocha frente a la pandemia

La experiencia de la pandemia del covid-19 ha causado los cambios visibles en el pensamiento sobre la medicina tradicional. La crisis sanitaria rápidamente expuso las brechas tanto en el sistema oficial de salud (Rojas, 2020; Cárdenas Palacios y Reymundo Dámaso, 2021) como en la medicina ancestral. Conforme de testimonios recogidos durante entrevistas, numerosos chamanes antes dedicados al negocio ayahuasquero en la hora de emergencia han demostrado su ineptitud, miedo o indiferencia, respecto a las necesidades de su pueblo. Muchos “chamanes falsos” optaron por encerrarse en sus sedes o elevar precios de sus servicios, en cambio de brindar ayuda. Uno/a participante anónimo/a del estudio dice:

Lo que pasa es que los chamanes que hablan de las plantas no todo saben, o no bien saben de las plantas. Y si es que sabe, uno tiene que pagarle, ¿no? Como que celan sus conocimientos y no fueron capaces de compartir con la población, con sus paisanos. Todo corre dinero, ¿no?

Queremos recalcar explícitamente aquí que esa descripción se refiere a cierto grupo específico de las personas incompetentes y no a todos los *onanyabo* Shipibo. En realidad, muchos especialistas ancestrales se dedican al trabajo para su pueblo, brindando ayuda y el apoyo psicológico, como, por ejemplo, los médicos de la familia Tangoa. Sin embargo, como lo comentaron juntos Nestor Paiva y Luis Tangoa: “La pandemia nos mostró quien es quien”, convirtiéndose en una piedra de toque del profesionalismo médico —sea convencional o nativo.

Como relatan todos mis interlocutores, en los primeros meses de pandemia el miedo constituía el peor aspecto. Los temores más agudos eran relacionados con lo desconocido, ajeno y al mismo tiempo global, que venía “para agarrar todos”. En las palabras de Mery Fasabi:

Decían que esta enfermedad vino para acabar a los pobres, ¿no? Y aquí no solo murieron los pobres, también murieron millonarios, ¿no? De nada servía tener dinero. Todo el mundo empezó a morir. Entonces, todo el mundo tenía miedo porque una pandemia que agarraba todo el mundo iba a matar todo el mundo. Eso es lo que nos inyectaron a nosotros, el miedo.

Douglas Tangoa lo describe así:

Hubo mucha alarma, el miedo, de no salir a la calle, no estar conversando mucho. Estás solo en la casa, no más. Hubo reacciones también, de querer como morirse, más que todo en la ciudad, hubo muchos ataques de pánico. (...). La gente ha soñado, que fue esto, ¿no? Energías, malos espíritus, como que quería consumarlo o ahogarlo. Había ciertas formas en que la gente percibía como venía esta enfermedad, ¿no? Pero mayormente era conectado con el lado emocional, como te entras en el nerviosismo, en un shock. (...) De lo que yo estaba andando y escuchaba y atendía a las personas, siempre decían eso: sueños y energía.

Según las palabras de Luis Tangoa, a los médicos ancestrales, los sueños específicos empezaron a venir en unos momentos antes de los brotes del covid-19, brindando un tipo de advertencia:

Yo sigo teniendo los sueños muy fuertes. Antes que llegue unos días, dos o tres días, era como algo que venía, ¿no? (...) Una noche habíamos escuchado como diferentes sonidos, silbidos de los espíritus, como no buenos, como que andan, ¿no? Que van. Como esfera que ya viene llevando espíritus. Había pasado eso, y después en una semana, por aquí, muertos, por acá, muertos. Y paso una noche así, habíamos escuchado.

Luis cuenta también un sueño que venía cuando él se contagió de coronavirus:

Yo soñé también, antes que me había agarrado, con una ciudad entera quemada, humeante, con fuegos. Ese fuego representa como en nuestra cultura, en los sueños, el significado del fuego es fiebre. Y lo que es quemaduras son algunas personas que... la tristeza. Así pasaba, como... que tristeza de escuchar como por aquí, por allá, escuchas que están mal otros, fallecidos.

Con ese terror y tristeza se sumaba el sentido del abandono por parte del Estado, intensificado por tales factores como: la escasa infraestructura médica, la ausencia de los profesionales de salud en las “postas”, la inexistente atención e información culturalmente adecuada y el desabastecimiento de las boticas. Así lo comenta Nestor Paiva: “Siempre ha sido así. No hay atención primaria, no hay atención adecuada, no hay atención con pertinencia intercultural. Sí, existen puestos de salud, ¿pero con qué? ¿Con tres pastillas y cuatro alcoholes?”.

En estas circunstancias, frente al aumento rápido de contagios, se buscaba cualquier remedio para protegerse y curarse. Las comunidades ubicadas en la selva aprovechaban tanto su posición distanciada, como el acceso a las plantas medicinales, pero la situación en las zonas urbanas era más problemática. En Yarinacocha, la popularización reciente de los medicamentos convencionales contribuía paulatinamente al olvido de las plantas medicinales y de las recetas asociadas con la “medicina casera”. Este recurso se posicionaba en el mapa mental colectivo fuera del repertorio

protegido y reivindicado, dominado por ayahuasca y las famosas plantas maestras. A consecuencia de este hecho, dichos remedios “caseros” se volvieron invisibles. Sacar del olvido esta parte del conocimiento ancestral era un reto más grande en las circunstancias pandémicas, ya que requería, en primer lugar, vencer el miedo y ponerse a trabajo largo y riesgoso, visitar los mayores, los abuelitos, quienes todavía guardaban las recetas en su memoria. Pasando la voz a Mery Fasabi:

Bueno, nosotros, antes utilizábamos las plantas, pero no tanto (...). Todas las plantas eran usadas en las comunidades, ¿no? Entonces, hemos visto de que este conocimiento, que nosotros teníamos dentro, lo hemos visibilizado otra vez, ¿no? Utilizar las plantas otra vez, acudirnos a las plantas a las que no acudíamos. Porque era una cosa seria, ¿no? (...) Y después nos dimos cuenta, ya no era para tener miedo, sino era para enfrentar esta enfermedad. Lucharlo, ¿no? De esta manera es que lo hicimos, ¿no? Lo hicimos, lo luchamos. Nunca nadie ha pensado que el pueblo Shipibo se levantaría contra esa enfermedad. Pero fue el Comando Matico que se levantó.

La organización mencionada por Mery nació desde un gesto de solidaridad entre los shipibo-conibo de Yarinacocha con los de la Comunidad de Cantagallo ubicada en Lima. En la mitad del mayo 2020, frente a una ola de espanto y la búsqueda desesperada de los medicamentos, los tres activistas —Néstor Paiva, Jorge Soria y Alexander Shimpukat— decidieron organizarse de manera más efectiva en su zona local urbana, en Yarinacocha. En poco tiempo la iniciativa creció hasta los dieciséis voluntarios, entre los cuales se encontraban los maestros bilingües Mery Fasabi y Richard Soria, la enfermera Danny Araujo, el onanya Rafael García, y Gabriela Maldonado —documentalista y la única “mestiza” en el grupo. Tomaron el nombre Comando Matico, que se refiere a la planta matico (una de las especies *Piper aduncum*) utilizada antes de la pandemia para curar las enfermedades respiratorias. Como lo cuenta Rafael García:

Los doctores no estaban preparados para afrontar este tipo de enfermedad, y mucho más, nosotros como indígenas no estábamos preparados para combatir... Pero sé que nuestras plantas pueden liberarnos de estas cosas también. Y era nuestro conocimiento, de nuestros hermanos shipibos, que vivimos en las comunidades (...) Era nuestra reacción,

la reacción de la gente como nosotros, hemos conversado con matico, ¿no?

La iniciativa se convirtió en la organización plena en Yarinacocha, donde la parroquia puso a su disposición un terreno y edificio para establecer un puesto de emergencia. Este servicio funcionaba como el hospital provisional por los tiempos de la necesidad más alta, hasta los fines del año 2021. Desde entonces, la iniciativa del Comando Matico ha sido descrita y analizada por varios autores como el modelo ejemplar del activismo indígena y como la interculturalidad aplicada en práctica (Belaúnde, 2020; Pesantes, 2020; Bellido, 2021; Seguil, 2021; Chavarría, 2022; Duffó Chapilliquén, 2022; Ogorzewska, 2022). Por esa razón, no revisaremos aquí todo el curso de su actividad; optaremos, más bien, por focalizar los aspectos vitales para el presente estudio.

5. El trabajo del Comando Mático

Recientemente, en Yarinacocha, así como en las comunidades cercanas, se habla sobre el “renacimiento” o el “retorno” de la medicina tradicional en el contexto de la pandemia del covid-19. Es una de las respuestas más frecuentes a la pregunta sobre las consecuencias de pandemia más importantes para todo el pueblo Shipibo. Entre las evidencias de dicha transformación, relatadas por los participantes del estudio, se encuentran, sobre todo: una vuelta hacia las plantas medicinales casi olvidadas; la elaboración de sus nuevas aplicaciones y de los métodos nuevos; la cooperación entre los conocimientos distintos, y la reanimación de los valores ancestrales. Veamos entonces estos aspectos, revisando los testimonios y rescatando la imagen pandémica de la medicina shipiba.

Si empezamos desde la vuelta a las plantas un poco menospreciadas u olvidadas antes de la pandemia, vale notar que el matico era solamente uno de los aliados restablecidos. Entre las plantas “retornantes” se encontraron también las plantas locales como: malva (*Malachra alceifolia Jacq*), ubos (*Spondias mombin L.*), sachá jergon (*Dracontium lorentense*), ajo sachá (*Mansoa alliacea Lam.*), mucura (*Petiveria alliaceae*) y limón (*Citrus aurantifolia*); asimismo, plantas de origen ajeno, pero cultivadas

en el Perú desde hace años; eucalipto (*Eucalyptus globulus*) y kion (*Zingiber Officinale*). Además de eso, el papel importante lo jugaban los típicos ingredientes de cocina: miel, cebolla y ajo. Gracias a los esfuerzos comunes, el recojo de recetas aún preservadas en las memorias de los mayores, el recojo de las plantas potencialmente útiles, los experimentos cautelosos con los métodos caseros y la observación de los pacientes, el grupo elaboró su propio protocolo contra el covid-19, basado en las plantas medicinales. Como lo cuenta Mery Fasabi:

Nos hemos ido descubriendo que el mático es bueno, que la mucura es buena, ajo sachá es buena, entonces, estos han sido las plantas que nos han salvado la vida. (...) Pero también veíamos cuál paciente realmente necesita qué... Lo primero era nuestra planta. Y veíamos que nuestro paciente hacía bien, ya pues, la planta. Pero si veíamos que el paciente no le hace bien, entonces, lo convencional. Así era la atención.

A partir de estos datos se puede notar que el dicho “protocolo” involucra tanto las plantas de orígenes distintas, como los conocimientos provenientes de distintos contextos culturales. Todos los elementos se encontraban en la negociación constante, con el fin de sanar a los pacientes. Según las palabras de Mery, en primer lugar, siempre se aplicaba las plantas medicinales y si las plantas no se volvían efectivas, se las cambiaba por pastillas. Es significativo que la medicina indígena funcionara como la medicina convencional, mientras que el conocimiento moderno cumplía un rol más bien complementario. En este contexto parece justo añadir que el uso de “pastillas” dependía sobre todo del acceso a dichos medicamentos modernos, que se volvían escasos o muy costosos.

Revisando los testimonios se puede ver el proceso de diálogo entre los enfoques médicos diferentes, a veces bien compatibles y complementarios, en otros momentos contradictorios. En este contexto, es importante mencionar que el trato culturalmente adecuado con los pacientes era presentado como un factor tan importante como la aplicación correcta de las plantas medicinales. La actitud hacia los pacientes a menudo chocaba con las restricciones y la recomendación de distanciamiento social difundidas por todos los canales de comunicación. Citando Nestor Paiva:

Hemos roto todos los protocolos de la Organización Mundial de la Salud, claro, porque era para mascarillas, era para alejarnos, ¿no? Nuestra salud indígena, nuestra salud shipiba es acompañar al paciente (...) no necesita ser aislado, necesita compañía.

Esta actitud queda bien entendida si se toma en cuenta que, desde el punto de vista shipibo, las buenas relaciones sociales constituyen el factor crucial para salud y recuperación. Por eso, como lo comentan los activistas en retrospectiva, ellos permitían a los pacientes ingresar al puesto de emergencia con sus parientes.

Fue una solución buena para muchos indígenas a quienes aterrorizaba la perspectiva de buscar ayuda en hospital. En muchas conversaciones se repetía la frase que “al hospital se iba a morir, no más”. Las razones de tan fuerte convicción eran varias: el desabastecimiento de los hospitales, el menosprecio a los remedios naturales expresado por el personal de salud y la supuesta precipitación con la que el personal médico declaraba las muertes de los pacientes. Según las palabras de Néstor Paiva: “Lo que pasa es que, en hospital, cuando cinco minutos ya no reaccionan, ¡de frente al ataúd! Hay mucha gente que se han enterrado vivos”. La mención similar hace otro/a participante de estudio, que prefiere mantenerse anónimo/a: “Muchas personas que se desmayaron fueron quemadas o enterradas, y cuando se despertaron estaban enterradas, y de repente murieron de verdad”. Como respuesta a los temores de este tipo, los miembros del Comando Matico elaboraron su propio método de resucitación, aplicando los utensilios reciclados. En las palabras de Nestor: “Teníamos nuestro método, con bolsas de plástico, ¿no? Cocinamos bolsa con agua caliente, o con botellas, y sobamos hasta que se reaviva [el paciente]. Hicimos muchos masajes”. Ambos Nestor y Mery cuentan sobre ese procedimiento con una satisfacción notable.

Apesar de la crítica a los procedimientos hospitalarios e instituciones estatales (a menudo expresada en las publicaciones en la página oficial de Facebook del Comando Matico), así como la crítica a los chamanes “falsos”, el grupo ponía énfasis en la cooperación entre varios enfoques médicos; tanto el enfoque de la DIRESA-Ucayali (Dirección Regional de

Salud de Ucayali) y de la medicina convencional, como el enfoque del chamanismo ayahuasquero. Mery cuenta que:

En un establecimiento tuvimos un médico ancestral, Rafael. Rafael al igual que yo, hacía su diagnóstico (...) Y en la maloquita tomaba su ayahuasca, y de esa maloquita veía toditos. Y al día siguiente: —que vistes, sigues con eso y este, las dos cosas tratados... Dos noches tomaba. Sí, nos ayudó bastante ayahuasca. Nos ayudó identificar si tenía sustos.

Como narra Mery, dichos sustos a menudo tenían fuente en los sueños terribles, relacionados con el concepto shipibo de *yoshin*, es decir, el espíritu que es un dueño de la enfermedad;

El covid tuvo su dueño. Todo el mundo decía que era un negro grande. (...) Y a veces los pacientes gritaban cuando veían. Un tremendo negro, dicen. ¡Todos los comentaban eso, lo mismo! Nadie dijo que era un gringo, todos decían (...) que era un hombre oscuro. Así se aparecía (...). A mi hermana me ha dicho que se apareció sentando a su costado y le quería botar al agua. (...) ¿Por qué? Yo saqué una conclusión: porque la quería matar. Porque el agua era muy, muy, muy contra, ¿no? El que tenía covid, no podía tocar agua, ni qué momento. Porque el agua te mataba. Entonces, ¿qué hacía este yoshin? A sus pacientes les quería botar al agua. Siempre era así. ¡Y yo escuchaba la expresión de todos pacientes, nos quiere botar al agua! (...) Ellos gritaban, de la nada gritaban.

El onanya Rafael García añade su comentario: “Los pacientes que estaban, como yo me quedaba en la noche turno, contaban que nunca en su vida tenían este tipo de sueños”.

Tomando en cuenta los relatos tan horribles, se puede revalorar la fuerza proporcionada por una alianza con las plantas medicinales. Así explica Mery las medidas que los activistas retomaban contra el *yoshin*:

Por eso este nosotros quemábamos las hierbas, las plantas, el eucalipto, matico, todo quemábamos en la cascara de motelo, porque se espanteaba. Espanteaba los malos espíritus. Nosotros estábamos bien prevenidos, por eso casi no nos tocaba el covid, tenía miedo de nosotros. (...) No entraba en nuestros cuerpos.

Al final Mery Fasabi resume:

Fue experiencia bonita y a la vez muy triste. Demuestra que hay que seguir con atención médica variada. Nos hace pensar muchas cosas, seguir luchando y apoyando a la gente. Tenemos que estar preparados para otra epidemia.

Las predicciones sobre las epidemias que van a venir en el futuro se repiten también en otras entrevistas. Sin embargo, tales visiones suelen ser expresadas con calma y confianza en las plantas, que “van a salvar a todos hermanos Shipibos, tanto como hubieron salvado sus ancestros de las epidemias trágicas del pasado” (Testimonio anónimo).

Cabe mencionar que los activistas no están plenamente de acuerdo sobre que debería significar la “atención médica variada”. Por ejemplo, mientras que Mery y Rafael optan más bien por la elaboración de los tratamientos integrados a partir de las consultas entre los conocimientos distintos, Nestor presenta la opinión, que los conocimientos —ancestral y científico— deberían ser aprendidos y practicados de manera separada:

Antes que llegue la medicina occidental a las comunidades, nunca se utilizaba pastillas ni inyecciones. Ahora sí. No hubo este salud, digamos, intercultural, que es muy falso. Así como la educación intercultural. No debe ser intercultural. Debe de haber educación indígena y educación ciencia, cada uno separado. (...) Porque nos confunde. (...) No es cualquier conocimiento para que puedan mezclar con todo. Hay que respetar, ¿no? Y en salud también.

Las diferencias de opiniones en esta materia son a menudo discutidas en Yarinacocha, tanto por los activistas como por los *onanyabo*.

Para finalizar esta parte, hay que considerar el último de los aspectos antes mencionados, que contribuyen a la transformación de la medicina ancestral en Yarinacocha. Durante toda la pandemia, los activistas visibilizaban su situación y los avances de su trabajo en los medios sociales y en la radio local. Era una condición imprescindible para brindar ayuda, compartir recetas, captar la atención pública y —con tiempo— recoger los fondos para continuar sus actividades. Como lo comenta Nestor: “Acá te

curamos con lo que gente nos da”. Quizás en este aspecto se encuentra una evidencia más visible de la reanimación de los valores ancestrales, cuales se han expresado sobre todo en la solidaridad comunitaria. Citando una vez más las memorias de Néstor:

Quando apoyas otra gente desinteresadamente, recibes más bendición. Así vivíamos de las colaboraciones. Los vecinos pasaban y nos daban un sol o un pan. Todos comían este pan. Era una familia tan linda, ¿ya? También pescaditos, todo, hacemos más mazamorra. Los vecinos nos apoyaron con víveres, con comida, con pan. Había un señor que nos ha traído cinco bolsas de eucalipto... o sea, nuestro lema es “el pueblo ayuda al pueblo”.

Sin embargo, parece que el pueblo no confiaba tanto en el pueblo cuando el Comando Matico empezó sus actividades. Se debe tomar en cuenta que los activistas no son médicos y, por lo tanto, al principio no gozaban de la misma credibilidad que los profesionales de salud. Nestor indica también otras razones:

Hace mucho tiempo los Shipibo han dejado algunas prácticas medicinales. Llegó la posta, llegaron los comerciantes que navegan, llevando dulces, llevando arroces, víveres de primera necesidad, ¿no? Y esto ha generado, que los Shipibo, cuando les duele la cabeza, se vaya de frente a comprar su paracetamol, pastillas contra dolor.

Probablemente por todas estas razones, al comienzo de la pandemia, las plantas medicinales no recibían tanto aplauso en Yarinacocha, como se suele dar ahora. La pandemia expuso las consecuencias bastante paradójicas de los patrones foráneos adquiridos. Como lo cuenta Nestor:

La confianza tuvimos primero de la población mestiza. Los primeros que fueron, increíblemente, habían sido mestizos atendidos. Los Shipibo se resistían. Inclusive, en los videos, son los mestizos que salen primero [de nuestro espacio] ganando la batalla contra covid. Y eso, ya después tuvimos la confianza también de los Shipibo. Por eso te decía, que hemos recuperado lo que ya hemos dejado. Entonces, se ha reflexionado, que podemos recuperar tanto conocimiento, esa memoria ancestral de medicina, ¿no?

Por supuesto, dentro de los Shipibo que viven en Yarinacocha, se puede encontrar las opiniones diferenciadas acerca de los logros del Comando Matico. En las conversaciones informales algunas personas a veces señalan que los activistas de la organización son sobre todo los políticos jóvenes y no los especialistas en salud shipiba. Sin embargo, la “ancestralidad” y el valor de sus métodos queda ampliamente reconocida. Como lo comenta Douglas Tangoa:

Los métodos aplicados por los Maticos existían antes, a veces se hacía remedios, a veces se tomaba jarabes, pero no de manera regular, no integrados. Los Maticos dicen como integrarlo, curación, masajes, jarabes, y eso. Ha resultado bueno para una salud alternativa, ¿no?

Parece entonces que lo nuevo consiste sobre todo en la recuperación (desde la memoria del pueblo) e integración de varias plantas, prácticas, métodos y utensilios, en un protocolo consolidado para enfrentar la enfermedad específica.

Es una pregunta abierta si los logros de los activistas se van a traducir a los efectos a largo plazo. Durante el segundo turno de investigación, entre abril y julio del año 2023, tratábamos de averiguar qué tal se continúan las aplicaciones nuevas de las plantas medicinales. Los resultados permiten cierto optimismo, que sale también de las palabras de Mery Fasabi:

Desde que hubo la pandemia, ha sido valorar mucho lo que teníamos. (...) La pandemia nos ha hecho ver que (...) las plantas medicinales han sido muy beneficiosas. (...) Ahora la gente mayormente lo dan valor a eso. No se olvida de que esas plantas han sido los salvadores de los pacientes que teníamos. No hicieron tanto las pastillas, sino las plantas, como mucura, matico, y el kion, que, quizás no es planta de acá, ¿no? Son plantas de otros sitios, pero igual, son plantas.

Además, en Yarinacocha ha aparecido la nueva organización Oni Xobo (fundada por una ONG norteamericana, pero con participación shipiba muy fuerte), que se encarga de los proyectos de una salud intercultural, entre otros temas. En su equipo trabajan algunas personas vinculadas con el Comando Matico, como, por ejemplo, el onanya Rafael García. Sin embargo, vienen también los activistas nuevos (incluyendo un

profesional técnico enfermero Shipibo), quienes expresan la voluntad de continuar y profundizar el diálogo entre los conocimientos distintos.

6. Conclusiones

El puesto de emergencia del Comando Matico funcionó hasta fines del año 2021, por todo el periodo pandémico más duro. Mientras tanto, los voluntarios ayudaron a recuperarse a las, aproximadamente, 1 300 personas. Lamentablemente, no es posible comparar estos datos con la cifra exacta de contagios en toda la población Shipiba en Yarinacocha, ya que la información sobre una pertenencia étnica no era incluida en las estadísticas estatales. Además, muchas personas enfermas permanecían en sus casas, no avisando a nadie sobre su situación. Sin embargo, se opina —tanto en el pueblo mismo, como en las publicaciones periodísticas y académicas— que los Shipibo han sido uno de los pueblos más afectados por el coronavirus en todo el país.

Para enfrentar la pandemia en su distrito, los activistas y los médicos ancestrales juntaron sus esfuerzos, readaptando la herencia cultural y demostrando su capacidad de reaccionar a los problemas actuales y urgentes. Fueron, sobre todo, una llegada de la enfermedad contagiosa y desconocida, y las brechas en sistemas de salud —tanto en el sistema oficial como en las prácticas de salud indígenas. A pesar de la situación difícil, la cual se puede describir como la vulnerabilidad multiplicada por los factores históricos, sociales y económicos, dichos esfuerzos han brindado cierto empoderamiento vinculado con el llamado “renacimiento” de la medicina ancestral.

Obviamente, la palabra “renacimiento” no significa que la medicina shipiba estuviera a punto de morirse antes de la pandemia. Más bien, me parece que sus transformaciones anteriores (como la invisibilización de las prácticas causada por discriminación y la posterior carrera del chamanismo ayahuasquero), contribuían al cierto desequilibrio entre las plantas maestras y las plantas “ordinarias”. Con la popularización de los medicamentos modernos, ese desequilibrio se agravó, llevando paulatinamente la parte del conocimiento ancestral hacia el olvido.

La revalorización de las plantas ampliamente asociadas con los remedios caseros ayudó restablecer el balance entre las prácticas shipibas de salud, al mismo tiempo revelando sus potencialidades como el repertorio rico, complejo y muy flexible. En ese sentido, se puede considerar este proceso como una “defolklorización” de la medicina ancestral después de décadas de comercialización efectuada por el mercado turístico. Es difícil opinar ahora si se trata del efecto a largo plazo, pero algunos testimonios y hechos permiten creer que los esfuerzos desde el tiempo pandémico han marcado el nuevo rumbo hacia el diálogo entre conocimientos. A mi entender, se puede considerar esta tendencia como algo imprescindible en nuestros tiempos que obliga todos a las negociaciones constantes, especialmente los pueblos indígenas que tratan de encontrar su camino en el laberinto de modernidad lleno de aporías —como lo caracterizan Tubino y Guimaraes (Tubino, 2013). En este contexto, vale añadir que la respuesta de los Shipibo a la pandemia demuestra claramente, que lo ancestral (o lo tradicional) no es opuesto a lo moderno. Al contrario, son dos componentes que pueden complementarse y fortalecerse para el beneficio común.

Para sustentar este pensamiento, vale referirse al siguiente aspecto que se ha sumado al proceso en cuestión: una elaboración de las nuevas aplicaciones de las plantas medicinales (como, por ejemplo, las vaporizaciones, infusiones y masajes con matico o múcura) y el invento de técnicas nuevas (por ejemplo, la resucitación con bolsas de plástico llenas de agua caliente). Estos logros, aunque puedan dar la impresión de soluciones provisionales, demuestran la capacidad de integrar los elementos antiguos y nuevos en el conjunto útil en casos de emergencia.

Finalmente, se puede apreciar en este contexto la demostrada solidaridad comunitaria, considerada como una expresión de los valores ancestrales del “pueblo que ayuda al pueblo”. A pesar de las frecuentes diferencias de opiniones e incluso los conflictos internos que se desatan entre los indígenas, el pueblo no deja de apoyarse entre sí, compartiendo la comida y otros recursos. Las diferencias mencionadas se refieren a varios temas; desde las controversias acerca del chamanismo ayahuasquero hasta las visiones sobre el futuro de la medicina shipiba. Sin embargo, tales dife-

rencias se dejan de lado cuando la situación lo exige. Basándose en los testimonios se puede notar que este aspecto se ha sumado considerablemente al sentido de empoderamiento de los protagonistas del estudio.

Tomando en cuenta todos estos aspectos, queremos proponer respuestas cautelosas a las preguntas planteadas en la introducción del artículo. La primera pregunta sobre la imagen pospandémica de la medicina shipiba nos remite de vuelta al tema del activismo indígena. Nos parece que es precisamente ese aspecto que pinta el nuevo rostro de dicha medicina, poniendo énfasis en su naturaleza dialógica, una variedad de recursos y métodos, la flexibilidad de prácticas y la apertura hacia la cooperación con agentes externos. Debido a la notoriedad a nivel nacional, e incluso internacional, que la iniciativa consiguió durante la pandemia, esa imagen se difundió por muchas partes, convirtiéndose en la promoción de una idea de salud intercultural (Belaúnde, 2020; Pesantes, 2020).

Vale notar que el logo del Comando Matico bien refleja este concepto, dando a la perspectiva ancestral la cara simbólica contemporánea. La gráfica demuestra el rostro de un médico dividido en dos; medio chamán, medio médico moderno. Juntos forman el rostro de un profesional nuevo: el médico que se inspira en ambos conocimientos para el beneficio de su comunidad. Además, refiriéndonos al marco teórico, se puede demostrar que la ancestralidad se manifiesta en esta imagen a nivel más profundo. Coincidimos con la reflexión de Brabec de Mori (2013), según quien el núcleo de la medicina shipiba consiste en las transformaciones ejercidas para aprender cosas nuevas. Siguiendo esta argumentación, vale notar que la imagen en cuestión puede ser vista precisamente como el rostro captado en la mitad de transformación (y no solo como la mera composición de dos distintas imágenes culturales). Así se puede interpretar el logo del Comando Matico de manera ambigua; el gráfico representa al *onanya* quien se transforma en el médico convencional para aprender el conocimiento moderno; pero también representa al médico convencional quien se transforma en el *onanya* para aprender sobre y desde las plantas medicinales. En términos del perspectivismo indígena (Viveiros de Castro, 2013), uno trata de tomar el punto de vista del otro.

Fig. 1 Logo del Comando Matico



Fuente: Comando Matico COVID-19 (2023)

La segunda pregunta se refiere a una posibilidad de hablar sobre la medicina shipiba y el sistema oficial de salud peruano en términos similares, es decir, como los distintos sistemas de salud con sus propias potencialidades y brechas. Sin embargo, existe la diferencia entre el sistema de salud y la medicina, entendida como el conocimiento basado en la cosmovisión y cultura. No cabe duda de que las dos áreas presentan sus distintos problemas específicos, así como distintos beneficios, y que deberían ser igualmente válidos. No obstante, la relación deseada entre estas áreas sigue siendo un objeto de controversias. Los participantes de mi estudio abogan por la mayor inclusión de su medicina en el sistema oficial de salud; un postulado muy discutido entre los activistas y los *onanyabo*. Mientras que unos dicen que la medicina shipiba y convencional deberían cooperar entre sí hasta la elaboración de tratamientos integrados, otros sostienen que los conocimientos en cuestión deben seguir desarrollándose y ser practicados de manera separada. Parte de los profesionales nativos incorpora en sus tratamientos los elementos ajenos, mientras que algunos critican tales actuaciones y defienden la supuesta pureza de las prácticas ancestrales. Es importante darse cuenta de que el mundo de la salud indígena está tan marcado por los debates internos respecto del sistema oficial de salud. Es un hecho que, en nuestra opinión, debería ser interpretado a favor de la medicina shipiba; los animados debates médicos que se desatan en el pueblo indican la gran potencialidad de este repertorio ancestral-mo-

derno, que —como cualquier sistema vivo y actual— se encuentra en un proceso de cambio constante.

En la luz de todos los aspectos y problemas analizados, sostenemos que el llamado “renacimiento” o “retorno” de la medicina ancestral durante la pandemia debe ser caracterizado más precisamente como el desarrollo de la medicina shipiba. Respondiendo así a la tercera pregunta, queremos señalar una vez más que —desde nuestro punto de vista— la palabra “desarrollo” no contradice de ninguna manera el carácter “ancestral” del repertorio indígena. ¿Tal vez llega el tiempo para las cualidades nuevas, como, por ejemplo, “la medicina indígena moderna”?

Referencias bibliográficas

- Balvín Bellido, S. (2021). Elementos identitarios indígenas desde la autogestión comunitaria en tiempos de la pandemia de COVID-19: los jóvenes shipibos voluntarios del Comando Matico. *Anthropía*, (18), 85-107. <https://doi.org/10.18800/anthropia.2021.004>
- Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, (s.f.). *Shipibo-Konibo*. Ministerio de Cultura. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/shipibo-konibo>
- Brabec de Mori, B. (2013). La transformación de la medicina shipibokonibo. Conceptos etno-médicos en la representación de un pueblo indígena. En E. Sigl, Y. Schaffler & R. Ávila (Coords.), *Etnografías de América Latina. Ocho ensayos* (pp. 203-243). Universidad de Guadalajara.
- Brabec de Mori, B. (2014). From the Native’s Point of View. How Shipihokonibo Experience and Interpret Ayahuasca Drinking with “Gringos”? En B. Caiuby Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 206-230). Oxford University Press.

- Belaúnde, L. E. (2020). *Comando Matico en Pucallpa desafía la interculturalidad inerte del Estado*. LaMula.pe. <https://luisabelaunde.lamula.pe/2020/08/09/comando-matico-en-pucallpa-desafia-la-interculturalidad-inerte-del-estado/luisabelaunde/>
- Belaúnde, L. E. (2015). “Revivir a la gente”: Herlinda Agustín, onaya del pueblo shipibo-konibo. *Mundo Amazónico*, 6(2), 131-146. <https://doi.org/10.15446/ma.v6n2.54498>
- Cárdenas, C. T. (1989). *Los unaya y su mundo: aproximación al sistema médico de los shipibo-conibo del Río Ucayali*. Instituto Indigenista Peruano, CAAAP.
- Cárdenas Palacios, C. y Reymundo Dámaso, L. (2021). ¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condorcanqui, Amazonas. *Mundo Amazónico*, 12(1), 151-168. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88499>
- Caruso, G. (2005). *Onaya Shipibo-Conibo. El sistema médico tradicional y los desafíos de la modernidad. Cambio sociocultural en la selva amazónica*. Ediciones Abya Yala.
- Chavarria, M. (2022). “Para todo habrá tiempo, si seguimos curando con nuestras plantas”. Dos narrativas de miembros del Comando Matico. *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas*. Universidad Ricardo Palma.
- Comando Matico COVID-19. (19 de mayo de 2023). *Foto de perfil* [Perfil de Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/photo/?fbid=251683637536449&set=a.251683624203117&locale=es_LA
- Duffó Chapilliquén, D. (2022). *Comando Matico: el uso de medios digitales para hacer frente a la pandemia de la COVID-19* [Tesis para optar el grado de bachiller, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional - PUCP. <http://hdl.handle>.

net/20.500.12404/20535

- Espinosa, O. y Fabiano, E. (Eds.). (2022). *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la Covid-19*. Fondo Editorial PUCP.
- Favaron, P. y Bensho, C. (2020). Chonon Bensho namabo: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo. *Mundo Amazónico*, 11(1), 106-121. <https://doi.org/10.15446/ma.v11n1.84858>
- Favaron, P. (2017). *Las visiones y los mundos. Sendas visionarias de la Amazonía occidental*. CAAAP.
- Follér, M-L. (2001). Interactions between global processes and local health problems. A human ecology approach to health among indigenous groups in the Amazon. *Cadernos de saúde pública*, 17(suplemento), 115-126. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2001000700020>
- Follér, M-L. (2002). Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido: ejemplos de los shipibo-conibo del Este peruano. *Anales*, (5), 61-84. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=274953>
- Gebhart-Sayer, A. (1986). Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, 46(1), 190-218.
- Instituto Nacional de Salud [INS]. (14 de enero de 2024). *Medicina tradicional*. Gob.pe. <https://bit.ly/3zgR3Nz>
- Morin, F. (1998). Los shipibo-conibo. En F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. III, pp. 275-435). Smithsonian Tropical Research Institute, Abya-Yala, IFEA.
- Ogorzewska, Z. (2022). La salud intercultural en la Amazonía peruana. Problemas y perspectivas en tiempos de pandemia. *Anuario Lati-*

noamericano. *Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 13, 137-152. <https://journals.umcs.pl/al/article/view/14160>

Pesantes, M. A. y Gianella, C. (2020). ¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar. *Mundo Amazónico*, 11(2), 93–110. <https://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88659>

Salaverry, O. (2010). Interculturalidad en salud. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 27(1), 80-93. <https://bit.ly/3XJ643T>

Seguil, D. (Ed.). (2021). *El Comando Matico. Estrategia de Autodefensa de los Pueblos Indígenas frente a la Pandemia por Covid-19. Estudio exploratorio*. Kené - Instituto de Estudios Forestales y Ambientales. <https://bit.ly/4gtEdMs>

Rojas, I. (2020). *Salud intercultural y demandas de los pueblos indígenas en el contexto COVID-19*. SPDA. <https://spda.org.pe/wpfb-file/salud-intercultural-ileana-pdf/>

De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Routledge.

Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. CAAAP.

Tubino, F. J. (2013). *El laberinto de las aporías*. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie (pp. 77 - 89).

Viveiros de Castro, E. (2013). *La Mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón.

“AJENGIBRES SON DE MUJER”: AUTOATENCIÓN Y AGENCIA EN LOS CUIDADOS INFANTILES ENTRE MUJERES AWAJÚN

“GINGERS ARE FOR WOMEN”: SELF-CARE AND AGENCY IN CHILDCARE AMONG AWAJÚN WOMEN

Helen Palma

Universidad Peruana Cayetano Heredia

palmapedo.h@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5329-4880>

Envío: 18 de febrero de 2024

Aceptación: 6 de mayo de 2024

Resumen

Frente a las viejas fuerzas medicalizantes y la reducción de las mujeres a madres-usuarias de establecimientos de salud, los saberes femeninos indígenas para cuidar y sanar se presentan como una respuesta que expresa agencia, afectos y creatividad. A fin de dar cuenta de ello, este artículo recoge, a partir de un trabajo etnográfico, algunos usos que las mujeres awajún hacen del jengibre (*Zingiber officinale*), recurso protagónico en las prácticas terapéuticas que desarrollan con sus hijos para resolver una diversidad de padecimientos. Esto es profundizado a partir de la descripción de un proceso de autoatención observado en el ámbito doméstico de una mujer awajún en Santa María de Nieva (región Amazonas, provincia de Condorcanqui). De esta manera, el uso de este recurso, registrado por

investigadores desde varias décadas atrás, es reproducido y revitalizado contemporáneamente a partir de redes femeninas de intercambio; y resulta en un claro ejemplo de apropiación creativa bajo sus nociones de salud.

Palabras claves: awajún; prácticas de autoatención; jengibre; Amazonas.

Abstract

In the face of the old medicalizing forces and the reduction of women to mother-users of health facilities, indigenous female knowledge of caring and healing is presented as a response that expresses agency, affection and creativity. In order to account for this, this article gathers from an ethnographic work some of the uses that Awajún women make of ginger (*Zingiber officinale*), a protagonist resource in the therapeutic practices they develop with their children to solve a diversity of illnesses. This is detailed from the description of a self-care process observed in the domestic context of an Awajún woman in Santa María de Nieva (Amazonas Region, Province of Condorcanqui). In this way, the use of this resource, registered by researchers since several decades ago, is reproduced and revitalized temporarily from female sharing networks, resulting in a clear example of creative appropriation under their notions of health.

Keywords: awajún; self-care practices; ginger; Amazonas.

1. Introducción

Este artículo tiene como objetivo ofrecer un registro de la relevancia y versatilidad del ajengibre¹ en las prácticas terapéuticas de las mujeres awajún, referidas en este caso a la salud y cuidados infantiles. El ajengibre ha sido señalado como un recurso destacado en los repertorios femeninos awajún desde hace varias décadas atrás (Berlin, 1977; Berlin, 1980; Brown, 1984), por lo que la evidencia que se presentará tiene el propósito de dar cuenta de la persistencia de estos saberes y prácticas, a pesar de la hegemonía de la biomedicina y medicalización que se promueve desde los agentes de poder en el ámbito de este trabajo². En esto,

las mujeres tienen un papel central, pues son las responsables de la revitalización cotidiana de estos modos de dar salud que expresan agencia, memoria, y creatividad. Esto se reafirma en la frase “ajengibres son de mujer” que da título al texto, expresión que varios hombres awajún utilizaban al hablar del tema conmigo, reconociendo de esa forma su uso como una especialidad femenina.

Los datos e ideas que se exponen surgen de una etnografía desarrollada como parte de mi tesis doctoral (Palma-Pinedo, 2023) realizada en Santa María de Nieva, capital y centro urbano de la provincia de Condorcanqui. La experiencia de trabajo de campo en este contexto me permitió desarrollar lazos con distintas familias y personas³, varias de las cuales residían en los barrios de Kampagkis y Paraíso. Estos barrios se encuentran ubicados en una zona periférica de Santa María de Nieva y se conformaron en años recientes a partir de invasiones de familias provenientes de comunidades de las cabeceras de los ríos Santiago, Nieva, Cenepa, y Dominguza; quienes se asentaron allí en búsqueda de un mejor acceso a servicios y trabajo. Fue a partir de varias mujeres awajún de estos barrios que pude conocer sobre los usos cotidianos de los ajengibres para la atención de múltiples padecimientos en sus familias, sobre todo de los niños. Una de ellas fue Mirza Anjis⁴, protagonista de este artículo, a partir de quien pude conocer más a profundidad sobre este tema y comprender el sentido que estas prácticas tienen en sus trayectorias, más allá de resolver problemas de salud. Esto es ilustrado a través de la presentación de un proceso de autoatención que pude observar en su vivienda para el tratamiento de un problema que aquejaba a su hijo más pequeño.

El abordaje propuesto parte del concepto de prácticas de autoatención (Menéndez, 2005), que destaca la autonomía y dimensión colectiva de las acciones que se desenvuelven como parte del proceso salud-enfermedad-atención. El caso que se describe en este texto permite resaltar la circulación de ajengibres y la fluidez de este tipo de saberes entre mujeres awajún. Además, contribuye a una mirada de estas como agentes, en contraposición a la pasividad que los roles de “usuarias” del sistema de salud y “beneficiarias” de programas sociales les impone en este contexto.

El artículo se organiza en tres partes. Primero, se presentan referencias del ajengibre como recurso terapéutico provenientes de investigaciones y etnografías desarrolladas entre los awajún, lo que se complementa con información obtenida de mi trabajo de campo. Esto incluye algunas fotos compartidas generosamente por Mirza Anjis que fueron tomadas en su huerta. Seguidamente, se exponen algunas referencias que parten del marco de las prácticas de autoatención y el protagonismo de las mujeres, identificado a partir del registro de estas prácticas. Finalmente, se describe el proceso de autoatención que se pudo observar en la vivienda de Mirza, el cual aterriza las ideas propuestas en este trabajo.

2. El ajengibre como recurso terapéutico

El ajengibre (*Zingiber officinale*), o *ajég* como es llamado en awajún, es uno de los recursos más usados en el ámbito doméstico, el cual es de dominio principalmente femenino. Según registros antiguos, habría sido el padre C. Laguna quien lo introdujo al Perú en 1774 desde el Ecuador, y de allí se habría dispersado gradualmente a través del Amazonas (Berlin, 1977). A partir de la investigación etnobotánica dirigida por el antropólogo Brent Berlin en los años 70 en comunidades del Alto Marañón se obtuvo información más detallada sobre la diversidad y relevancia de este recurso entre los awajún. Así, su estudio llegó a identificar diez variedades de ajengibres que eran usados en ese momento. Una parte de estos eran empleados por las mujeres para el control de la fertilidad, durante el parto y postparto; lo cual fue registrado por Eloise Anne Berlin como parte de la misma investigación (Berlin, 1980). Por ejemplo, la autora señala que el *kága ajég* era mencionado frecuentemente como anticonceptivo, lo cual es graficado en el término *kága* que refiere al principio de secado y endurecimiento que este ajengibre causaba en el útero, similar a cuando la carne es ahumada. También está el *katsútai ajég*, cuyo nombre hace alusión a un “gran retraso”, por lo que las mujeres lo describían como un efectivo antimenstruante. En estos casos, los ajengibres eran administrados por vía rectal. Sin embargo, otras variedades usadas durante el embarazo y parto eran administradas a partir de tés y frotaciones. Un ejemplo era el *esék ajég* usado para acomodar

al bebé en el vientre de la madre, o también el *ikish ajég* que ayudaba a que el útero se reduzca más rápidamente luego del parto y a controlar las hemorragias en la parturienta (Berlin, 1980)⁵. Trabajos más recientes, entre ellos algunos de autoría awajún, continúan ofreciendo registros de los usos e importancia de los ajengibres durante el embarazo, parto y puerperio (Yampis, 2016).

B. Berlin (1977) afirma que los awajún no reconocían a este como un recurso propio, pero que, debido a sus características, logró una gran aceptación, llegando incluso a atribuírsele propiedades psicoactivas. En ese sentido, la fuerte incorporación del ajengibre en sus procesos terapéuticos tiene que ver con las nociones de eficacia; en las cuales lo amargo, ácido, picante e incluso maloliente es asociado con propiedades medicinales y psicoactivas; en tanto lo dulce es relacionado a lo débil (Brown, 1978). Este tipo de características, además de sus beneficios astringentes y cáusticos, contribuyeron a ello. Michael Brown, al indagar sobre este punto durante su trabajo etnográfico con los awajún del Alto Mayo, describe que cada vez que preguntaba a sus interlocutores sobre por qué consideraban al ajengibre como una medicina eficaz, solía obtener la respuesta que se debía a que es “picante” o “amargo” (Brown, 1984). Este principio de eficacia es aplicado a otro tipo de recursos, como por ejemplo las plantas alucinógenas, tanto entre los awajún como en otros pueblos amazónicos (Shepard, 2005). La importancia del ajengibre en la farmacopea local es tal que Greene (2009) lo llegó a presentar como un buen ejemplo de “customización aguaruna”; esto es, una apropiación en sus términos y bajo sus nociones etnobiológicas y de salud.

Los ajengibres, junto a las variedades de piri piri (*Cyperus articulatus*) —o *pijipíg* en awajún—, suelen ser algunas de las especies más presentes en las huertas domésticas que las mujeres awajún cuidan, asegurándose de siempre tenerlas a la mano para la rápida atención de cualquier malestar. Sin embargo, también son obtenidas a partir del intercambio con otras mujeres. Esto es bien resumido por Brown:

Existen diversas clases de plantas medicinales que las mujeres aguarunas cultivan con el mayor cuidado en sus chacras o en la huerta

doméstica alrededor de su casa (...) pero entre todas las más importantes son el jengibre, el piripiri, de las que existen muchas variedades conocidas. Las mujeres obtienen las variedades de jengibre y piripiri como regalos de sus parientes o por trueque con las mujeres de otras comunidades distantes en las ocasiones de una visita. Cuando una mujer consigue una nueva variedad de planta aprende de la propietaria anterior, su nombre y la enfermedad para la que es efectiva. Esto es algo importante ya que, en algunos casos, diferentes variedades de la misma planta tienen efectos opuestos. Por ejemplo, una variedad de jengibre aumenta la fertilidad de una mujer, mientras que otra puede ocasionar esterilidad. (1984, p.186)

Durante el trabajo de campo, se pudo observar que el ajengibre se mantiene como un recurso primordial para el tratamiento de diversos males que aquejan a los niños y adultos; el cual era consumido ya sea partir de su jugo, en puré o en enemas. Como se observará más adelante, el enema es una de las formas de administración de ajengibre más comunes entre los awajún, lo que ha sido registrado desde tiempo atrás. Berlin (1980) identificó que gran parte de los ajengibres y piri piri usados como anticonceptivos, antimenstruantes, abortivos y activadores de la fertilidad eran usados de esta forma. Más recientemente, Yampis (2016) registra también el uso de enemas de ajengibre luego del parto para expulsar la placenta y para evitar hemorragias. La preferencia por los enemas probablemente tenga que ver con las nociones de eficacia vinculadas a la rapidez y poder de absorción que se atribuye a este procedimiento.

En el caso de los bebés e infantes, se pudo observar que la atención de cualquier afección estomacal y respiratoria, sea cual sea la causa, podía incorporar el uso de ajengibres en alguna de las formas señaladas. Sin embargo, a pesar de que estos padecimientos eran los más frecuentes, existían circunstancias más particulares en las que eran utilizados. Un ejemplo de esto fue que, por lo menos tres personas diferentes, comentaron la existencia de un tipo de ajengibre dado a los infantes que se demoraban en caminar. Su nombre era *wekaetái ajég*, que hace alusión al acto de pararse o estar de pie. En este caso, consideramos que este tipo de atribuciones se relacionan con las dimensiones ontológicas que envuelven al tratamiento que dan las mujeres awajún a ciertas plantas, lo cual

conlleva a que las propiedades adjudicadas a una especie tengan que ver con quien la crío. Por ello, cuando dijeron que existía un ajengibre que tenía esas propiedades, no se referían a cualquiera de una misma especie, sino al que pertenecía específicamente a una mujer que era la dueña de ese ajengibre y quien aseguraba que servía para ello. Es por esto que, tal como señala Brown en la cita anterior, las mujeres comparten entre sí las propiedades específicas que tiene el ajengibre que se entrega, expresando una circulación de saberes entre ellas. No tomar en cuenta los complejos vínculos que las mujeres sostienen con sus plantas y huertas, así como la *expertise* que van ganando a partir de la experimentación en sus usos, hace que las versiones obtenidas sobre un mismo tipo de ajengibre resulten contradictorias y confusas para oídos foráneos. Sobre el tema, Brown profundiza en otros trabajos (Brown y Van Bolt, 1980; Brown, 2007) en las dimensiones tecnológicas y afectivas vinculadas a la horticultura, actividad eminentemente femenina que comprende conocimientos etnobotánicos muy ricos.

De otro lado, se observó que los ajengibres no son solo objeto de regalo e intercambio, sino que en ocasiones pueden convertirse en una mercancía preciada. Esto fue claro en el caso del ajengibre mencionado hace un momento cuya dueña aseguraba que hacía caminar más rápido a los niños, sobre el cual las interlocutoras del barrio de Kampagkis dijeron que costaba alrededor de cien soles, cifra que da cuenta del valor que las personas dan a este recurso. Sin embargo, el hecho de que algunas mujeres opten por venderlos no siempre es bien visto, y puede ser observado como un acto de mezquindad. Una de las personas que expresó esto fue Mirza Anjis durante el proceso de autoatención que se presentará más adelante. Se puede afirmar que esta es una forma de cuestionar las rupturas en las solidaridades e intercambios entre mujeres que solían darse a partir de la circulación de este tipo de recursos y saberes.



Fig. 1 A la izquierda, foto tomada por Mirza Anjis, en su huerta en el barrio de Kampagkis, en la que se observa una planta de ajengibre. Fig. 2 A la derecha, ajengibre usado por ella para tratar males estomacales y fiebres de su hijo pequeño.

Además de los usos mencionados, las propiedades del ajengibre fueron ampliamente difundidas durante la pandemia por el covid-19, momento en el que su consumo se intensificó no solo entre los awajún sino en otros pueblos indígenas amazónicos (Fasabi, 2022) y en combinación con otras plantas como en el matico, mucura, y sachá ajo. En general, el uso de este tipo de recursos se da en un contexto de intermedicalidad⁶, caracterizado por un estilo terapéutico híbrido que mezcla conocimientos de la etnomedicina y biomedicina (Follér, 2004; Greene, 1998). Los males crónicos o que implican un nivel de gravedad son los que más ejemplifican este tipo de práctica, lo cual se hace visible en los procesos de autoatención.

3. Mujeres y prácticas de autoatención

Una forma de aproximarse al uso del ajengibre y recursos similares es a partir del registro de las prácticas de autoatención (Menéndez, 2005)⁷.

Con este concepto, Menéndez resalta el carácter autónomo de las acciones que contribuyen a la reproducción biosocial de los sujetos y grupos, especialmente en el ámbito doméstico (Langdon, 2014). Con esto, se marca una diferencia con el concepto de autocuidado utilizado en la salud pública, el cual refiere a la incorporación individual de las prácticas definidas como saludables desde la biomedicina para la prevención y tratamiento de enfermedades. En contraste, la autoatención destaca la dimensión colectiva de los cuidados, así como las creatividades que emergen en el proceso salud-enfermedad-atención a partir de la articulación de recursos de diversa índole, y en diálogo con sus nociones de salud y cosmovisión.

La visibilización de las prácticas de autoatención, especialmente referente a la salud indígena, ha sido terreno fértil en la antropología latinoamericana (Langdon y Garnelo, 2017; Maluf et al., 2020; Menéndez, 2018). Varios trabajos que incorporan este enfoque han destacado el protagonismo de las mujeres en la autoatención y como parte de itinerarios terapéuticos⁸ (Dias-Scopel, 2018; Ghiggi, 2022). Las mujeres awajún no son la excepción a esta tendencia. Los cuidados que brindan a sus hijos y otros miembros de sus familias para el alivio de sus padecimientos, son la extensión de una trama de cuidados que involucra, por ejemplo, a sus huertas y chacras, las cuales contribuyen a la salud en un sentido amplio. En esto, suelen ser las mujeres mayores las más consideradas por su experiencia y conocimiento en el uso de plantas. Al respecto, Brown refería:

El cultivo, preparación y aplicación de las plantas medicinales es una tarea mayormente femenina. Las mujeres ancianas, que tienen más experiencia en el uso de las plantas medicinales, son consideradas como autoridad en los remedios tradicionales y su conocimiento es muy apreciado en su familia y en toda la comunidad. (1984, p.187)

No obstante, explorar el terreno de la autoatención exige no perder de vista las circunstancias que propician que esta emerja y lo que su ejercicio representa más allá de su contexto inmediato. Menéndez (2018) señala que el reflexionar a partir de este tipo de prácticas implica plantearnos preguntas como cuándo el no acudir a un servicio médico se debe a las debilidades de la atención de salud o a la falta de recursos económicos; o también cuándo estas expresan una forma de empoderamiento frente a la biomedicina.

Tomando en cuenta ello, es necesario señalar algunos de los factores estructurales y condiciones que afectan a las familias de Santa María de Nieva. Por un lado, los problemas para el acceso a servicios básicos, particularmente a agua segura, motiva el desarrollo de frecuentes problemas de salud en los niños que les exigen buscar asistencia de forma regular⁹. Esto se acentúa en los barrios de Kampagkis y Paraíso, los cuales, debido a su ubicación, tienen un acceso a servicios aún más limitados. De otro lado, los servicios de salud oficiales presentes no logran cubrir las demandas de atención de las familias, lo que obliga a que muchas personas gasten de sus propios recursos para cubrir sus tratamientos en los servicios privados y farmacias¹⁰. Las familias en situación de pobreza presentan evidentemente mayores dificultades para hacer frente a las emergencias de salud. Este escenario favorece a que muchos opten por hacer uso de recursos terapéuticos diversos. Asimismo, las relaciones entre el personal de salud mestizo y los pacientes indígenas no están exentos de tensiones. A pesar de los discursos e iniciativas interculturales en salud presentes en Santa María de Nieva, en la práctica las relaciones que se tejen en el marco de la atención no dejan de lado una aproximación etnocéntrica y desvalorizante, particularmente con los indígenas que tienen formas y prácticas más vinculadas a la vida rural (Palma-Pinedo, 2023). Una mala experiencia en los servicios de salud públicos puede tener como consecuencia el distanciamiento con los mismos, lo cual es muchas veces interpretado por el personal de salud de forma errónea como un rechazo a la biomedicina. Esto no es correcto. De hecho, los awajún han sido identificados como un ejemplo de aceptación e incorporación de elementos de la biomedicina, inclusive en sus prácticas chamánicas (Greene, 1998).

A pesar de las debilidades de los servicios de salud, las mujeres awajún de Santa María de Nieva suelen tener un fuerte contacto con estos, sobre todo las gestantes y aquellas que son madres de niños pequeños. Una de las principales razones son los programas sociales en los que gran parte de las familias están inscritas; estos exigen el cumplimiento de controles y vacunas, así como la participación en otras actividades como campañas y charlas. Estas tareas son asumidas por las madres, dándose en la práctica una feminización de las responsabilidades de cuidado exigidas por el Estado. Esta era

la situación de Mirza Anjis y gran parte de las interlocutoras, quienes debían asistir regularmente al centro de salud por cada uno de sus hijos pequeños. Los condicionamientos exigidos por estos programas, así como la frecuente culpabilización de las madres de familia por el escaso éxito de ciertas intervenciones, dejaban espacio a la producción de resistencias cotidianas¹¹.

En ese sentido, se observa a las prácticas de autoatención como una respuesta femenina a las distintas presiones que atraviesan sus trayectorias individuales y vínculos con el sistema de salud, que expresa autonomía y la puesta en práctica de sus saberes y experiencias para su supervivencia. En esta discusión es central la noción de agencia (Ortner, 2007), expresada en la capacidad de generar resistencias, negociar, producir formas alternativas de organización a las fuerzas dominantes, entre otros (Menéndez, 2018). La descripción que se presenta en el siguiente punto es un ejemplo de este argumento.

4. Ajengibres y autoatención

El caso que se describirá parte del acompañamiento y observación a un episodio de enfermedad de uno de los hijos de Mirza Anjis, una de las interlocutoras más importantes a lo largo de mi experiencia en Santa María de Nieva. Mirza era madre soltera cuando la conocí y vivía sola con sus hijos, de los cuales el más pequeño, de 11 meses, sufría con frecuencia problemas gastrointestinales. Según ella, esto tenía que ver con la calidad del agua, virus que circulaban, así como la tierra y objetos sucios que el pequeño se llevaba a la boca. En este tipo de casos —frecuentes en los niños de esta zona—, había cuadros o síntomas que no eran de gravedad, tales como un cólico o malestar pasajero. No obstante, las diarreas en los bebés si podían tornarse en un problema grave cuando esta duraba varios días y se añadían otros síntomas como fiebre y vómitos, ya que implicaba la deshidratación severa y pérdida de peso del bebé, incluso un riesgo de muerte.

Los padres y algunos de los hermanos de Mirza vivían en su comunidad de origen a unas dos horas de distancia, por lo que las visitas entre ellos solo eran posibles cuando tenían el tiempo y sobre todo dinero para pagar la

movilidad. El padre del menor protagonista de esta historia no tenía ninguna presencia en ese momento. Estos datos son importantes, ya que cuando se habla de autoatención se suele destacar el rol de los grupos domésticos que cohabitan en un mismo entorno y su involucramiento en los procesos de toma de decisiones para la búsqueda de cura. Sin embargo, este caso es distinto, puesto que no se trata de un colectivo familiar presente, sino de una madre soltera intentando resolver el problema de salud de su hijo a partir de los recursos disponibles. No obstante, como se verá, la ausencia física de sus redes familiares no anuló su participación en este proceso. En ese sentido, creo que este caso ayuda a ejemplificar los procesos seguidos por mujeres como Mirza, quienes en este entorno urbano deben hacerse cargo de los asuntos de salud lejos de sus redes familiares y como madres solteras.

En una de mis visitas a Kampagkis, fui a la casa de Mirza. Al verla me contó que su hijo estaba con diarreas y fiebre una vez más. Describió que su defecación estaba aguada y verdosa, y que solo tomaba leche materna. Cuando le pregunté cuál creía que era la causa, me respondió que no estaba segura, pero que probablemente era porque su bebé había estado comiendo tierra. A ello se añadía la desnutrición y anemia que padecía el pequeño, lo que se había estado intentando mejorar a partir del hierro y suplementos que el centro de salud le entregaba hace meses, aunque sin mayor progreso. Le pregunté si le había dado algún medicamento, a lo que respondió que solo paracetamol, pero que ya había dejado de dárselo porque no le hacía efecto. Le consulté si había pensado llevarlo a la posta, respondió que no, porque el tiempo que le demandaría caminar hasta allá bajo el sol con sus dos menores hijos y la espera por la atención era mucho, e implicaba que ella deje de trabajar ese día vendiendo comida en la calle, y que, por tanto, no tuviera dinero para comer. Añadió que lo que pensaba hacer era ponerle un enema de ajengibre, algo que decía le había funcionado muchas veces. Dada la confianza que nos teníamos me invitó a acompañarla y observar este proceso.

Cuando entramos a su casa, lo primero que hizo fue mostrarme dos bolsas que estaban en el suelo, las cuales contenían algunas raíces y frutos. Me explicó que estas habían sido enviadas por su cuñada que tenía su chacra en Tunánts, para que Mirza pueda curar a sus hijos de los males-tares que les habían estado aquejando últimamente. Las bolsas contenían

especies como el *numpa ajég* o “kión de sangre” que sirve para cortar una hemorragia; el *shiip ajég* que es un ajengibre utilizado para matar las amebas en los niños; el *kampanak* que es un cicatrizante; así como pepa de palta y algunos frutos que también tienen otros usos específicos. Fue interesante observar que estas bolsas estaban acompañadas de una nota en la que su cuñada escribió los nombres de estas especies, especificando en qué bolsa estaban, para que Mirza no se confunda. Cuando le pregunté si ella ya sabía antes sobre los beneficios de estos recursos, me dijo que no exactamente: “Como ella los tiene, ella los conoce, y me envía para que yo cure”, respondió. Además, me contó que ella y su mamá tenían otros tipos de ajengibres que, en su momento también le habían dado y enseñado sobre su uso a esta cuñada, lo que expresa un intercambio y circulación de tales recursos entre las mujeres de este grupo familiar.

En medio de esta conversación hice un comentario recordando que ella y otras mujeres me contaron acerca de personas que venden ajengibres a un precio alto. Ante eso, Mirza respondió: “Sí, hay mujeres que ahora lo venden caro, que lo mezquinan. Antes no era así. Nosotros no lo vendemos”. Con esto, expresaba que el vender este recurso es visto como un acto de mezquindad en el que algunas mujeres se “aprovechan” y lucran con algo que tradicionalmente formaba parte de las reciprocidades femeninas, tal como se estaba dando en ese momento entre ella y su cuñada.



Fig. 3 A la izquierda, una de las bolsas enviadas por la cuñada de Mirza junto a la nota que detalla los nombres de las especies que hay dentro. Fig. 4 A la derecha, Mirza revisando y escogiendo el ajengibre que iba a usar para su bebé.

Luego de esto, Mirza procedió a lavar y chancar el ajengibre hasta dejarlo como un puré, el cual fue después echado a un recipiente con agua, estrujándolo con la mano hasta extraer todo el jugo posible. A la par, me hizo probar un pedazo para sentir su sabor fuerte y picante, y compartió algunos detalles más sobre este procedimiento. También, resaltó que cuando se aplica este enema es importante no darle al bebé pastillas o jarabes de la farmacia, porque le podrían chocar y hacer peor.



Fig. 5 A la izquierda, Mirza machacando al ajengibre ayudada de una vara de madera. Fig. 6 A la derecha, este es exprimido en una vasija con agua.

El siguiente paso era proceder a la colocación del enema. Para esto, me llevó a la pequeña huerta que tenía en el exterior de su casa, donde, entre la variedad de arbustos y un par de árboles que había, se encontraba una planta llamada *nagkushiip* de la cual cortó un pedazo de carrizo, una especie de tubo delgado similar al bambú, a través del cual circularía el líquido extraído del ajengibre. Mirza añadió que ese tubo en específico es utilizado para los bebés por ser delgado. En cambio, cuando se desea aplicar el enema a un adulto se intenta comprar una bombilla que sirva para ese fin. Este pequeño tubo es lubricado en uno de sus extremos con saliva a fin de no lastimar al bebé.

Finalmente, Mirza hizo pasar dos bocanadas del líquido a través de este. Entre cada bocanada, observé que ella movía los labios como susurrando, a lo que dijo: “Le doy enema con oración para que se cure”. Ella, al

ser nazarena, solía incorporar en sus narrativas nociones correspondientes a esta religión. Durante este proceso, para mi sorpresa, el bebé se mantuvo muy tranquilo y no mostró mayor reacción.



Fig. 7 A la izquierda, Mirza obteniendo de su huerta un trozo del nagkushiip. Fig 8. A la derecha, aplicación del enema de ajengibre.

Después de esta visita, volví a ver a Mirza dos días después. Me contó que, si bien el enema había logrado una mejora con las diarreas, la fiebre y decaimiento de su bebé no habían tenido el mismo progreso, por lo que fue a la posta para que le colocaran suero. Luego de esto, su hijo se terminó de recuperar.

5. Reflexiones finales

A partir de este trabajo se ha buscado contribuir con el registro del uso del ajengibre, puesto que es uno de los recursos más destacados y versátiles de la farmacopea awajún. Como se ha resaltado a lo largo del texto, las prácticas en torno a los ajengibres son parte de una especialidad femenina, lo que se hace visible desde su cultivo, experimentaciones en su uso e intercambio con otras mujeres. Aunque existe evidencia sobre su importancia para la salud femenina a partir de su uso durante la gestación, parto y puerperio, en este caso se ha ofrecido un ejemplo de su relevancia en la salud infantil. Además, se mostró que las atribuciones dadas a los ajengibres son diversas, lo que da pistas de las dimensiones ontológicas que involucran el tratamiento de esta especie.

De otro lado, se describe un proceso de autoatención que nos deja algunas reflexiones. En primer lugar, el caso descrito permitió tener un fragmento de las prácticas de autoatención referentes a un evento de enfermedad que es muy frecuente en los niños del ámbito de este trabajo. Además, la situación de Mirza Anjis refleja también la situación de otras mujeres awajún que conocí en el barrio de Kampagkis; esto es, madres solteras con escasas redes familiares en este lugar, quienes deben afrontar de esa forma las dificultades que se dan durante la crianza de sus hijos. En segundo lugar, este ejemplo permite constatar que la expansión de la biomedicina en este contexto no ha significado el reemplazo de otras formas de conocimiento, dejando claro que el ajengibre se mantiene como un elemento importante en los repertorios terapéuticos femeninos awajún —algo que había sido registrado desde hace cuarenta años por investigadores como Brown (1984), B. Berlin (1977) y E. Berlin (1980)—, y que es revitalizada en la actualidad por mujeres como Mirza Anjis. Sin embargo, el uso del ajengibre no excluye el uso y articulación con recursos de la biomedicina e incluso rezos, lo que da cuenta del entrelazamiento de distintas tradiciones médicas en las prácticas cotidianas de los pacientes y sus familias (Langdon y Garnelo, 2017). De otro lado, aunque en este ejemplo Mirza no contaba con la presencia física permanente de su red familiar, y por tanto no hubo una participación directa de ellos en este proceso, observamos que hay un tejido social que se activa y responde a pesar de la distancia, lo que se hizo evidente a partir de la participación de su cuñada y los recursos de su huerta que le facilitó.

Por último, el ejemplo señalado, dialoga con otros trabajos que observan a las prácticas de autoatención como una esfera de empoderamiento y agenciamiento femenino (Ghiggi Jr., 2022). Si bien no es posible ignorar las condiciones estructurales y del sistema de salud que favorecen al uso de terapéuticas diversas, sería limitado asumir solo ese aspecto. A partir de lo que se ha descrito, sería un error aislar la observación de los ajengibres de las prácticas y relaciones que se tejen en torno a estos, las cuales comprenden el posicionamiento de las mujeres como expertas en este recurso y la construcción de reciprocidades entre ellas. Esto se hizo muy palpable en la fuerza expresiva que Mirza tuvo cuando compartió este

conocimiento conmigo. A diferencia de otras conversaciones que tuvimos en nuestros encuentros sobre las dificultades que tenía para afrontar sola el cuidado de sus hijos, en las que se mostraba afectada, esta vez hizo gala de una seguridad y autoridad que no había conocido hasta ese momento. Fue esa postura experta la que me animó a registrar el proceso fotográficamente. El tiempo que duró esa observación Mirza me guio por su terreno de dominio, pudiendo comprender así la importancia que tienen este tipo de saberes en las mujeres más allá del alivio de la salud de sus hijos.

Notas

- 1 Utilizo el término ajengibre —y no jengibre o kión—, ya que es la forma en que las interlocutoras e interlocutores awajún se referían a esta especie.
- 2 Con medicalización se hace referencia a la propuesta realizada por autores como Menéndez (2009), quien lo define como un proceso que implica convertir en enfermedad una serie de episodios vitales que son parte de la vida cotidiana, pasando a explicarlos y atenderlos a partir de técnicas y concepciones biomédicas.
- 3 El trabajo de campo implicó vivir en Santa María de Nieva durante todo el año 2019, y posteriormente realizar visitas durante los años 2022 y 2023.
- 4 La incorporación de su nombre y fotos se realizaron previo consentimiento, considerando además que la información presentada no es sensible ni la vulnera en algún sentido. Por el contrario, mi interés es contribuir a poner en valor el conocimiento que mujeres como Mirza poseen y practican en beneficio de sus familias.
- 5 *Esék* alude a derecho, mientras que *ikish* a abdomen.
- 6 El concepto de intermedicalidad parte de describir la coexistencia de varios sistemas médicos, resaltando las relaciones de poder y negociaciones entre los sujetos que participan de ellos. De esta forma, más allá de los aspectos culturales, se destacan aspectos políticos, económicos e ideológicos que median las prácticas vinculadas a la salud.
- 7 Las prácticas de autoatención son definidas por Eduardo Menéndez (2005, p. 54) como: “representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales”.
- 8 Buchillet (1991) define a los itinerarios terapéuticos como a la secuencia de pasos realizada por los pacientes y sus familias para el diagnóstico y tratamiento de sus enfermedades o padecimientos.
- 9 Entre los problemas más comunes están las parasitosis, infecciones diarreicas, fiebre tifoidea, problemas de la piel, entre otros.

- 10 Santa María de Nieva cuenta con un hospital categorizado como II-1, es decir, sin especialidades. Este hospital es además el único para toda la provincia de Condorcanqui. Además, existe un centro de salud categorizado como I-3, lo cual significa que ofrece servicios vinculados a la salud familiar y comunitaria, pero sin camas de internamiento.
- 11 En Palma-Pinedo (2020) describo algunas de las tensiones que observé entre el personal de salud y madres awajún a partir de las intensas actividades que se desarrollaban en Santa María de Nieva para reducir la anemia.

Referencias bibliográficas

- Berlin, B. (1977). Sumario de la primera expedición etnobotánica al río Alto Marañón, Departamento de Amazonas, Perú. *Amazonía Peruana*, (2), 87-100. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi2.248>
- Berlin, E. (1980). Aspectos sobre el control de la fertilidad entre los aguaruna jibaro, Amazonas, Perú. *Debates en Sociología*, (5), 141-153. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.198001.007>
- Brown, M. (1978). From the hero's bones: Three aguaruna hallucinogens and their uses. En R. Ford (Ed.), *The Nature and Status of Ethnobotany* (pp. 118-136). The University of Michigan Press.
- Brown, M.F. y Van Bolt, M. L. (1980). Aguaruna Jívaro Gardening Magic in the Alto Río Mayo, Peru. *Ethnology*, 19(2), 169-190.
- Brown, M. (1984). *Una Paz Incierta: Historia y Cultura de las Comunidades Aguarunas Frente al Impacto de la Carretera Marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Brown, M. (2007). *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. University of Alabama Press.
- Buchillet, D. (1991). A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. En D. Buchillet (Ed.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazonia* (pp. 21-44). CEJUP, MPEG, UEP.

- Dias-Scopel, R.P. (2018). *A Cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto: autoatenção e medicalização entre os índios Munduruku*. Editora Fiocruz. <https://doi.org/10.7476/9786557080146>.
- Fasabi, M. (2022). Enfrentar la pandemia desde las plantas y el saber Shipibo Konibo. Una visión de la salud desde la experiencia del Comando Matico. *Insite Journal*, (6), 94-111. <https://bit.ly/4gkhJ0F>
- Follér M. L. (2004). Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. En E. J. Langdon & L. Garneiro (Ed.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 129-148). ContraCapa, ABA.
- Ghiggi Jr., A. (2022). Protagonismo de las mujeres kaingang en itinerarios terapéuticos en el sur de Brasil. En J. Portocarrero, A. David Ferreira, & A. Ghiggi Jr. (Eds.), *Más allá de lo terapéutico: aproximaciones etnográficas al estudio de la salud indígena en las tierras bajas de América del Sur* (pp. 225-257). CISEPA-PUCP.
- Greene, Sh. (1998). The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, 25(4), 634–658.
- Greene, Sh. (2009). *Caminos y carretera: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Maluf, S. W., Silva, É. Q. y Da Silva, M. A. (2020). Antropologia da saúde: entre práticas, saberes e políticas. *BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, (91), 1-38. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/495>
- Menéndez, E. L. (2009). *De sujetos, saberes y estructuras introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar Editorial.

- Menéndez, E. L. (2005). Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social*, (14), 33-69. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83801402>
- Menéndez, Eduardo L. (2018). Antropología médica en América Latina 1990-2015: una revisión estrictamente provisional. *Salud colectiva*, 14(3), 461-481. <https://dx.doi.org/10.18294/sc.2018.1838>
- Langdon, E. J. (2014). Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(4), 1019–1029. <https://doi.org/10.1590/1413-81232014194.22302013>
- Langdon, E. J., y Garnelo, L. (2017). Articulación entre servicios de salud y “medicina indígena”: reflexiones antropológicas sobre política y realidad en Brasil. *Salud colectiva*, 13(3), 457-470. <https://dx.doi.org/10.18294/sc.2017.1117>
- Ortner, S. (2007). Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. En M. Grossi, C. Eckert, P. Fry & P. Henry (Eds.), *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006* (pp. 45-80). Nova Letra.
- Palma-Pinedo, H. (2020). Neoliberalismo, biocomunicabilidad y la producción de ciudadanos salubres e insalubres. Un análisis de las políticas contra la anemia vistas desde la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 38(44), 131-156. <https://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202001.006>
- Palma-Pinedo, H. (2023). *Alimentando al capital humano: salud pública, anemia y desarrollo entre los awajún en Santa María de Nieva*. [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositorio institucional de la UFSC: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/252947>

Shepard Jr., G. (2005). Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. En B. Labate & S. Goulart (Eds.), *O uso ritual das plantas de poder* (pp. 187-217). Mercado de Letras.

Yampis, O. (2016). *Plantas medicinales utilizadas durante el proceso de parto y puerperio en madres de la comunidad nativa Awajun de Achoaga, Amazonas – 2015*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas]. Repositorio institucional de la UNTRM: <https://repositorio.untrm.edu.pe/handle/20.500.14077/834>

DIETA ALIMENTICIA DURANTE EL EMBARAZO DE LAS PRIMERIZAS EN COMUNIDADES ASHÁNINKA DEL RÍO TAMBO, SATIPO

DIET DURING PREGNANCY OF FIRST-TIME MOTHERS IN ASHÁNINKA
COMMUNITIES OF THE TAMBO-SATIPO RIVER

Beatriz Anastacia Fabián Arias

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

beatriz.fabián@unsch.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-4978-0808>

Envío: 20 de febrero de 2024

Aceptación: 3 de mayo de 2024

Violeta Benigna Rojas Bravo

Universidad Nacional Hermilio Valdizán

brojas@unheval.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-7764-5243>

Envío: 20 de febrero de 2024

Aceptación: 3 de mayo de 2024

Resumen

El objetivo de la presente investigación es determinar las principales características de la dieta durante el embarazo de las primerizas en las comunidades nativas asháninka en la cuenca del río Tambo, provincia de Satipo, Región Junín. La investigación es cualitativa, de tipo aplicada, nivel exploratorio, método etnográfico y diseño no experimental. Los instrumentos utilizados fueron la guía de entrevista y la lista de cotejo. La teoría que sustenta la investigación es la histórico-cultural de Vygotski. La muestra representativa es de 20 pobladores (12 mujeres y 8 hombres).

Palabras clave: mujer embarazada, dieta, partera, recién nacido

Abstract

The objective of this research is to determine the main characteristics of the diet during pregnancy of gilts in the Asháninka native communities in the Tambo River basin, Satipo province, Junín Region. The research is qualitative, applied, exploratory level, ethnographic method and non-experimental design. The instruments used were the interview guide and the checklist. The theory that supports the research is Vygotsky's cultural-historical theory. The representative sample is 20 residents (12 women and 8 men).

Keywords: pregnant woman, diet, midwife, newborn

1. Introducción

El artículo aborda la dieta alimenticia de la mujer asháninka primeriza, desarrollada desde antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo y a la Amazonía peruana. Actualmente, las comunidades nativas en el Perú están distribuidas entre la ceja de selva, selva alta y selva baja, con una población aproximada de 350 000 habitantes, pertenecientes a trece grupos lingüísticos con diferentes costumbres, idiomas, pero que están en estrecha armonía con la naturaleza, el universo y los seres humanos.

El pueblo asháninka de la cuenca del río Tambo es un pueblo preocupado por cuidar la salud. Por eso tiene un especial cuidado en la dieta alimenticia del padre primerizo y la madre primeriza desde los primeros meses del embarazo, parto, puerperio. El Ministerio de Salud (2012) señala que “los asháninkas son muy cuidadosos con su cuerpo. En su vida cotidiana tienen una fuerte relación con las plantas medicinales” (p.12). El pueblo asháninka emplea el término de “primeriza” para la mujer que da a luz por primera vez y ha establecido dietas para la pareja vinculadas al bosque, los seres humanos y el universo, porque estos pueblos son respetuosos del mundo que los rodea.

Algunas investigaciones sobre salud realizadas en la cuenca del río Tambo, pese a las valiosas experiencias, presentan a los pobladores como

si fueran de cualquier otra ciudad costeña o andina, sin tomar en cuenta la visión holística de la salud del pueblo asháninka durante el embarazo, parto y puerperio. La presente investigación, en cambio, se sustenta en la teoría histórico-cultural de Vygotski (Riviére, 1996) porque incorpora a los padres primerizos y a la partera-vaporadora asháninka dentro del contexto histórico-cultural durante el embarazo, parto y puerperio, para culminar con éxito la llegada del nuevo ser y con una salud óptima de la primeriza en armonía con la naturaleza, el universo y los seres humanos.

2. Antecedentes

Históricamente, los pueblos indígenas u originarios se desarrollaron a lo largo y ancho de la cuenca amazónica de América Latina, con lenguas y costumbres diferentes. Asimismo, Medina y Mayca (2006) precisan que, desde la concepción de salud y enfermedad, las mujeres primerizas de los pueblos originarios están controladas con la “dieta” mediante el cual disminuyen los riesgos del embarazo, parto y puerperio. En consecuencia, si se vulneran y desconocen las normas establecidas culturalmente, conllevaría a la enfermedad y la muerte.

Por su parte, Oyarce et al. (2009) señalan que una de las limitaciones estatales para una adecuada atención en salud materna en territorio de los pueblos originarios es la incomunicación y la subestimación de la mayoría del personal de salud, porque casi no toma en cuenta las prácticas culturales durante el proceso del embarazo, parto y puerperio de las mujeres. Por eso, es importante comprender las estructuras culturales, sociales y económicos de estos territorios para controlar los altos índices de desnutrición y bajo peso al nacer; más aún, teniendo en cuenta que el Perú es un país multilingüe y pluricultural. En consecuencia, urge la formación de los profesionales en salud intercultural, inserción del parto vertical y políticas públicas interculturales, entre otros.

Las prácticas culturales y curativas de los agentes de salud asháninka fueron desarrolladas desde una concepción holística de la salud (embarazo, parto y puerperio) desarrollada mediante dietas alimenticias por la tsameto-partera, curandera-vaporadora. Esto nos permite comprender el

rol de la mujer en la salud desde sus raíces propias transmitidas de generación en generación (Medina y Mayca, 2006).

La concepción holística de la salud del pueblo asháninka de la Selva Central del Perú está establecida mediante reglas de comportamiento, sistemas rituales y organización social de la población. Además, el embarazo, el parto y el puerperio van más allá de las actividades fisiológicas y psicológicas (individuales), pues trascienden en las relaciones sociales y se vinculan con la reproducción de la fuerza de trabajo. Es decir, están asociados con la generación de nuevos miembros de la comunidad y nueva mano de obra para las actividades productivas, como es el caso de las mujeres asháninka primerizas que son acompañadas por una tsameto (partera y vaporadora), que puede ser la madrina o su propia madre, a partir de los cuatro meses de embarazo en su propia casa y desarrollando sus actividades cotidianas.

En nuestro país, los diversos pueblos indígenas u originarios amazónicos crean y recrean su sistema de conocimientos y prácticas desde su particular contexto histórico y cultural, en el que la mujer cumple un papel en el sistema de salud del pueblo asháninka. Por eso, es importante reconocer y comprender la alimentación desde las raíces profundas porque la partera se ocupa de la atención del embarazo y del parto (Wiesse, 1975; Hvalkof y Veber, 2005). Por eso, podemos afirmar que la partera asháninka es una trabajadora de la sociedad, porque el embarazo, parto y puerperio son considerados no solo actividades del ámbito privado, sino que existe un trabajo (una actividad) social que se encarga de ese aspecto, por lo que la partera cumple una función social, es decir, un trabajo como parte de la sociedad.

Asimismo, Medina y Mayca (2006) plantean que, en los pueblos indígenas amazónicos, el embarazo, parto y puerperio se orientan por prácticas socioculturales, por eso “el parto trasciende el ámbito biológico para convertirse en fenómeno social y cultural” (p.23). Resaltamos que los pueblos indígenas u originarios tiene una visión holística de la salud y no está segmentada; además, es creada y recreada en la exaltación de la vida, donde hay una generación y regeneración de manera constante, donde el

embarazo, parto y puerperio son tratados con un profundo respeto. El parto trasciende desde lo ritual (protección de la parturienta del choque con espíritus malignos), hacia lo social (trato digno en la familia y la comunidad). Algo similar, pero con características muy particulares se desarrolla el embarazo, parto y puerperio de las mujeres primerizas en las comunidades campesinas del valle de Yanamarca (Jauja, Junín), desde la alimentación, reposo, acompañamiento e higiene.

Asimismo, la tsameto-partera, partera-vaporadora trasciende del ámbito privado hacia el ámbito social como guía, como orientadora de los padres primerizos, porque la formación del niño o niña asháninka se concibe socialmente desde el vientre materno. Por eso, la comunidad o sociedad se preocupa por el niño o niña mediante la dieta estricta de los padres primerizos y su relación con la naturaleza y el universo.

Además, en la menarquia, la púber es aislada y preparada para su nuevo rol hacia la maternidad, el rol “femenino” al interior de la familia nuclear (pareja e hijos, hijas). Las mujeres asháninka se emparejan a edades muy tempranas. Por eso, en las diversas culturas, la adolescencia “es más una construcción cultural, con presencia de gran variedad de situaciones, dependientes de su sitio de origen y culturas” (Lazo et al., 2019).

El embarazo, el parto y el puerperio son procesos biológicos, pero responden también a la realidad de cada cultura, pues no cumplir con las normas culturales establecidas por la comunidad “conlleva a la enfermedad y la muerte. Es así que durante el proceso del embarazo la mujer tiene que someterse a una serie de condicionamientos a fin de llegar con éxito al parto” (Medina et al., 2006, p.53). Además, la alimentación tiene implicancias en el proceso del embarazo, incluso en las condiciones de salud del recién nacido, porque en los primeros seis meses del embarazo la madre se tiene que cuidar mediante una dieta y evitar ser víctima del *cutipado*. Cuando transgrede esta norma, la mujer se enferma y, por tanto, acuden a la tsameto-partera o al *sheripiari*, que son prácticas chamánicas para que la trate de este mal.

La *cutipa* o *cutipado* es una amenaza que afecta al recién nacido hasta causarle algún daño; si no se trata oportunamente puede producirle la

muerte. Las mujeres embarazadas transmiten la *mipa* ingiriendo alimentos indebidos, incluso el recién nacido adquiere la *mipa* cuando otras personas los miran o acarician, incluso escuchando cantos de los animales que enferman a los recién nacidos. Esta enfermedad psicosomática requiere la atención de las prácticas curativas del chamanismo.

En el embarazo, desde la educación propiamente asháninka, la gestante primeriza cumple la “dieta” alimenticia, evitando el consumo de frutos silvestres, como el aguaje (*Mauritia flexuosa*), yarina (*Phytelephas macrocarpa*), pan del árbol (*Artocarpus*), ungurawi (*Oenocarpus bataua Mart*), coco (*Cocos nucifera*), entre otros. Desde la práctica cultural *asháninka*, los frutos, peces, aves silvestres —como la gallineta (*Gallinula silvestris*), paujil (*Crax salvini*), pato silvestre (*Cairina moschata*)— y animales silvestres —como el venado (*Odocoileus virginiaus*), sachavaca (*Tapirus terrestris*)— que afectan el desarrollo del feto y generan dificultades durante el parto.

La salud materna en las comunidades asháninka de la cuenca del río Tambo se encuentra asociada a la calidad de atención de ciertas tareas domésticas que podrían afectar su estado, como el traslado de productos pesados, cultivos de los sembríos, entre otros. Asimismo, alimentarse con carne silvestre trae riesgos para las gestantes, por lo que durante los primeros meses de embarazo las mujeres se cuidan de la *mipa*. La *mipa* es el encanto producido por seres de la naturaleza como los animales del monte, los cerros, es decir, está vinculada a la relación de las comunidades con el ambiente; incluso transmitida por personas con energías negativas. La *mipa* puede producir dificultades durante el parto, como retención placentaria (Bazán, 2008).

El conocimiento de este conjunto de concepciones y prácticas de reproducción y maternidad orientan y facilitan el diálogo y la salud en la comunidad. Respecto de la valoración de las prácticas tradicionales de salud que realizan las parteras en las comunidades campesinas y pueblos indígenas u originarios, Oyarce et al. (2010) señalan que la partera cumple con brindar la dieta nutricional, cuidados prenatales, el puerperio y lactancia, así como apoyo afectivo y emocional a las madres primerizas

y a sus familiares. También, Medina et al. (2006) precisan que la dieta durante el embarazo de la mujer primeriza busca que esta llegue con éxito al parto, pues cuando siente malestar y se enferma recurre a la partera o al vegetalista para su tratamiento, porque son los únicos que comprenden el *cutipado*. Por eso, es importante que los profesionales del Ministerio de Salud en territorio de los pueblos originarios comprendan las estructuras culturales y brinden un tratamiento adecuado al controlar los altos índices de desnutrición y bajo peso al nacer. Incluso, Oyarce et al. (2010) precisan que la partera cumple la tarea de nutrición y cuidados prenatales durante el puerperio y la lactancia, así como el apoyo afectivo y emocional a las madres primerizas.

Weiss (1975) señala que durante el embarazo existe una restricción dietética para la pareja orientada a no afectar la salud del niño que aún está en el vientre materno. Esto se comprende debido a que el pueblo asháninka de la cuenca del río Tambo tiene una relación estrecha con el medio que le rodea y sobre ella organizan sus formas de vida familiares, entre familias y entre comunidades, así como el uso de las quebradas, cochas, agricultura integral e itinerante, alimentación y dietas, formas de organización social, curaciones vinculadas a deidades de la naturaleza y el universo. Asimismo, Weiss (2005) expresa que detrás de la producción y consumo de alimentos hay un sistema socioeconómico con valores y principios; una concepción sobre el mundo orientada a lograr un equilibrio ambiental, social, económico y de salud. Esta concepción se expresa en las características que describiremos en los siguientes acápite del artículo.

3. La tsameto maestra, partera-vaporadora asháninka

Es la adulta mayor con experiencia en atender a la mujer gestante embarazada por primera vez y la acompaña desde los primeros meses. La primeriza, hasta los tres primeros meses, se alimenta normalmente, incluso realiza sus actividades cotidianas (trabajar en la chacra, cosechar y cargar yuca, plátano, leña, entre otros). A partir del cuarto mes, el acompañamiento de la partera-vaporadora es más cercano a la primeriza, porque presenta náuseas, mareos, vómitos, dolor de cabeza y dolor de cintura. La partera-vaporadora es una guía y orientadora de la familia asháninka,

ayuda a procesar los cambios corporales y biológicos con el cuidado de la alimentación y salud durante el primer embarazo, parto y puerperio desde una visión holística. Incluso es la encargada de vaporar después del parto con plantas medicinales, llamadas también “plantas de uso mágico y ritual” desde la visión occidental.

La partera-vaporadora asháninka, experimentada y formada por otras generaciones que la antecedieron, es elegida como madrina por los padres de la primeriza, pero resulta aún mejor si la madre o abuela es partera-vaporadora y acompaña a la primeriza en el primer embarazo, en el primer hijo o hija, preparando la dieta alimenticia, practicada durante generaciones y que prohíbe consumir coco, frutas dulces, peces gordos, carne de animales silvestres, abstención de relaciones sexuales, entre otros.

Además, el padre primerizo debe evitar ir al bosque, tampoco debe cortar árboles, ni coger plantas; no debe transitar cerca de las rocas, ni acercarse a las fuentes de agua (quebradas, ríos, cataratas y puquios); tampoco debe jugar fútbol, ni acudir a fiestas, ni tomar bebidas, porque se enfermaría la madre, el niño o niña. Asimismo, los padres primerizos no deben caminar por la noche para evitar el choque con el mal aire, animales silvestres, insectos y aves nocturnas. Estas restricciones, establecidas desde la educación propiamente asháninka (partera-vaporadora), permiten culminar con éxito el nacimiento del niño, niña y con la salud satisfactoria de la madre.

La partera-vaporadora es una agente de salud asháninka que acompaña a la primeriza con mucha paciencia, valentía, trato digno y seguridad, porque la mujer primeriza durante el embarazo, parto y puerperio se encuentra frágil y debilitada, está entre la vida y la muerte. El parto es doloroso y la partera actúa como un soporte emocional; así, la primeriza se siente acompañada, amada y si está triste le da fuerza, valentía y seguridad. Por eso, la partera no puede ser una persona iracunda, agresiva ni gritona, porque estas actitudes y expresiones afectarán a la madre, al niño o niña.

Desde esta realidad, el embarazo, parto y puerperio, lo ritual gira hacia el respeto. Por eso, los agentes de salud, como *sheripiaris*, *tsan-*

tatsiris, parteras, vaporadoras y sobadoras han desarrollado un profundo conocimiento sobre la variedad de hierbas medicinales (*ivenki*) y la resina de los árboles para curar a sus pacientes.

4. La primeriza asháninka

La mayoría de primerizas asháninka tienen al primer hijo entre los catorce, quince y dieciséis años, pues la mayoría de ellas tienen sus parejas en la adolescencia, generalmente después de la salida del *noshinto* (la choza) y haber cumplido con la dieta rigurosa durante la menarquia. Por eso, entre los asháninka, la adolescencia “es más una construcción cultural, con presencia de gran variedad de situaciones, dependientes de su sitio de origen y culturas” (Medina y Mayca, 2006, p. 23, citado por Lazo et al., 2019, p. 47).

La dieta alimenticia en los padres primerizos es obligatoria. Mientras que, en el segundo hijo, la dieta de los padres es opcional, si quieren lo pueden hacer o desistir de ella. En la cuenca del río Tambo, la mujer asháninka primeriza cumple con la dieta alimenticia guiada por la partera-vaporadora o madrina a partir del cuarto, quinto y sexto mes de embarazo, seguida de la preparación física y psicológica. La primeriza, a partir de los siete a nueve meses, se alimenta de pescado, carne de monte, plátano verde (*Musa paradisiaca*) y frutas silvestres. Sin embargo, si se excede en el consumo podría tener complicaciones, por lo que solo puede comer algunas variedades de pescado y sin excesos.

La dieta alimenticia de la primeriza está orientada a prevenir la pérdida del embarazo, sea por antojos, caídas o hemorragias. A partir del cuarto mes de embarazo, en forma prudente, la mujer guarda reposo, pues tampoco puede estar quieta todo el tiempo. Además, la preparación física de la primeriza es importante: debe caminar con normalidad en su casa y alrededores, no debe correr con exageración; debe trabajar en la chacra, pero sin caer en excesos; tampoco debe cargar sobrepeso, porque el feto se está acomodando para el parto y podría causar hemorragias y abortos prematuros. Asimismo, es importante la preparación psicológica, porque la partera-vaporadora debe transmitir emociones a la primeriza y al recién

nacido con la finalidad de que la gestante se sienta protegida y se sienta segura de sí misma.

La tarea esencial de la partera-vaporadora es culminar con éxito el parto de la primeriza y, si vulnera las normas sociales de la comunidad, podría traer complicaciones en la salud, como enfermedad y fallecimiento de la primeriza o del recién nacido. En este contexto histórico y cultural, la mayoría de las mujeres asháninka cargan canastas de yuca, plátano o leña desde la chacra a la vivienda; eso afecta la salud y genera dolores muy fuertes durante el parto, haciendo que el niño o niña demore en nacer. Cuando va al monte a proveerse de alimentos, la primeriza afronta riesgos como caídas, hemorragias, mordeduras de serpiente, lo que incluso puede causar su deceso o afectar la salud emocional del niño o niña.

Ocasionalmente, cuando los padres primerizos —la primeriza, en particular— se van al monte incumpliendo con la dieta, están expuestos a chocarse o tener algún encuentro inesperado con el arcoíris al cruzar por los humedales, lo que le causaría una hemorragia o aborto por efecto del gas metano que abunda en el bosque tropical. De igual forma, si el padre primerizo corta árboles, captura peces o animales, los espíritus de estos causarían alguna enfermedad al padre, como dolor de cabeza, fiebre, malestar del cuerpo y esto será transmitido al niño o niña y a la madre.

Por ello, la partera-vaporadora educa en la vida cotidiana a los padres primerizos para que violen los códigos culturales, porque podría causar daños o enfermedades, como el arcoíris, mal viento, picadura de avispa, picadura de serpientes y espíritus de los animales del monte, porque la salud está relacionada con el ser humano, los espíritus de la naturaleza y el universo. Si incumplió con la dieta alimenticia, la primeriza sufrirá dolor durante el parto por cinco o seis horas, tendrá estrés posparto, se enfermará y envejecerá en forma prematura; la piel del recién nacido no tendrá elasticidad y la piel herida de la madre demorará en sanar. Por lo general, si la primeriza cumple con la dieta el parto es normal, porque el cuerpo está oxigenado y la piel tiene elasticidad y no tendrá secuelas de ningún tipo.

El embarazo, parto y puerperio, además de ser procesos biológicos por los que atraviesan los padres primerizos, también son construcciones culturales desarrolladas por generaciones anteriores y orientadas a culminar con éxito el nacimiento del nuevo ser, con sistemas de conocimientos y prácticas de atención, asociados a la naturaleza y el universo.

5. La alimentación de la primeriza y la partera-vaporadora asháninka

El pueblo asháninka valora altamente la salud, por eso cuidan la salud de la madre primeriza y del nuevo ser, que desde el vientre materno debe llevar una alimentación cuidadosa. La primeriza cuida su salud física mediante una dieta alimenticia, una dieta cultural preparada a partir de los recursos alimenticios existentes en la comunidad asháninka, pero cuidadosamente seleccionada por la partera-vaporadora y transmitida de generación en generación.

La dieta alimenticia de la primeriza empieza en el cuarto mes de embarazo y consiste básicamente en caracol asado, mahona, “dale-dale” y plátano rayado. El tipo de dieta influye en el manejo emocional y la socialización posterior del recién nacido. La primeriza debe alimentarse solo con carne de pescado capturado con las manos, pues, si se pescó con malla, el niño se enredará en el vientre y tendrá dificultad al nacer y para superar la adversidad; la partera-vaporadora le da de beber plantas medicinales para atenuar el dolor durante el parto.

En caso de que la primeriza incumpla con la dieta alimenticia, tendrá un efecto negativo en el nuevo ser que vendrá al mundo, como Julia expresa: “No debe comer nada de frutas dulces como plátano inguiri (*Musa × Paradisiaca*), piña (*Hominoideos*), naranja (*Citrus sinensis*), caña de azúcar (*Saccharum officinarum*), porque causaría la caída de los dientes y cabellos del niño o niña” (comunicación personal). Asimismo, José explica: “Al recién nacido le ponen en la cabeza jugo de cortezas raspadas para que no le caiga el cabello” (comunicación personal). Incluso, Josefina también relata: “No debe consumir sal ni ají, porque se

caerán los dientes del niño, niña y de la madre” (comunicación personal); incluso si consume carne de algunos animales afectará en el nacimiento del niño, niña, como Carmen relata: “Si come el pez zúngaro o ronsoco, el niño será gordo y no podrá nacer” (comunicación personal). Además, Carlos explica que: “Si el padre come carne de lagarto o culebra, le afectará al niño porque gateará como serpiente” (comunicación personal). Por su parte, Chabela comenta: “Si la madre come carne de tortuga durante el embarazo el niño nacerá con locura” (comunicación personal). El niño o niña, al ser formado así desde el vientre materno, nace sano, lleno de vitalidad e impregnado con energías de la naturaleza y libre de enfermedades.

Cuando la primeriza cumple con la dieta estricta, el niño nacerá sano. Como Ángel explica: “Cuando el niño, niña nace saludable, tendrá buena memoria, intelectualmente desarrollado, si incumple con la dieta, el niño o niña no tendrá la piel fuerte y tendrá legañas en los ojos” (comunicación personal) y para curarlo la primeriza beberá en infusión la malva (*Malva Sylvestris*) y paico (*Dysphania ambrosioides*). Después del parto, la tsameto vapora a la primeriza con hierbas medicinales, porque la leche materna y la sangre atrae a las serpientes, bichos, animales e insectos. Si algunos padres primerizos incumplen la dieta, los espíritus de los animales, aves y peces influirán en la personalidad y carácter del niño niña, por eso algunos serán ociosos, ariscos, inquietos, envidiosos, llorones, mañosos y pleitistas. Y esto ocurre porque los padres primerizos no cumplieron con la dieta alimenticia.

La “dieta estricta” comprende alimentos, bebidas y prohibiciones como acercarse al agua, ya sea en las quebradas, ríos, cataratas, cochas y humedales. Como Rebeca explica: “Se chocará con el bufeo, sapos, boas y yacumama que son los dueños del agua y podrían causar la muerte del niño, niña y de la madre” (comunicación personal). Incluso, Elvira narra que: “Podría chocarse con el arcoíris y desde el embrión jalará al espíritu del niño, niña causando la muerte del feto y hemorragia a la madre” (comunicación personal). Además, la primeriza debe llevar una alimentación muy suave generalmente basada en la carne de aves, como Ángel narra:

“debe alimentarse con carne de paloma cuculí (*Zenaida meloda*) y perdiz (*Alectoris rufa*), porque son comidas suaves” (comunicación personal). Esta dieta tendrá efecto en la salud y las relaciones sociales como Juan comenta: “el carácter de la niña o del niño será amable, cariñoso, acogedor, atento y estimará a la gente y será socializador” (comunicación personal) al interior de la familia y en la comunidad.

La partera-vaporadora, se encarga de proteger la salud de la madre primeriza y del niño o niña para prevenir la *mipa*. Para evitarla, Ana explica: “Al recién nacido, la tsameto le pone un collar de algodón en el cuello” (comunicación personal). Y si, ocasionalmente, algunos padres incumplen con la dieta cultural, los espíritus de los animales, aves y peces influirán en la personalidad y carácter del niño o niña; tal y como Carlos precisa: “Algunos niños serán ariscos, inquietos, envidiosos, ociosos, llorones, mañosos, pleitistas, porque los padres primerizos no llevaron una dieta estricta” (comunicación personal). Los relatos resaltan la estrecha relación y armonía existente entre el ser humano y la naturaleza (árboles, hortalizas, frutos, peces y animales). Respecto de la enfermedad física, los agentes de salud asháninka comprenden que la enfermedad ingresa por la boca mediante los alimentos (frutas, carne, tubérculos y hortalizas), por eso, el nuevo ser humano que viene al mundo es preparado para adaptarse con éxito al contexto sociocultural e histórico en el que vive.

6. El parto de la primeriza asháninka

Las mujeres primerizas dan a luz en forma vertical (cuclillas) sobre esteras y agarradas de dos palos hasta que caiga la placenta y, después, la partera-vaporadora procede a cortar el ombligo del recién nacido con la punta de la flecha o *paka* (bambú) previamente desinfectada en el fuego. Por lo general, el parto es rápido y sin sufrimiento de la madre y el lugar del parto se desarrolla al interior de la casa, en ocasiones cerca de la huerta. Después del parto, la mujer primeriza se sienta sobre la estera hasta que termine de sangrar y eliminar los líquidos retenidos y enseguida la tsameto manda a que entierren la placenta bajo tierra para evitar el mal olor y prevenir enfermedades.

La partera-vaporadora baña a la madre y al recién nacido con agua de malva (*Malva Sylvestris*) y achiote (*Bixa Orellana*); incluso corta el ombligo al recién nacido con la punta de la flecha, *paka* o bambú (*Bambusoideae*), desinfectada en el fuego y luego la primeriza bebe el *ivenki* con agua hervida fría mezclada con ceniza (*Golovinomyces cichoracearum*). En todo este proceso, la partera-vaporadora acompaña a la parturienta y en ocasiones, cuando el parto no es normal o demora demasiado, llama al sanitario para la aplicación de ampollas.

Asimismo, el padre primerizo, después del parto de su concubina, lleva una dieta estricta como evitar jugar el fútbol, estar prohibido de ir al bosque y a la chacra, no cortar árboles, no comer carne de monte (cutpe, majaz, sachavaca). Por su parte, Carmela relata: “Para que el niño no sea llorón le echan unas gotas de *shinkatoshiivenki* para que se quede dormido” (comunicación personal) y la madre puede realizar sus actividades (lavar, cocinar, hilar o tejer en el telar). La dieta en los primerizos es importante, porque sin ella la enfermedad afectará a los padres primerizos. Como Elvira comenta: “El niño, niña gateará por la tierra y no podrá caminar, será enfermizo, tendrá fiebre, llorará y no dejará dormir a sus padres” (comunicación personal). Asimismo, Miqueas narra que: “El padre primerizo no puede jugar fútbol, no puede ir a la fiesta, no debe caminar de noche, no puede ir al río, no puede ir al monte porque podría tocar la lupuna, chocarse con el espíritu del cerro y cataratas encantadas, tampoco puede tener relación sexual con otra mujer” (comunicación personal). Incluso, el encanto se extiende a las hojas de achiote (*Bixa Orellana*), huayruro (*Ormosia coccinea*) y huitito (*Genipa americana*); a animales como el venado (*Cervidae*), majaz (*Cuniculus paca*), ronsoco (*Hydrochoerus hydrochaeris*) y mono; aves silvestres como el *chikhuak*, búho (*Strigiformes*) y tucán (*Ramphastidae*). Estos animales de la naturaleza están asociados a la *mipa* y esto evidencia que la salud es entendida de forma integral (física, psíquica y social).

7. Los padres primerizos y la dieta postparto

Cuando se cae el ombligo del recién nacido ha culminado la dieta y la pareja de primerizos masticará la hoja de *ibarantsi*, la cual contiene

analgésico para prevenir la caries y mantener los dientes sanos. Al finalizar la dieta, ambos primerizos tomarán el jugo de mamones de plátano (*Musa paradisiaca L.*), para lavar el estómago y vomitar. Con estas prácticas curativas la madre no sentirá dolor y después volverá a alimentarse normalmente. Después de la caída del ombligo del niño o niña, a los cinco u ocho días, el padre retornará a sus actividades cotidianas como pescar, cazar, cultivar y extraer, entre otros. Estas enseñanzas son transmitidas de generación en generación, orientadas a proteger la salud de las nuevas generaciones.

Después del parto, la madre primeriza no sale de su casa porque el recién nacido puede ser “ojeado” por otras personas. El “ojeo” o “mal de ojo” lo realiza la persona involuntariamente o por envidia al quedar cautivada por la belleza o al transmitir energías negativas que impactan en el niño o niña. Los síntomas son náuseas, diarrea, fiebre, decaimiento, cansancio, pérdida de peso, insomnio y, si no se cura a tiempo, puede agudizarse. Por eso, en los primeros meses de embarazo, las primerizas se cuidan de la *mipa*, porque genera dificultades durante el parto, dada la hemorragia y retención de placenta (Bazán, 2008).

Asimismo, la madre no puede dejar al recién nacido en la hamaca porque los espíritus de la naturaleza tirarán sus municiones (arenas, piedritas, palitos, hormigas) mediante el mal aire hasta enfermarlo. Además, algunas enfermedades están construidas en su entorno sociocultural, conocidas como enfermedades psicosomáticas. Por eso, las mujeres primerizas no pueden ir a los entierros, porque el espíritu del muerto podría *cutipar* al bebé hasta enfermarlo. La dieta de los padres primerizos es importante para evitar daños o enfermedades al recién nacido, como el susto, mal aire, *chacho*, mal de ojo, el *cutipado* y la *mipa*. El *cutipado* se elimina mediante la vaporización con plantas medicinales que emplea la *tsantatsiri*. La *mipa* es el espíritu maligno que roba al espíritu del recién nacido dejándolo casi al borde de la muerte y solo el chamán (sheripiari) puede curarlo.

8. Hierbas medicinales, bebida fundamental para la primeriza

Durante los primeros síntomas del parto, la primeriza bebe hierbas medicinales sagradas llamadas *ivenki* (plantas de uso mágico y ritual),

aplicadas de acuerdo con los síntomas que presenta durante y después del parto, como fiebre, dolor, hemorragia o cuando no pueda dar a luz. Por ejemplo, tienen hierbas medicinales como el *otsomonteivenki* para facilitar el parto de la mujer; el *timakorentsivenki* cuando se presentan dolores durante el parto; el *tsaronkaivenki* en casos de hemorragia o no puede dar a luz; el *atsarentsitsiivenki* durante el parto; el *tsaronkaivenki* después de dar a luz, o el *oantsiivenki* cuando no pueden dar a luz durante varios días. Asimismo, durante el nacimiento del niño o niña, la partera-vaporadora aconseja a la madre a cuidar la alimentación y salud del recién nacido.

Asimismo, la primeriza tiene que beber otras hierbas medicinales, como el *menkoriivenki*, bebida que sirve para curar el cólico y dolor de cabeza; el *tsomishentoivenki*, para cortar la lactancia en niños o niñas; el *matsontoshiivenki*, para evitar malos estados de ánimo durante el posparto; el *shiovanaivenki*, anticonceptivo que toma la primeriza para no tener hijos muy seguidos; el *wayrontsiivenki*, para volver a tener otro bebé después de varios años, el *irajantsiivenki*, bebida que se toma durante la menstruación.

En el cuidado de la salud del niño o niña se utiliza el *shencantoshiivenki*, gotas para echar a los ojos del recién nacido por un espacio de cinco días para que duerma y la madre pueda hacer sus tareas cotidianas; el *tsintsiiivenki*, bebida para que el niño o la niña tenga fuerza y camine rápido; el *incajareivenki*, para calmar las infecciones diarreicas agudas. En el Perú, se practican una diversidad de medicinas basadas en plantas, animales y minerales, terapias espirituales, técnicas manuales y ejercicios aplicados de forma individual o en combinación para mantener el bienestar (Nicahuate, 2007; Medina y Mayca, 2008).

9. La primeriza, el cuidado del cuerpo y los espíritus de la naturaleza

La partera enseña a la primeriza desde el embarazo a cuidarse del *cutipado*, antes y durante el parto y puerperio. Por eso, los padres primerizos no pueden realizar actividades en el bosque (*Fagus Sylvestris*), como cortar árboles, pescar, cazar animales o recolectar frutos. De lo contrario, el recién nacido se enfermará y solo el sheripiari podrá curarlo con el *iven-*

ki. En ocasiones, si un niño o niña se enferma es porque el espíritu de algún animal silvestre ingresó al cuerpo del niño causando la *cutipa*.

Los padres primerizos no deben acariciar a los animales, pues, si lo hacen, el espíritu del animal va a *cutipar* al niño y a la niña. Por ejemplo, si acaricia al mono, su hijo se parecerá al mono; si acaricia al loro, su hijo se parecerá al loro (*Poicephalus*); si acaricia al tucán (*Ramphastidae*), su hijo tendrá pelo de tucán. Incluso, si al recién nacido lo sacan en la oscuridad le afectará el mal aire, como hojarascas (*Hibiscus cruentus*), luciérnagas (*Lampyrus noctiluca*) y mariposas nocturnas (*Ascalapha odorata*). Asimismo, los espíritus del agua (*Lithops*), tierra (*Terra o tellus*), rocas (*Bryoria fremontii*) y piedras (*Lithops*) raptan al espíritu del recién nacido y este se enferma.

Por ello, la dieta alimenticia de los primerizos está asociada a la prevención de las enfermedades y, para curar al niño o niña, los familiares acuden en los agentes de salud asháninka como sheripiaris, tsantatsiris, sobadoras, hierberas, parteras, vaporadoras que curan con hierbas medicinales sagradas denominadas, desde la visión occidental, plantas de uso mágico y ritual. El chamán utiliza la ayahuasca ‘*kamarampi*’ (*Banisteriopsis caapi*), el tabaco ‘*sheri*’ (*Nicotina tabacum*) y el toé-toé (*Brugmansia suaveolens*), para curar a los pacientes. La identificación y uso del valor curativo del *ivenki* es transmitido por la partera-vaporadora solo a sus “alumnas” o aspirantes a parteras-vaporadoras y no a personas extrañas. Además, las primerizas son conscientes de que no pueden beber las plantas medicinales sagradas, ni tocar la *patekina*, tampoco la hoja de la *sachapapa* (*Dioscorea trifida*) sin haber dietado y sin la guía de las parteras-vaporadoras.

10. La alimentación de los primerizos en la vida cotidiana

Los padres primerizos asháninka retornan a su alimentación cotidiana después de la caída del ombligo del recién nacido. Esta alimentación cotidiana consiste en caldo de gallina, enchipados, ahumados, chilcano, chupispa de pescado como boquichico (*Prochilodus nigricans*), palometa (*Trachinotus ovatus*), zábalo (*Cucúrbita maxima*), gusanos

(*Tsiopa*, *kota*, *majó*); tubérculos como camote (*Ipomoea batatas*), pituca (*Colocasia Esculenta*), yuca (*Manihot Esculenta*), dale-dale (*Calathea allouia*); frutas como piña (*Ananas comosus*), caña de azúcar (*Saccharum officinarum*), papaya (*Carica papaya*), plátano (*Musa × Paradisiaca*), naranja (*Citrus sinensis*), guaba (*Inga edulis*), pomarrosa (*Syzygium jambos*), mango (*Mangifera indica*), taperibá (*Spondias dulcis Parkinson*), entre otras.

Además, vuelven a tomar sus bebidas como masato de yuca, masato de frutas (mango, plátano inguri); alimentarse de carne de animales silvestres como del mono, majaz (*Agouti paca*), sachavaca (*Tapirus terrestres*), venado (*Cervus elaphus*), lagarto, (*Lacertilia*), motelo (*Chelonoidis denticulata*); e incluso carne de aves como paujil (*Nothocrax urumutum*), pava de monte (*Penelope jacquacu*) y otros productos como el plátano sancochado, tacacho, arroz, variedades de frijol, sal y ají, entre otros.

11. Conclusiones

- a) La partera-vaporadora cumple un rol social importante en la comunidad asháninka, pues debe acompañar a la primeriza en el proceso del embarazo, parto y puerperio. Además, se encarga de establecer una dieta determinada para los padres primerizos, así como una serie de actividades que puedan realizar. A su vez, establece prohibiciones que pueden afectar la salud de la madre y del niño que está por nacer.
- b) La madre primeriza asháninka se ubica generacionalmente entre los catorce y dieciséis años, es decir, constituyen una población principalmente adolescente. La primeriza debe seguir rigurosamente las disposiciones alimenticias, de salud y de actividades que establece la partera-vaporadora. De esa disciplina dependerá la salud de la madre y del nuevo niño que está por nacer. La vulneración de la dieta establecida por la partera podría traer como consecuencia la enfermedad o malestar en la madre o la criatura por nacer.

- c) La dieta alimenticia de la primeriza en la comunidad asháninka no es un asunto privado, sino que se inscribe en el ámbito de la salud comunitaria. Es decir, la salud de la primeriza es una preocupación social de la comunidad. Por eso, se designa a la partera-vaporadora para que pueda guiarla y orientarla. Asimismo, la dieta alimenticia de la primeriza responde a las prácticas socioculturales del pueblo asháninka, así como a la biodiversidad que alberga el territorio donde habitan estos pueblos. Esta “dieta estricta” debe ser cumplida a cabalidad durante el proceso del embarazo, el parto y el puerperio. Asimismo, la dieta está acompañada de un tratamiento medicinal por parte de la partera-vaporadora sobre la base de hierbas medicinales llamadas también “plantas de uso mágico y ritual”.
- d) El parto de las primerizas asháninkas responden a las condiciones históricas y socioculturales del pueblo asháninka. A diferencia de la tradición médica occidental, las mujeres asháninkas dan a luz de forma vertical sobre unas esteras y agarradas de dos palos verticales. Una vez que el niño nace, la partera-vaporadora corta el cordón umbilical con la punta de una flecha o un bambú afilado (*paka*) preparado especialmente para ese procedimiento. Asimismo, el parto sucede en el ambiente familiar, cerca al huerto de la casa por la vinculación cultural *asháninka* con la naturaleza. Después del parto, la partera-vaporadora baña a la madre y al recién nacido con agua de malva (*Malva Sylvestris*) y achiote (*Bixa Orellana*) para poder limpiar sus cuerpos y cuidarlos de alguna infección.
- e) La dieta estricta de los padres primerizos termina cuando se cae el ombligo del niño recién nacido. Este fin de la dieta especial se marca con la masticación de la hoja de *ibarantsi* que contiene analgésicos y evita las caries. Asimismo, ambos padres beben el agua de mamones de plátano para lavar el estómago y limpiar el organismo. Antes de este proceso, la primeriza que dio a luz debe continuar con sus actividades limitadas y establecidas por la par-

tera-vaporadora. Luego de la caída del ombligo del niño recién nacidos, pueden ambos padres retomar sus actividades cotidianas. De lo contrario, al vulnerar las costumbres y tradiciones del pueblo asháninka, pueden motivar que el niño o la madre adquiera alguna enfermedad o mal como la *mipa* o el mal de ojo.

- f) En todo el proceso de cuidado de la primeriza asháninka, las hierbas medicinales juegan un papel de mucha importancia, porque vienen a ser el medicamento principal de la primeriza y todos los síntomas que presenta durante el embarazo, el parto o el puerperio serán tratados por la partera-vaporadora con hierbas medicinales y que han sido usadas durante muchos siglos y sus propiedades curativas se transmiten de generación en generación.
- g) La tsameto-partera enseña a las primerizas a cuidarse de los “espíritus” de la naturaleza para que puedan cuidar su salud y la del niño por nacer. Si bien la relación de los habitantes asháninkas con la naturaleza es armoniosa, esta relación puede verse perjudicada o trastocada cuando las primerizas no cumplen con las prescripciones de las parteras-vaporadoras. Y el producto del incumplimiento, es el *cutipado*, pues algún espíritu de la naturaleza (sea vegetal o animal) afecta al niño que está por nacer. Esto ocurre cuando el padre o la madre primeriza sale al bosque a pesar de la prohibición de la partera-vaporadora y como consecuencia trae el *cutipado* del niño o niña y, si esto sucede, es el chamán o sabio asháninka el único que puede curarlo.
- h) La dieta, el cuidado y las actividades de la madre primeriza asháninka están determinadas por lo histórico y sociocultural. Es decir, se convierten en asuntos de preocupación social que exceden el ámbito privado. Esto nos muestra que la salud reproductiva es un problema social en el pueblo asháninka, también manifiesta una relación armoniosa entre los habitantes y su entorno natural, así como una consideración especial por las guías en el cuidado durante el embarazo, parto y puerperio. Finalmente, nos muestra una visión holística de la salud del pueblo asháninka, distinta al

mundo occidental, la de cuidar el embarazo, parto y puerperio. En resumen, la dieta alimenticia en las comunidades asháninkas responden a valores sociales colectivos.

Referencias bibliográficas

- Andina, E., Silva, M. y Siles, J. (2021). Creencias y prácticas alimentarias en embarazo y puerperio: aplicación del Modelo de Tradiciones de Salud. *Enfermería global*, 20(1), 98-121. <https://doi.org/10.6018/eglobal.413651>
- Argüello, H. y Mateo, A. (2014). Parteras tradicionales y parto medicalizado, ¿un conflicto del pasado? Evolución del discurso de los organismos internacionales en los últimos veinte años. *LiminaR*, XII(2), 13-29. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272014000200002
- Banda, A., Aguirre, A., Casique, L., Díaz, R. y Rodríguez, L. (2019). Cuidados culturales durante el puerperio mediato en las mujeres indígenas. *Revista ENE de Enfermería*, 13(1), 1-20.
- Bazán M. (2008). *Madre Nativa. Experiencias acerca de la salud materna en las comunidades asháninkas y nomatsiguengas*. Salud Sin Límites.
- Calderón, A., Calderón, J. y Mamani, A. (2021). Percepción cultural del “embarazo y parto” en las comunidades campesinas del distrito Ayaviri-Puno. *Investigación Valdizana*, 15(3), 161-169. <https://doi.org/10.33554/riv.15.3.1103>
- Carihuentro, S. (2007). *Saberes Mapuche que debiera incorporar la educación formal en contexto interétnico e intercultural según sabios Mapuche*. [Tesis de maestría inédita, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Posgrado, Programa Magister en Educación].

- Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). (2005). *Agenda Indígena Amazónica: Volviendo a la Maloca*. Imprenta Nuestra Amazonía.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2010). *Salud materno-infantil de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina: aportes para una relectura desde el derecho a la integridad cultural*. Naciones Unidas. <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/3797/1/lcw347.pdf>
- Estrella, E. (1990). *El pan de América: etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador*. Ediciones Abya-Yala.
- Fabián, B. (2015). *Educación asháninka en comunidades nativas de la cuenca del Río Tambo*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional del Centro del Perú]. Repositorio institucional de la UNCP: <http://hdl.handle.net/20.500.12894/4154>
- Hvalkof, S. y Veber, H. (2005). Los Ashéninka del Gran Pajonal. En F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. V, pp. 75-279). Smithsonian Tropical Research Institute, Abya-Yala, IFEA.
- Arana, A., Diaz, A. y Antiporta, D. (2012). *Informe Técnico. Estado de Salud y Nutrición de los niños menores de cinco años pertenecientes a las poblaciones indígenas y no indígenas de las provincias de Bagua y Condorcanqui en la Región Amazonas*. OPS, OMS Perú.
- La Serna, J. (2010). *Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista*. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40(1), 81-121. <https://doi.org/10.4000/bifea.1580>
- Lazo, O., Tavera, M., Sarmiento, T., Casavilca, T. y Álvarez, L. (2019). *La salud materna en poblaciones asháninka de río Tambo: una mirada desde la atención de calidad*. Fondo Editorial de la Universidad Peruana Cayetano Heredia.

- Martínez, A. (2014). *Alimentación saludable durante el embarazo, parto y puerperio*. FAO, OMS.
- Medina, A. y Mayca, J. (2006). Creencias y costumbres relacionadas con el embarazo, parto y puerperio en comunidades nativas Awajun y Wampis. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 23(1), 22-32. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342006000100004
- Ministerio de Salud. (2005). *Norma técnica para la atención del parto vertical con adecuación intercultural*. Ministerio de Salud.
- Ministerio de Salud (2012). *Salud materna y perinatal / salud sexual y reproductiva: palabras clave para la atención en salud. Asháninka*. Fondo de Población de las Naciones Unidas. <http://repositorio.minsa.gob.pe/handle/MINSA/81389>
- Nicahuate, J. (2007). *El sheripiyari como agente socializador a través de la práctica médica de la cosmovisión asháninka de la comunidad nativa Kametsari Kipatsi*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía]. Repositorio institucional de la UNIA: <http://repositorio.unia.edu.pe/handle/unia/125>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. OMS.
- Oyarce, A., Ribotta, B. y Pedrero, M. (2010). *Mortalidad infantil y en la niñez de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina: inequidades estructurales, patrones diversos y evidencia de derechos no cumplidos*. CEPAL.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2008). *Una visión de salud intercultural para los pueblos indígenas de las Américas: Componente Comunitario de la Atención Integrada a las Enfermedades Prevalentes de la Infancia (AIEPI)*. OPS. <https://www.paho.org/es/documentos/vision-salud-intercultural-para-pueblos-indigenas-americas-componente-comunitario-aiapi>

- Riviére, A. (1996). *La teoría psicológica de Vygotski*. Ediciones del Sal-món.
- Tarqui, C., Vargas, J., Terreros, E. y Torres, W. (2009). Aproximación a la situación de salud en tres comunidades asháninkas ubicadas en las cuencas del río Tambo y Ene, 2006. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 26(1), 49-53. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36311625010>
- Usunáriz, J. (2021). La alimentación de la mujer en el embarazo, parto y puerperio en la España de la temprana Edad Moderna. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9(1), 673-699. <https://doi.org/10.13035/H.2021.09.01.41>
- Weiss, G. (1975). Campa Cosmology: The word of a forest tribe in South America. *Anthropological Papers of the American Museum of Nat-ural History*, 52(5), 217-588. <http://hdl.handle.net/2246/278>
- Weiss, G. (2005). Los Campa Ribereños. En F. Santos & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. V, pp. 2-75). Smithso-nian Tropical Research Institute, Abya-Yala, IFEA

PARTERÍA TRADICIONAL INDÍGENA EN PERÚ Y LA DEUDA DE RECONOCIMIENTO DE SU APOORTE AL CUIDADO DE LOS PUEBLOS

TRADITIONAL INDIGENOUS MIDWIFERY IN PERU AND THE DEBT OF
RECOGNITION OF ITS CONTRIBUTION TO THE CARE OF THE PEOPLE

Diana Lucia "Luna" Contreras Ortiz

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

luna.contreras@caaap.org.pe

<https://orcid.org/0009-0009-1044-3204>

Envío: 20 de febrero de 2024

Aceptación: 10 de junio de 2024

Resumen

Este artículo analiza la problemática y la deuda histórica pendiente en el reconocimiento del aporte de las parteras indígenas al cuidado de la vida en sus comunidades. Asimismo, muestra como las políticas públicas de cuidado materno infantiles en el Perú no reconocen a las parteras, en particular las normas aprobadas en 2005 y 2016 que se autonombran “con pertinencia cultural”. Estas normas visibilizan prácticas tradicionales y a la vez, invisibilizan a las parteras como portadoras de saberes ancestrales y cuidadoras de la salud de sus pueblos. El artículo recoge testimonios y aporta recomendaciones y reflexiones para repensar políticas públicas interculturales y visibilizar y salvaguardar el rol de cuidado que cumplen las parteras indígenas en Perú.

Palabras clave: partería tradicional; políticas del cuidado; salud intercultural; racismo institucional.

Abstrac

This article analyzes the problems and the pending historical debt in the recognition of the contribution of indigenous midwives to the care of life in their communities. Likewise, it shows how public policies of the maternal and child care in Peru do not recognize the indigenous midwives, particularly the regulations approved in 2005 and 2016 that call themselves “with cultural relevance.” These norms make traditional practices visible and, at the same time, make midwives invisible as bearers of ancestral knowledge and caretakers of the health of their people. The article collects testimonies and provides recommendations and reflections in order to rethink intercultural public policies and make visible and safeguard the care role played by indigenous midwives in Peru.

Keywords: traditional midwifery, care policies, intercultural health, institutional racism.

1. “El nacimiento” es el inicio de todo

Soy bisnieta de una partera llamada María del Carmen, partera campesina que recibió a mi madre (su nieta) en su casa. Yo también, años después, cuando mi madre recién cumplía veinticuatro años, nací en casa de manos de la partera Leonor, quien vivía en la ciudad cerca de la casa de mis abuelos paternos. He agradecido muchas veces a mi madre haberme dado un nacimiento tranquilo, en la intimidad de una casa y con la complicidad de una partera que me recibió en el calor de sus manos, en el momento más importante de mi vida, el día de mi nacimiento. Nunca imaginé que esta historia marcaría tanto mi vida, hasta que los caminos de la vida me trajeron a vivir a Perú —soy colombiana— y aquí aprendí el oficio de ser *doula*, acompañando a mujeres en parto. Hoy honro a mi bisabuela y a todas las abuelas que, antes de ella y mamá Leonor, acompañaron y aún hoy acompañan a muchas mujeres a tener un parto respetado, en intimidad, cariño y cuidado.

Desde entonces, mi camino en el acompañamiento de partos ha sido conocer las tradiciones de la partería tanto en Perú como en Colombia y reivindicar su legado, valorando sus palabras, reconociendo la sabiduría de las manos de las parteras y honrando su relación con la vida, el buen nacer y el buen morir. Porque si queremos cambiar las violencias que vivimos en el mundo, es urgente ver el inicio de todo. Y en este caso es el nacimiento.

Por este motivo, decidí hacer este trabajo, como una manera de reivindicar el aporte de las parteras indígenas al cuidado de los pueblos, aunque las normas y políticas, en especial en el Perú, como mostraré, no las reconocen como deberían y, por el contrario, las continúan invisibilizando.

2. Enfoque metodológico para hablar de partería tradicional

El enfoque de este trabajo fue cualitativo, combinó la revisión bibliográfica, propia de la especialización en políticas del cuidado con perspectiva de género, con documentos de información secundaria sobre la partería tradicional en Perú; contrastada y complementada con entrevistas semiestructuradas², para un mayor entendimiento sobre la situación de las parteras en Perú, tanto desde sus realidades subjetivas, como de las políticas que limitan la práctica de su oficio y manifiestan el racismo estructural existente.

Además, se complementa la reflexión con los testimonios aportados por más de veinte sabios y sabias parteras y médicos tradicionales kichwas de diversos territorios de San Martín, aportados en un taller diagnóstico, donde compartieron las limitaciones y dificultades que enfrentan para el ejercicio de su oficio, en abril de 2024³.

Luego, se profundiza en cómo las parteras tradicionales indígenas conforma el cuidatorio⁴ invisible en el Perú, especialmente en cómo el cuidado comunitario que hacen las parteras va más allá del cuidado de salud de las mujeres.

Finalmente, se proponen recomendaciones para políticas públicas de cuidado, reconociendo a las parteras como cuidadoras fundamentales

en sus territorios y como personas con derecho a ser cuidadas por el Estado, pues, pese a que se han dedicado toda su vida a cuidar, cuando son mayores no tienen ningún tipo de protección que garantice que puedan recibir los cuidados que merecen.

3. Conceptos claves para entender la partería tradicional en el marco de las políticas de cuidado

Este trabajo está enmarcado en tres conceptos fundamentales: partería tradicional indígena, cuidado comunitario y racismo institucional.

3.1. Las parteras tradicionales, guardianas de un legado ancestral

Se dice que la partería es uno de los oficios más antiguos en el mundo. Debe ser, porque la historia de cada uno de los seres humanos del planeta empieza en el nacimiento y, si bien hay muchos pueblos donde las mujeres dan a luz solas o con la compañía de su pareja, la mayoría, sobre todo en el primer parto, buscamos estar acompañadas. Retomando las palabras de la CNDH de México:

La partería tradicional es una práctica milenaria ejercida principalmente por mujeres, que ha trascendido a lo largo de la historia y que sobrevive a pesar de las limitaciones que enfrenta para su ejercicio. Es una práctica que dignifica y recupera ese valioso conocimiento ancestral que forma parte del patrimonio cultural y social de los pueblos y comunidades indígenas de nuestro país; pero también, del conocimiento y experiencias que las mujeres tienen sobre sus cuerpos y sus ciclos de vida, y que transmiten a otras mujeres, de generación en generación. (CNDH, 2019, p. 3)

Promover el respeto de la partería y las parteras como sus protagonistas, tal como dice la CNDH de México, implica el reconocimiento de derechos: a la identidad cultural, a la preservación del patrimonio inmaterial de los pueblos y comunidades indígenas; el derecho a la salud sexual y reproductiva de las mujeres; el derecho a la transmisión del conocimiento, entre otros.

Las parteras, desde siempre y en todos los pueblos del mundo, han acompañado a otras mujeres en todos sus ciclos de vida. Apoyan en el nacer, la crianza, los rituales de paso, cuando las niñas tienen su menarquia, en la concepción o anticoncepción de las mujeres, acompañan los embarazos, asisten en los partos, acompañan a las parejas, enseñan prácticas tradicionales de crianza, amparan en los procesos de menopausia y custodian el buen morir en las comunidades. Al respecto, la Asociación de Parteras Unidas del Pacífico (Asoparupa) en Colombia señala que:

La práctica ancestral de la partería incluye todos los conocimientos y acompañamiento a las mujeres y sus familias en el proceso de embarazo, parto y puerperio; también, comprende los conocimientos sobre salud femenina y autocuidado, y el uso de las plantas (aromáticas, medicinales y alimenticias). Las parteras son lideresas en su comunidad, curanderas, consejeras y transmisoras de saberes ancestrales. (s.f., párr. 3)

En el 2023, tuve la oportunidad de acompañar un mapeo de parteras tradicionales indígenas que se hizo a nivel continental con Chirapaq y, en una de las entrevistas, una partera colombiana definió la partería desde la tradición muisqa como:

(La partera) acompaña a una persona a ir de un lugar a otro, acompaña a partir del mundo espiritual y a llegar al mundo físico. Acompaña a la gente a partir del mundo físico al mundo espiritual también. Acompañamos el primer aliento de vida y el último aliento de vida. Acompañamos todos los ciclos y cambios de ciclo del ser humano, acompaña los rituales de paso y se da la contención emocional, espiritual y física a quienes acompañan también este en ese tránsito. (Partera muisqa, comunicación personal, enero de 2023)

Las parteras tradicionales en todas las comunidades campesinas e indígenas son un referente importante dentro de ellas, no solo en la salud colectiva, mental, emocional y espiritual de la comunidad, sino en el buen vivir con la naturaleza. Muchas veces, ellas son defensoras de los territorios, dirigentes y responsables de la transmisión de saberes de la comunidad a nuevas generaciones, acompañan en procesos de enfermedad e incluso procesos para el buen morir. Un ejemplo lo encontramos en los huacos moche —como el que se muestra a continuación— que se interpre-

ta como al estar asociado a un contexto sobrenatural y de ritualidad podría ser que otra de las funciones de estas parteras, curanderas y sacerdotisas, (fuera) el de acompañar a los niños fallecidos en el parto en su viaje al otro mundo. (Alvarado, 2015, p. 28)

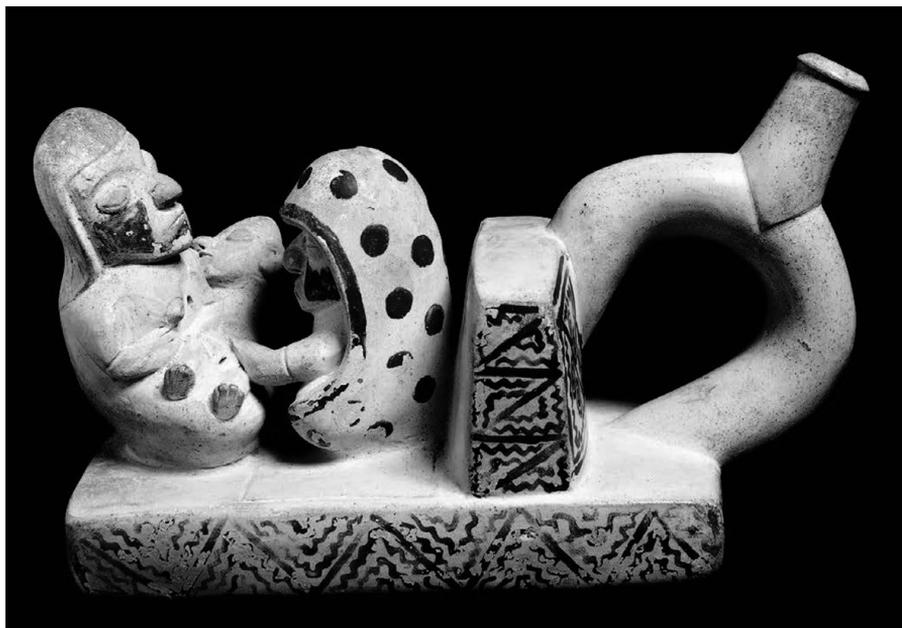


Fig. 1 Cerámica moche encontrada en la tumba de la Señora de Cao.

En el mundo amazónico, se refieren a las parteras como sabias ('yachay warmy' en kichwa). Son mujeres muy respetadas en la comunidad. En palabras de ellas mismas:

Tenemos el don y la voluntad de salvar vidas, a la gestante y al bebé. Es un don, es un querer y es un saber. No tendremos la educación, pero vamos directo a la práctica, porque hemos visto de nuestros abuelitos sabios. He heredado de mis abuelitos y practico con las plantas. Las parteras somos de mucha bendición, cuando atendemos partos, tenemos ese deseo de acompañar para ver si el bebé está bien acomodado y prevenir cualquier problema. (Partera kichwa, comunicación personal en el "Encuentro de sabios y sabias parteras de San Martín", 2024)

Ellas no solo acompañan el parto mismo, acompañan todo el proceso de gestación y acompañan la salud del bebé y la mamá durante los primeros años. Por lo general no solo son parteras, son sobadoras, curanderas, hueseras, hierberas, rezadoras, vegetarianas, entre otros, combinando otros saberes para cuidar la salud de la comunidad.

Asoparupa viene trabajando hace años junto con parteras de diversos países del mundo por el reconocimiento de la partería tradicional como patrimonio mundial por parte de la Unesco, reconocimiento que se logró finalmente en diciembre del 2023. Ahora la partería tradicional está inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. La Unesco señala en este reconocimiento que las parteras

contribuyen a la protección de los derechos humanos fundamentales transmitiendo sus conocimientos a las madres y a las familias. Basada en prácticas médicas y fundamentada en evidencia, conocimientos, habilidades y técnicas tradicionales, la partería puede variar según el entorno natural y sociocultural de las comunidades y países, e incluso puede incluir conocimientos en medicina tradicional y sobre plantas y hierbas medicinales. (2023, párr. 1)

En este marco, es innegable el importante rol que cumplen las parteras tradicionales en el cuidado comunitario de la salud de los pueblos indígenas en todo el mundo. Sin embargo, por un lado, es una labor no reconocida ni valorada por los Estados.

Los pueblos indígenas han procurado cuidar hasta hoy los conocimientos tradicionales para tener un buen inicio y fin de vida y para continuar cuidando los ciclos de vida de mujeres y hombres. Saben que el nacimiento es el inicio de todo y persisten en mantener sus prácticas, usar sus plantas, transmitir sus secretos y así seguir haciendo posible la vida como la conocen y la mantienen hace siglos.

La partería es una práctica integral, compleja y ancestral que no solo se enfoca en la atención de partos. Acompaña los procesos de cambio de ciclo de vida de las personas en las comunidades desde el inicio hasta

el fin de la vida. Las parteras son guardianas de la salud colectiva de los pueblos y guardianas del legado ancestral del cuidado de la vida.

3.2. Cuidado comunitario

Para entender el cuidado comunitario primero es necesario entender el cuidado. Para Fisher y Tronto el “cuidar” (*caring*) es:

Considerado una actividad genérica que comprende todo aquello que hacemos para mantener, perpetuar y reparar nuestro “mundo”, de forma tal que podamos vivir lo mejor posible. Ese mundo abarca nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro medioambiente, todos ellos elementos que buscamos religar en una compleja red, como sostén de la vida. (Fisher y Tronto, 1990, p. 40)

Desde esta definición amplia, el cuidado debería ser una responsabilidad de todas y todos, pero, en la práctica, en nuestras sociedades, son sobre todo las mujeres, las poblaciones más empobrecidas y demás poblaciones marginalizadas y racializadas⁵, quienes asumimos el cuidado. La misma autora usa el concepto de irresponsabilidad privilegiada para comprender que

la desigual distribución de las tareas del cuidado entre los integrantes de la sociedad responde a patrones de género, raza, etnia y clase. Así, explica que ciertos colectivos tienen el privilegio de desentenderse de las labores de reproducción de la vida social. Por lo tanto, existen ciertos “permisos” para no cuidar. (Baththyány, 2021, p. 61)

Esta “irresponsabilidad privilegiada” frente al cuidado se da en diferentes ámbitos, desde lo micro hasta lo macro. En el ámbito familiar, es claro como, por lo general, los varones son culturalmente privilegiados y pueden darse el permiso de no cuidar; pero, en el ámbito social, son las clases más favorecidas, las que se pueden dar el lujo de resolver sus necesidades de cuidado vía mercado, contratando población migrante, empobrecida y racializada para resolver sus necesidades de cuidado. En un ámbito mayor más global, son los países mal llamados “desarrollados” que contaminan y consumen recursos de los países que ellos mismos han em-

pobrecido después de siglos de colonización, quienes se dan el privilegio de no cuidar el ambiente, los bosques o de pagar bonos de carbono para que pueblos indígenas en la Amazonía, por ejemplo, cuiden el pulmón del mundo, mientras ellos no cambian sus modos de vida sustentados en la explotación y extractivismo de nuestros países. Dicho sea de paso, la economía se mantiene gracias a Estados débiles, endeudados, inestables, secuestrados por intereses privados, que no garantizan los derechos humanos de la mayoría de su población, entre ella los pueblos indígenas, como es el caso del Perú.

El Estado asume que las responsabilidades de cuidado las resuelve cada familia, sin reconocer que, dentro de las familias, en su mayoría son las mujeres quienes hacen este trabajo y, globalmente, son los pueblos indígenas y rurales quienes más aportan al cuidado, mientras el mundo occidental no hace los esfuerzos suficientes por cambiar la matriz energética para revertir la debacle ambiental del planeta.

En contextos rurales de comunidades indígenas y campesinas en el Perú, este cuidado comunitario lo hace la misma comunidad mediante el patrullaje territorial, el cuidado de cuencas y define roles de personas — como las “madres del vaso de leche”— para el cuidado de los menores que son sujetos de programas del Ministerio de Inclusión Social, organizaciones de abuelos y abuelas que transmiten conocimientos a niños y jóvenes, “madres indígenas” que ayudan a resolver problemas de violencia familiar y los sabios y sabias de medicina tradicional como parteras, hueseros(as), perfumeros, etc., que cuidan la salud comunitaria y que el Estado reconoce como promotores de salud o agentes de salud comunitaria.

Como señala Fournier “el trabajo del cuidado comunitario es una forma establecida por las organizaciones sociales de base territorial para resolver las necesidades de cuidado en sectores populares, que complementa la escasa oferta de servicios de cuidado provistos por el Estado” (2022, p. 17). También, señala que el cuidado comunitario brinda servicios basados en relaciones de proximidad que tienen “la finalidad de velar por el bienestar físico y emocional de las personas” (p.19). Son quienes trabajan para garantizar la sostenibilidad de la vida en las mejores condiciones posibles, son

espacios colectivos territorializados (urbanos o rurales) integrados predominantemente por mujeres —hay poca participación masculina.

Podemos decir que, ante la irresponsabilidad privilegiada del Estado frente a sectores populares y comunidades campesinas e indígenas, el cuidado comunitario es una estrategia de resistencia y sobrevivencia sostenida, de prácticas comunitarias tradicionales de solidaridad. En este sentido, las parteras son actoras tradicionales con un rol fundamental en el cuidado comunitario de los ciclos de vida de sus miembros y son claves en la resistencia de los pueblos frente a los efectos de la colonización. Por eso, urge la sobrevivencia de su práctica para el cuidado y el buen vivir/vida plena de los pueblos indígenas.

El cuidado comunitario es una de las perspectivas de análisis que hasta ahora tiene menos investigación y mayores dificultades para incorporarlo y reconocerlo en nuestros países en los Sistemas Nacionales de Cuidado que se vienen construyendo. De hecho, en el caso de las comunidades indígenas, son las familias y la comunidad ('ayllu' en quechua) quienes más asumen responsabilidades de cuidado, porque el Estado ha estado ausente o se niega a garantizar los derechos de los pueblos indígenas.

Visibilizar el trabajo de cuidado que realizan las parteras indígenas en el Perú es urgente para evitar, por un lado, que su práctica desaparezca y, por otro, para reconocer su aporte a la salud comunitaria de los pueblos indígenas que tienen derecho a cuidar su salud propia desde su cosmovisión y sus prácticas tradicionales. No podemos salvaguardar a las plantas y prácticas si no salvaguardamos a quienes portan estos conocimientos. Los Estados tienen la obligación de garantizar y proteger los derechos de los pueblos indígenas y reconocer su aporte no solo a la salud, sino también al buen vivir de nuestros países.

3.3. Racismo institucional

El tercer concepto de este trabajo es el racismo institucional. Para definirlo, primero nos remitiremos a la Declaración de Durban, la cual reconoce que:

el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se producen por motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico y que las víctimas pueden sufrir formas múltiples o agravadas de discriminación por otros motivos conexos, como el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de otra índole el origen social, la situación económica, el nacimiento u otra condición. (ONU, 2001, p. 17)

En esta conferencia se reconoce que el colonialismo ha llevado al racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia; y los africanos, los afrodescendientes, los asiáticos, las personas de origen asiático y los pueblos indígenas fueron víctimas de esos actos y continúan siéndolo de sus consecuencias.

La Declaración de Durban expone los factores que han contribuido a generar las desigualdades sociales y económicas, duraderas en muchas partes del mundo hoy, y también reconoce que los Estados e instituciones políticas y jurídicas han sido heredadas y no corresponden a las características diversas y pluriculturales de la población.

Cuando estas instituciones y políticas mantienen las desigualdades sociales y económicas para la mayoría de la población racializada nos referimos a que existe racismo institucional. El racismo institucional lo definen Aguilar Idáñez y Daniel Buraschi como “el conjunto de políticas, prácticas y procedimientos que perjudican a grupos racializados impidiendo que puedan alcanzar una posición de igualdad” (2021, párr. 30). Bien se expresa mediante normas, leyes, reglamentos, políticas públicas, mecanismos de asignación y acceso a recursos, etc., y con prácticas explícitas de representantes institucionales, discursos políticos, prácticas de empleados públicos encargados de aplicar las leyes, implementar políticas, entre otras.

Por eso, es evidente que en el Perú se mantiene una mirada racista de las parteras indígenas, considerándolas ignorantes por no hablar castellano, sucias por acompañar los partos en las mismas casas de las madres, considerados lugares no “asépticos”. Recordemos un caso en el 2018, en Ayacucho, donde una mujer tuvo su tercer bebé en casa con su suegra, quien era partera, y cuando fue a pedir el certificado de nacido vivo, no solo se lo negaron y quisieron cobrarle, sino que la visitaron en su casa y

“a pesar de que comprobaron que todo estaba en orden, la cuestionaron, la intimidaron, la amedrentaron, la amenazaron, la hicieron llorar” y además denunciaron al padre como “presunto autor del delito de exposición de personas al peligro de muerte, siendo las agraviadas ella y su bebé” (Mano alzada, 2018). En su testimonio, la madre dijo:

Las obstetras me ofendieron, primero una entro al cuarto y me ordenó de frente “siéntate, mamá” sin importarle mi condición de puerpera, me re-criminaron el hecho de dar a luz en casa, que es humilde pero limpia. Me dijeron que si yo tenía grado de instrucción por qué he dado a luz en condiciones “antihigiénicas” según su punto de vista. (Mano alzada, 2018)

También acusan a las parteras de tener prácticas peligrosas por usar maniobras de acomodación, sobar, tomar el pulso, y tocar el cuerpo, que los médicos no comprenden. En palabras de ellas mismas, en un taller realizado en San Martín, señalaron: “He tenido once partos, solo los últimos dos fueron en el hospital. Y en el hospital nos asustan, nos amenazan con multas y nos humillan” (comunicación personal). Otra partera manifestaba:

Atendí a una mujer que tenía su pulso rapidito, le dije que ya va a nacer el bebé. No había obstetras entonces fue a su casa. Después de eso han venido cinco personas a reñirle porque se ha dado a luz en la casa. Le han dicho que va a tener un castigo. “No va tener partida y no te vamos a dar DNI”. (partera de Sisa, comunicación personal, San Martín, 2024).

Otro partero también compartía:

Condicionan el trabajo de las parteras, nos ponen a un lado, los técnicos enfermeros y doctores aprenden por teoría, en cambio acá es por experiencia, que hemos aprendido de nuestros abuelos y abuelas. Te condicionan y no dejan participar a la partera. Si no vas al centro de salud, no te dan certificado, te cobran aparte. Te humillan y te asustan. Después de dar a luz, les obligan a ir al centro de salud para los lavados internos y son prácticas que no se ven bien, no hay necesidad de lavarles, sino usar la medicina tradicional para limpiar internamente (partero de Panjui, comunicación personal, San Martín, 2024).

De ahí la importancia de rescatar y valorar prácticas, saberes y conocimientos de los pueblos indígenas, así como reconocer la sobrecarga de

trabajo de cuidado que recae sobre los hombros de los pueblos racializados y, en ellos, los sabios y sabias que cuidan la salud comunitaria, como una expresión del racismo institucional que niega su dignidad social y el derecho a los cuidados que también requieren.

4. Marco legal de la partería indígena y el cuidado materno infantil en el Perú

En cuanto a derechos indígenas, vale recordar primero que los pueblos indígenas tienen sus propias leyes, justicia propia y derecho propio, el cual tiene su base en la comunidad y la unión indivisible del ser humano con las energías de la naturaleza, sus derechos son preexistentes a cualquier estado-nación de Abya Yala y su cultura, sus lenguas, sus formas organizativas, su cosmovisión y sus prácticas de salud colectiva son milenarias comparadas con la historia de nuestros países y con la historia de la medicina occidental.

Fue hasta 1957 cuando la Organización Internacional del Trabajo (OIT) afirmó que todos los seres humanos tienen derecho a perseguir su bienestar material y su desarrollo espiritual. Treinta años después con el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989, se reconoce que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población, además interpreta y orienta los derechos colectivos que se reconocen en favor de los pueblos indígenas incluido el derecho a la salud —el Perú lo firma en 1995. Por tanto, son tres décadas reconociendo, desde nuestro marco legal occidental, los derechos de pueblos étnicamente diferenciados frente a más de cinco siglos de colonialismo que nos siguen pesando en el orden jurídico, social, político, económico y cultural. Desde el convenio 169 de la OIT de 1989, se señala en su artículo 25 que:

Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus mé-

todos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales. (OIT, 1989, pp. 50-51)

La mayoría de estos instrumentos jurídicos, que son las bases luego de muchas normas aprobadas en nuestros países, han obviado las directrices del convenio 169 de la OIT.

En cuanto a legislación internacional materno perinatal, encontramos en 1985 la Declaración de Fortaleza de la OMS donde se nombra a las parteras indígenas y tradicionales como parte del “sistema informal de atención perinatal”. En 1993, la OMS publica una *Declaración sobre parteras tradicionales*, la cual reconoce el apoyo que pueden brindar para reducir la mortalidad y la morbilidad de las madres y los niños, pero también instando a los Estados a “adiestrar” a las parteras:

Mientras las mujeres sigan dando a luz sin recibir asistencia de parteras adiestradas, el adiestramiento de las PT ofrece la posibilidad de reducir la mortalidad y la morbilidad de las madres y los niños al combatir la ignorancia, desarraigar las practicas rituales peligrosas y promover las seguras, y facilitar el acceso a los métodos modernos de asistencia sanitaria. (OMS, 1993, p. 17)

En el 2000, la Declaración del Milenio de la ONU y los Objetivos de Desarrollo del Milenio 2000 - 2015 proponen la meta de reducir las muertes maternas y con ello comienza una cruzada para “institucionalizar el parto”, para hacerlo más “seguro”. Si bien, en principio, es lo que todos deseamos, el problema es que se ha interpretado la institucionalización del parto como llevar todos los partos al hospital, queriendo imponer a todas las mujeres de todas las culturas los mismos lineamientos, que en muchas de sus prácticas van en contravía con los usos y costumbres de los pueblos indígenas.

En Perú, por ejemplo, antes del 2000, el Ministerio de Salud (Minsa) tenía programas donde procuraba crear puentes con la partería tradicional para mejorar la atención a las mujeres en parto y disminuir la muerte materna desde el Instituto de Medicina Tradicional (IMETRA). Así, entendía que haciendo un trabajo mancomunado entre el sistema de salud

y los agentes comunitarios de salud como las parteras podría contribuir a disminuir la muerte materna. Pero cuando este cierra y se crea el Centro Nacional de Investigación Social e Interculturalidad en Salud (CENSI), se finalizó el trabajo con parteras, todos los esfuerzos del ministerio se volcaron en generar resultados para “institucionalizar el parto”, desde lo que algunos llaman un “modelo intervencionista institucionalizado” (Sanidad, 2008, pp. 24), atendido por profesionales de medicina y de enfermería especializados, llevando a todos los partos a las instituciones de salud y vulnerando los derechos de los pueblos indígenas y étnicamente diferenciados consagrados a nivel internacional y nacional.

El parto institucional podría ser entendido desde un modelo intermedio que plantea un parto institucionalizado y humanizado, donde puede haber varias modalidades que conforman el parto institucional, en países como Australia, Holanda e Inglaterra:

contemplan varias opciones en cuanto al tipo de establecimiento para la asistencia al parto e incluso la posibilidad de un parto domiciliario (...) pueden diferenciarse 3 tipos de localizaciones para la atención al parto: la localización hospitalaria, con espacios dotados para atender situaciones complejas y espacios adecuados para una atención al parto normal, que pueden funcionar como unidades separadas; en segundo lugar un tipo de localización separada del hospital, con la infraestructura necesaria para atender a mujeres sin riesgos obstétricos, y en tercer lugar, la localización domiciliaria, en la que los profesionales se desplazan al domicilio de la mujer para atender el parto. (Ecuriet, 2013, pp. 68)

Si bien, en el 2006, la Organización Panamericana de la Salud (OPS) publicó la estrategia llamada “Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas” para invitar a los gobiernos del continente a integrar un criterio intercultural en los sistemas nacionales de salud como parte de la estrategia de atención primaria de la salud (OPS, 2006, p.1). En el Perú solo hay tres políticas públicas de cuidado materno infantiles desde una mirada de salud intercultural hasta la fecha.

La Norma Técnica De Salud para la Atención del Parto Vertical con adecuación Intercultural del 2005 (NT N° 033-MINSA/DGSP-V.01)

La Actualización de la Norma Técnica De Salud Para La Atención Del Parto Vertical en el Marco De Los Derechos Humanos Con Pertinencia Intercultural del 2016 (NTS N° 121-MINSA/DGIESP V.01)

Adecuación de los servicios de salud con pertinencia cultural en el primer nivel de atención del 2019 (Directiva Administrativa N°261-MINSA/2019/DGIESP Aprobado con RM N° 228-2019-MINSA)

La primera fue un avance legal después del 2000 donde se reconocía que “la evidencia científica demuestra que la atención del parto en posición vertical es más fisiológico y facilita a la parturienta la expulsión del niño por nacer” (Minsa, 2005, p.15). Este tipo de parto ha sido la manera en la que, por siglos, han atendido las parteras. Así lo muestra la misma norma en uno de sus anexos con las imágenes de retablos ayacuchanos sobre el parto vertical que se muestran a continuación.

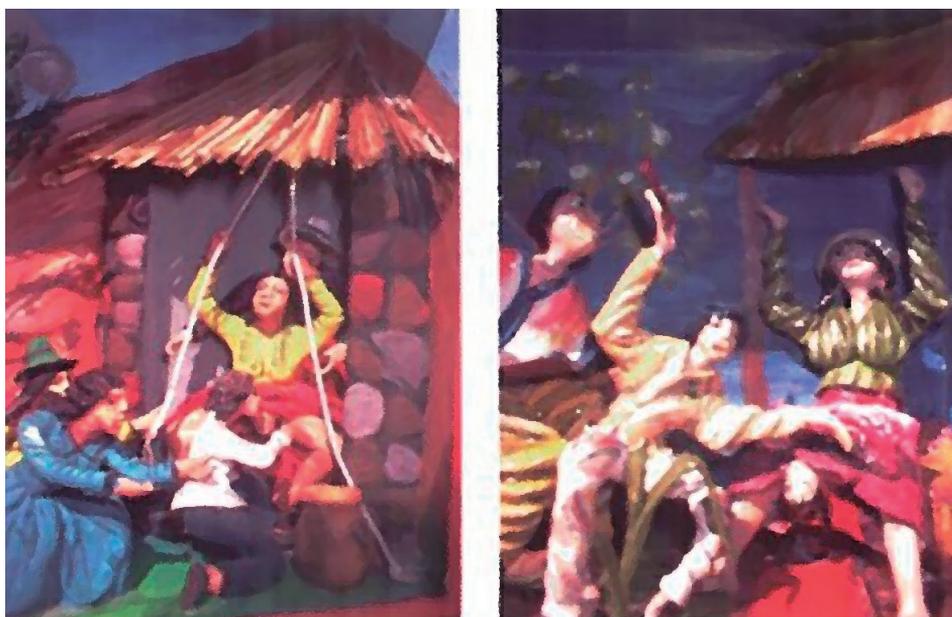


Fig. 2 Retablos ayacuchanos sobre el parto vertical

Lo que llama la atención de esta primera norma es que reconoce el derecho al parto vertical; señala los lineamientos para adecuar las instalaciones hospitalarias para hacerlo posible; reconoce plantas utilizadas en

los pueblos para intensificar el parto; reconoce en la ficha del plan de parto la posibilidad de parto en domicilio; facilita que la familia pueda llevarse su placenta a su casa si así lo decide; pero solo nombra a la partera como posible acompañante en el parto, la mujer tiene que elegir entre tener a su pareja o a su partera, porque no les posibilita desde la ley estar a ambos. Esa es la única mención que tiene dicha norma sobre las parteras, es decir, se incorporan muchos de sus saberes, pero no a ella, reconociéndola como portadora de dichos conocimientos. Se le nombra solo como acompañante.

En la segunda norma hay otro avance en el reconocimiento de “agentes de medicina tradicional o ancestral” como “personas que ejercen la medicina tradicional y que son reconocidas en su comunidad por el conocimiento que poseen de saberes ancestrales en el campo de la atención de salud” (Minsa, 2016, p. 9), entre las que se reconoce a las parteras. También se les nombra en el Anexo 2 de antecedentes históricos de la atención del parto en posición vertical y en el Anexo 4 de mitos y verdades de la atención del parto en el marco de los derechos humanos con pertinencia intercultural, donde se señala que “algunas gestantes acuden a los establecimientos de salud acompañadas de una partera de la comunidad a quien le tienen confianza sobre el avance de la dilatación mediante el pulso y presagiando un buen parto con las hojas de coca” (p. 60). Desde la manera en la que se nombra a las parteras en esta ley, de nuevo solo reconociéndolas como acompañantes, y, luego, en el Anexo 4, relativizando sus saberes con las palabras como “algunas mujeres de zonas alto andinas y amazónicas aún mantienen ideas y leyendas ancestrales respecto al tratamiento de las enfermedades” (p. 60), es otra manera de discriminar el conocimiento y a sus portadores de saberes de medicina tradicional indígena.

En la tercera norma del 2019 se ha avanzado un poco más, pues se promueve que los establecimientos de salud “incorporen los recursos del sistema de salud tradicional”. Entre los que nombra se puede contar con el listado actualizado de agentes de medicina tradicional (incluidos a parteras y curadores), el establecimiento de un biohuerto medicinal y el registro de “enfermedades” y “síndromes culturales” propio de la zona. Igualmente plantea que el establecimiento de salud operativice la casa materna⁶ como

estrategia de acceso al servicio de salud y desarrollen encuentros de medicina tradicional conjuntamente con los agentes de medicina tradicional. Se señala explícitamente:

El establecimiento de salud promueve la medicina tradicional que permita revalorar la sabiduría de la población indígena amazónica, andina o afrodescendiente. (...) Recomienda el uso de medicina tradicional durante la atención, derivando en caso se requiera tratamiento con medicina tradicional. Se puede indicar algunos procedimientos de medicina tradicional, en su forma básica como las infusiones, lavados, entre otras, y evidenciar en la historia clínicas. También puede derivar a los agentes de medicina tradicional para complementar la atención. (Minsa, 2019, p. 27)

Si bien se avanza en la última norma, sigue manteniéndose una mirada utilitaria del Estado y el sistema de salud en particular, decidiendo qué reconocen y qué no de las prácticas de medicina tradicional indígena y las parteras. Prácticamente les dicen “te dejo entrar, pero no atiendes dentro del hospital”, “existes, si estás en mi listado”, “acepto las plantas sobre las que ya he investigado, pero no integro ni reconozco toda la complejidad de cómo se usan”. Es un reconocimiento utilitario desde una mirada de interculturalidad funcional la que se operativiza en la mayoría de estas normas, mientras que en la práctica se desestimula a mujeres de las comunidades indígenas a parir según sus usos y costumbres y se criminaliza a las parteras como señalan en los siguientes testimonios.

Un doctor de la posta me preguntó una vez que, si yo no tenía miedo de ir presa, si no me daba miedo que un bebé se muriera y gracias a Dios eso nunca me pasó, pero ya no les atiendo. Me vienen a buscar para que les ayude a voltear al bebé. Les hago su masaje, les digo cuando va a nacer el bebé. Me llaman cuando les dicen que les van a hacer cesárea, yo las ayudo y luego me llaman para contarme que el bebé nació bien. (Partera de Amazonas residente en Lima, comunicación personal, febrero de 2023)

Ni durante la pandemia he querido atender, solo las mando al centro de salud, tengo recelo. El último parto que tuve fue hace seis años. Del centro de salud me llaman, pero yo no voy. A veces me llaman porque los bebés tienen varios días y no nacen, pero igual no voy porque puede

causar un problema, se muere la wawa y me culpan. (Partera quechua de Cusco, comunicación personal, febrero 2023).

En la comunidad, muchas veces las jóvenes prefieren ir a parir al hospital, porque les dicen que parir en la comunidad está prohibido y si llega a nacer en la casa y van a buscar su certificado las tratan mal y les dan sus tres días de castigo internadas. (Partera kichwa, San Martín, febrero de 2023).

Según balance de la CNDH de Perú (2018, p. 58), la salud intercultural es un derecho derivado de la libre determinación de los pueblos indígenas, cuya garantía debe contemplar:

- (i) Acceder a servicios de salud adecuados sin discriminación de ningún tipo;
- (ii) Acceder a sus medicinas tradicionales, y mantenimiento de sus propias prácticas y métodos en materia de salud;
- (iii) Compatibilizar medidas estatales adoptadas en salud con las culturas, tradiciones y formas de vida de los pueblos indígenas;
- y
- (iv) Ofrecer servicios de salud en cooperación con los pueblos y contando con su participación activa en planificación, diseño y administración de programas de salud. Otorgar medios para que se organicen y ellos mismos presten dichos servicios.

Sin embargo, ninguno de los anteriores aspectos del derecho a la salud intercultural ha sido plenamente garantizado en Perú. Según Aliaga (2014) no existe una auténtica política de salud intercultural en el Perú:

Lo que ha venido funcionando es una serie de dispositivos legales que ha intentado, con poco éxito, normar un campo de acciones orientadas a articular la medicina oficial con las necesidades de salud de la población indígena tolerando su cosmovisión y su modelo de sanación. (p. 136)

Según la Defensoría del Pueblo (2015) en su informe *La defensa del derecho de los pueblos indígenas amazónicos a una salud intercultural* señala que:

La falta de reconocimiento de las necesidades, percepciones y prácticas de las comunidades indígenas no contribuye a superar las barreras culturales, maltratos y posibles situaciones de discriminación que se presentan en la atención de salud. Una de las quejas más frecuentes recogidas en reuniones con representantes indígenas es que el personal de salud no habla su lengua y no conoce su cultura. (p. 8)

El problema de discriminación y violencia obstétrica a las mujeres y a las parteras tradicionales que las acompañaban se recrudeció con la pandemia, donde en muchos territorios hasta hoy no se permite ni siquiera la entrada de la mujer gestante con acompañante que era algo ya ganado a nivel nacional.

Muchos quieren que los acompañe hasta dentro del hospital para ayudarlo a relajar y darle fuerza, pero desde la pandemia, no me dejan entrar, en la puerta no más les deajo. (Partera kichwa de San Martín, comunicación personal, febrero de 2023).

En general, las mujeres en Perú dicen que les han asegurado que “está prohibido el parto domiciliario”. Se han difundido rumores que intimidan, controlan e incluso criminalizan la partería. De hecho, hay muchas obstetras convencidas de ello, pero que cuando les preguntas sobre qué ley lo prohíbe no saben qué responder y amenazan o condicionan a mujeres de las comunidades a la parir en el hospital si quieren tener su certificado de nacimiento y mantenerse en el programa juntos.

La criminalización, como la llaman muchas de las parteras en distintos territorios del continente, se expresa en programas de salud que:

Imponen una forma de reproducción que atenta contra la cultura y tradiciones, arrebatan a las familias su autodeterminación reproductiva con engaños, dificultan y criminalizan el ejercicio de la partería y fuerzan a quienes la ejercen a realizar acciones contrarias a sus convicciones. (Santibañez, 2014, párr. 14).

Esta criminalización se expresa en testimonios como:

A las mujeres que van a centros de salud a control les dicen explícitamente que no vayan donde la partera porque se pueden morir. Si

alguna mujer llega en trabajo de parto al centro de salud después de haber estado con la partera las insultan, las regañan... y si da a luz con partera y luego va al centro de salud no le dan el certificado de nacimiento, no quieren vacunar al bebé, no les dan el carné de vacunación o no le dan atención de puerperio a la mujer y les exigen que no regrese más con la partera. (Obstetra de Lambayeque, comunicación personal, febrero de 2023).

Si el Estado peruano no reconoce las formas de organización y de administración de salud de los pueblos indígenas y más bien tiende a controlar “qué pueden o no pueden hacer”, se vulnera la autonomía y autodeterminación de los pueblos.

En el Perú, no solo no se reconoce la importante labor de las parteras tradicionales, sino que, en las últimas décadas, en el afán de institucionalizar el parto, no se les ha valorado como parte de los agentes de salud comunitarios, o apenas se les nombra en las nuevas normas y viven una criminalización, de modo que muchas han dejado de atender y las que atienden lo hacen ocultas por miedo a represalias por parte del sistema de salud. Como señala Chirapaq “la partería es hoy una profesión a punto de desaparecer. La reticencia de las autoridades a permitir el trabajo de las parteras y los parteros ha tenido como consecuencia la casi extinción de sus conocimientos” (s.f., párr. 2).

Esta invisibilización de la partería indígena es solo una manifestación del racismo estructural del Estado hacia los pueblos indígenas y afroperuanos y del racismo institucional que el sistema de salud occidental ejerce, estigmatizando la medicina tradicional indígena, lo que pone en riesgo de desaparición la labor de la partería y atenta contra los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas.

5. Sociedad de riesgo vs. una sociedad del cuidado

Desde la visión biomédica del parto se ve al embarazo como una enfermedad, como una condición de “riesgo”, y se relaciona la mortalidad materna con los partos que se dan fuera de la institución médica, sin discriminar si son partos asistidos por parteras —que, de hecho, está compro-

bado, ayudan a reducir la mortalidad materna—, y los partos no asistidos (sin ningún tipo de acompañamiento). Como ya señalamos, se emprenden políticas para la institucionalización del parto, partiendo de la base que entre más partos se atiendan en el hospital, más “seguras” estarán las mujeres; en cambio de pensar políticas desde una mirada de “sociedades de cuidado”, donde la prevención, la promoción y la responsabilidad de todas y todos sobre el cuidado de la vida se reconozca.

Desde esta visión de riesgo, se parte de la premisa de que solo puede haber un “parto seguro” en un establecimiento de salud, atendido por un personal especializado, por lo cual el parto domiciliario, atendido en la comunidad se da por sentado que “no es seguro”. En los últimos años se vienen incorporando protocolos donde se considera bueno llevar al hospital las plantas, hacer el parto vertical e incluso devolver la placenta (aunque todavía en algunos casos se niega), pero no que asista la partera y menos que dé a luz en su comunidad.

Una obstetra que trabaja con parteras en el norte del Perú señala que “hoy, en pleno siglo XXI, siguen diciendo a la gente que dar a luz en casa, con las parteras es lo más absurdo que puede haber. A las parteras de Lambayeque las persiguen y las atacan” (Obstetra de Lambayeque, comunicación personal, febrero de 2023). Manifiestan que hay una falta de valoración de las parteras de su propia práctica por parte de universidades y profesionales de la salud. La misma entrevistada señaló que “las obstetras en el norte están más interesadas en encontrar la patología y tienen un rechazo hacia la partería. Ven el parto en casa con rechazo” (*ibid.*, febrero de 2023).

Las parteras, tanto en las entrevistas como en el taller realizado en San Martín, manifestaron que las maltratan y las discriminan cuando las amenazan con no permitir registrar, vacunar, atender a los bebés que reciben en casa, los “tres días de castigo” en el hospital que señalaba la partera de San Martín para entregar el registro de nacido vivo, solo por haber nacido en casa.

En lugares en donde han conseguido tener cierta relación con las postas de salud, como en Lambayeque y la Amazonía, no reconocen un

pago cuando ellas apoyan la labor médica de parte del Estado y no hay recursos para el traslado de las mujeres cuando viajan grandes distancias.

Nosotras no tenemos pago. Necesitaríamos que nos reconozcan un pago por el trabajo que hacemos todas las parteras. Este trabajo tú te vas no importa a qué hora de la noche te vas y son las obstetras las que se llevan los logros de los partos. (Partera del pueblo kichwa de San Martín, comunicación personal, febrero de 2023).

No hay dinero para el traslado, a veces no se puede salir para el parto. Falta coordinar con el jefe de la comunidad para los traslados, con el director para lograr los traslados. Les engañan diciendo que van a cubrir los gastos y eso es mentira. (Partera de Lamas, pueblo kichwa de San Martín, comunicación personal, abril de 2024)

También es frecuente que no las atiendan bien y, de hecho, las maltratan cuando las mujeres y las parteras no hablan castellano. En San Martín, la partera entrevistada señaló que a ellas como indígenas las hacen parir echadas, pese a que existen leyes, como las que ya se describieron, que les obligan a tener un espacio implementado para parto vertical, demostrando cómo en muchos territorios del país no se está cumpliendo la norma. En el taller realizado en San Martín señalaron que recién este año 2024 está funcionando la casa de espera en Chazuta donde “se agarran de una soguita del techo, el partero, el esposo o el promotor, puede entrar a acompañar el parto y permiten que se inviten los remedios caseros”, en las demás zonas de la región dicen que “las obligan a parir echadas y no les dan la opción de parto vertical” (comunicación personal, abril de 2024).

La sociedad del riesgo “presupone que las personas viven en un mundo peligroso e indigno de confianza (...) es un mundo lleno de miedo que confluye hacia pensamientos que esperan una transformación hacia un marco que garantice mayor seguridad” (Tronto, 2020, pp. 38). Nos hace vivir alertas desde el miedo y desde ese miedo estigmatizamos al otro, mientras que, desde una sociedad de cuidado, entenderíamos que juntos podemos hacer más y mejor. Si les damos el lugar que tienen y merecen a los sabios y sabias de medicina tradicional en los pueblos indígenas, mejor cuidadas estarán las mujeres de sus pueblos.

Perú ha tenido programas exitosos donde esta articulación de la medicina tradicional indígena y medicina occidental juntas lograron comunidades mejor cuidadas, como el caso de Inkawasi en 2018, donde obstetras y parteras tradicionales se articularon con el proyecto de “Adecuación intercultural en la atención del parto para evitar muertes maternas en el centro de salud Inkawasi”

ocupó el cuarto puesto en el XIV Encuentro Nacional de Experiencias en Mejoramiento Continuo de la Calidad en Salud (...). Para esto, lograron implementar el parto vertical humanizado, adecuar el establecimiento de salud con enfoque intercultural, fortalecer del sistema de referencia y contrareferencia (...) Logrando que en el 2017 y 2018; no se registraran muertes maternas en esta zona. (Gobierno Regional de Lambayeque, 2018, párr. 1-4)

Por eso, uno de los desafíos sigue siendo que en los avances del parto respetado sean incluidas las necesidades de las mujeres y familias indígenas, así como también a representantes de la medicina ancestral en todo el proceso, para realmente hacer políticas públicas interculturales que reconozcan la labor de cuidado de agentes comunitarios como las parteras, que sean diseñados y consultados con los pueblos indígenas. En consonancia con esto, al final del taller los sabios y sabias parteras de San Martín señalaron

Las propuestas deben salir de las bases de las comunidades nativas, para que se respeten los derechos, usos y costumbres de las plantas medicinales y plantear reuniones de trabajo en temas de educación y salud. Y llegar al Gobierno regional y el Ministerio de salud. Como petición al Gobierno, como reconocimiento a los sabios y sabias de comunidades nativas, desde Codepisam. (Comunicación personal, abril de 2024).

6. Parteras tradicionales como parte del cuidotoriado y la deuda histórica de reparación

La invisibilidad histórica de las parteras comienza desde la inauguración de la Maternidad de Lima en 1826, la primera en Latinoamérica. La profesión de obstetra es una de las más antiguas de la región y, desde su nacimiento, ha estado muy cerca de la Escuela de Medicina y muy alejada

de las prácticas tradicionales de las parteras. Son 200 años de distanciamiento, e incluso rechazo institucional de la partería indígena, que configuran al Perú como uno de los países del continente con pocos avances organizativos que reivindicuen la práctica de partería tradicional.

El cuidado para las comunidades amazónicas tiene que ver con la crianza. Se crían los hijos, se cría la chacra colectivamente, se crían relaciones y a la vez el territorio nos cría a nosotros, es una relación recíproca. El cuidado también tiene que ver con lo que, por ejemplo, los pueblos kichwas llaman ‘munay’, que es querer, estimar, apreciar. Así es como se construyen las relaciones “el munay te pide solidaridad, mutualidad, crece y se desarrolla en el cariño” (Rengifo, 2000). Para los pueblos indígenas, el cuidado de la vida en el centro, las parteras hacen parte de ese entramado de relaciones que cuida como se cría la pareja, como se crían los hijos, como se crían las plantas y alimentos para la madre y el bebé, y como se crían con munay, con el cariño que la madre tierra nos cría a nosotros también.

En esta amplitud y complejidad de los cuidados, las parteras y los médicos tradicionales como sabias y sabios de las comunidades son un cuidatoriado invisible para el Estado, donde no se reconoce, ni formal ni económicamente, la labor fundamental que cumplen para mantener la salud de sus comunidades. Las parteras indígenas hacen parte de ese cuidatoriado invisible que se encarga de que la salud comunitaria en las comunidades se mantenga, sin que su trabajo se sume dentro de las cuentas nacionales, porque en Perú ni siquiera está considerado como un oficio, como si se está discutiendo en Colombia, por ejemplo.

En el caso de las parteras siempre se consideraba que su labor la debía realizar en su comunidad y realizaba este trabajo desde la lógica de reciprocidad, las personas de su comunidad le daban animales, parte de su cosecha o le retribuían en trabajo en su chacra. Pero, como tal, no es que las parteras indígenas en sus comunidades se “sostengan” del trabajo que realizan, igual que los demás tienen su chacra, animales y cultivos que garantizan su sustento. Pocas veces hay intercambio monetario. Lo cual no significa que se considere a su trabajo como no importante ni valioso ni que merezca una retribución por su labor.

Nosotras no hacemos este trabajo de Yachaq por la retribución económica, a veces las familias te dan la propina, te llevan a comer, te compran algo, esa es nuestra recompensa por lo que hacemos. (Partera kichwa de San Martín, comunicación personal, febrero de 2023)

Las parteras tradicionales ejercen una labor de cuidado en múltiples dimensiones de la vida comunitaria, dimensiones que se invisibilizan por esa deuda histórica pendiente en el reconocimiento de las parteras tradicionales indígenas. En el caso de Perú, varias parteras han sido también víctimas de las políticas de esterilización forzada del Estado en los tiempos de Fujimori sobre todo en zonas rurales y empobrecidas del país, bajo el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar. Una de las parteras entrevistadas forma parte de una organización de mujeres esterilizadas de la selva peruana y contaba cómo, además de negarles el derecho de decidir sobre su propio cuerpo, muchas murieron enfermas por complicaciones posteriores a dicho procedimiento. Entonces, hablar de deuda histórica con las parteras tiene que hacerse en varios sentidos:

- Reparación histórica pendiente por la persecución, discriminación e invisibilización sistemática a la que han sido sometidos los pueblos indígenas y los agentes tradicionales de salud, entre ellos, las parteras, siendo fundamentales a través de la historia como parte del cuidatoriado de los pueblos indígenas.
- Reparación del racismo institucional que hasta hoy viven por la manera en la que el Estado entiende la interculturalidad de manera funcional, seleccionando lo que le es útil de los conocimientos tradicionales indígenas, sin incorporar a sus portadores.
- Reparación y reconocimiento del daño causado a las miles de mujeres esterilizadas en tiempos de Fujimori, entre ella muchas parteras que han sido afectadas en su autonomía, su derecho a decidir y, como señalaba la entrevistada, muchas han perdido su salud por las consecuencias de dicho acontecimiento en sus vidas.
- Reparación porque, siendo ellas cuidadoras que trabajan cuidan-

do a otros en diferentes etapas de la vida, ellas, al final de su vida, no se les reconoce el derecho a cuidado, no tienen una pensión, no tienen seguro de salud y muchas viven en condiciones de dramática pobreza.

Como señala la Conferencia de Durban, para los pueblos indígenas que fueron víctimas del colonialismo y continúan viviendo sus consecuencias en las desigualdades sociales, económicas y la discriminación en la exclusión de los pueblos indígenas, se deben “establecer mecanismos y políticas que promuevan medidas para combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” (OACDH, 2001, p.90).

En este sentido, se tienen que tener en cuenta diferentes aspectos, para pensar en recomendaciones de políticas públicas para reconocer el aporte al cuidado que hacen las parteras indígenas en sus pueblos.

7. Recomendaciones de políticas públicas y conclusiones

Retomando palabras de una partera colombiana, en el caso de los pueblos indígenas y afrodescendientes el desafío es:

Transformar el sistema de salud en un sistema de cuidado, reconociendo todas las labores que hacemos las mujeres en un sistema de la vida y no reducirlo al cuidado que se hace en un hospital. (Partera muisqa de Colombia, comunicación personal, febrero de 2023)

- a. Para eso, es necesario tener registros de las parteras en las comunidades, cómo ejercen su oficio, a cuántas personas atienden y de qué dolencias, para generar datos y estadísticas, propias de los pueblos indígenas, para luego discutir con el sistema de salud como su oficio de *yachaq* (sabia), comadrona o partera. Se valora en términos de una profesión de cuidado, sin que esto signifique perder la autonomía de la manera como ejerce su oficio, pero exigiendo el reconocimiento del aporte de las parteras indígenas como parte del cuidatoriado invisible del Perú a la

salud de los pueblos. Visibilizarlas implica conocer cómo hacen su trabajo y cómo este aporta a las cuentas nacionales.

- b. Igualmente, se considera necesario que se refleje en las estadísticas los nacimientos en domicilio y diferenciarlos de los nacimientos en comunidad como derecho a los pueblos indígenas. Porque, en el afán de mostrar resultados de parto institucional, todos los certificados que se solicitan en los hospitales quedan registrados como tal. “Son las obstetras y los médicos quienes se llevan los méritos del trabajo que hacemos nosotras”, señalaban continuamente en el taller. Por eso, proponen un registro propio de sabios y sabias dentro de las comunidades (validado por el Mincul); de los bebés nacidos en la comunidad y exigir a la Reniec que los inscriba en las mismas comunidades, porque si no, quedan como nacidos en el centro poblado y no en la comunidad nativa y no se reconoce la labor de los sabios y sabias de la comunidad.
- c. Estas políticas, como insisten de manera permanente los pueblos indígenas, no se pueden hacer sin ellos. Deben ser las parteras las protagonistas y partes de la construcción de un modelo donde ellas puedan ejercer su oficio, trasladar al hospital cuando sea necesario sin ser maltratada o discriminada y tener una retribución por el trabajo que realizan.
- d. Elaborar políticas pertinentes con la realidad requiere reconocer que últimamente las muertes maternas se están dando más en las instituciones de salud y que ya no se puede responsabilizar a las parteras (ni antes ni ahora), porque no existen estudios serios que lo demuestren. Por el contrario, se necesita reconocimiento real en el Estado peruano de la insuficiente inversión en salud, que hace que tenga una red de servicios deficiente y desarticulada, lo cual dificulta una atención oportuna, los traslados y la prevención de enfermedades, sobre todo en las regiones más distantes del país como la Amazonía.

- e. Reconocer el derecho a ser cuidadas que tienen las parteras. El Estado debe responsabilizarse y reconocer el papel histórico de las parteras en el cuidado y el derecho que tienen de ser atendidas cuando sean mayores, de tener derecho a la salud, a un seguro social, a una pensión y que se desfamiliarice esta responsabilidad, pensando sobre todo en aquellas que están en condiciones de mayor vulnerabilidad.
- f. Crear las condiciones para el goce efectivo de sus derechos como parteras y como pueblos indígenas, lo cual implica reconocer el descuido sistémico del Estado hacia territorios rurales y, en particular, el racismo institucional de las políticas hacia pueblos indígenas de la selva y de la sierra. Va más allá de pensar en reivindicaciones en temas de salud. En países como Colombia están exigiendo políticas culturales, económicas, laborales y educativas para fortalecer la medicina tradicional indígena, debido a la perspectiva reducida del sistema de salud sobre los agentes de medicina tradicional indígena.
- g. Establecer medidas de reparación de las injusticias pasadas que han vivido las parteras, lo que implica reconocimiento, restablecimiento de derechos e inversión para implementar políticas públicas y, como dice Arango (2015), “implica entender su historia y su naturaleza, asignar responsabilidades por las acciones del pasado y revertir los efectos continuos de las injusticias por todos los medios posibles” (p. 105). Plantear políticas para la reparación histórica pendiente de la persecución, discriminación e invisibilización sistemática, del racismo institucional, del daño causado a las miles de mujeres esterilizadas y del reconocimiento del derecho al cuidado. Es uno de los desafíos más amplios de este trabajo, seguramente implicará el diseño de acciones afirmativas para pueblos indígenas, pero también cambios estructurales en cómo se plantean las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas.
- h. Un desafío fundamental es avanzar en políticas públicas interculturales para las parteras en clave de descolonización del paradig-

ma médico occidental para que dialogue de manera más horizontal (no en una sola vía, como es hasta ahora) con los sistemas de salud indígenas de comunidades andinas y amazónicas en Perú. Avanzar en la construcción de sistemas de protección social universal con enfoque de género sí, pero también intercultural, promoviendo políticas que estimulen cambios culturales en diálogo con la interculturalidad peruana.

- i. Esto debe ir de la mano con mecanismos de sanción y judicialización a servidores públicos que discriminen, engañen o amedrenten a agentes tradicionales de salud como las parteras. Tener un derecho sin un mecanismo de cumplimiento es como tener una política sin presupuesto, por tanto, es necesario, generar medidas para horizontalizar relaciones con el sistema de salud y el respeto a la salud propia de los pueblos indígenas y con recursos suficientes para implementar políticas que contribuyan a incorporar la medicina tradicional indígena.



Fig. 3 Taller de sabios y sabias parteras kichwas en Lamas, San Martín. En la foto Cruzilda, Jorge, Conzuelo, Regina, Loyda y Angy.

Si bien es importante que el Estado garantice, es importante que estos procesos no atenten contra las autonomías de los pueblos, porque también hay que aprender mucho de la manera en que los pueblos indígenas entienden el cuidado de la vida y las relaciones donde ese *munay* nos puede ayudar a concebir el cuidado de la vida como una responsabilidad de todas y todos.

8. Conclusiones

A lo largo del trabajo se ha señalado cómo las parteras en todas las comunidades campesinas e indígenas son un referente importante en sus comunidades, no solo en la salud colectiva, mental, emocional y espiritual de la comunidad, sino para el buen vivir con la naturaleza.

Hay una deuda histórica pendiente en reconocimiento del aporte de partería tradicional indígena y sus contribuciones como parte del cuidado invisible de este país, frente a la invisibilidad real, la discriminación y criminalización que siguen viviendo las parteras como expresión del racismo institucional normalizado que pone la partería en riesgo.

Se ha mostrado cómo se entiende la interculturalidad de manera funcional incorporando saberes, sin reconocer portadores de sabiduría de los pueblos, como se señaló en el marco legal y la invisibilización legal que viven las parteras. Los Estados tienen la obligación de garantizar y proteger los derechos de los pueblos indígenas y de reconocer su aporte no solo a la salud sino al buen vivir de nuestros países.

El cuidado comunitario es una estrategia de resistencia y sobrevivencia, sostenida de prácticas comunitarias de solidaridad, cuidado mutuo y reciprocidad. Por tanto, la sobrevivencia de las parteras, su sabiduría y sus prácticas contribuye a la resistencia y buen vivir de los pueblos indígenas. Este cuidado comunitario es una de las perspectivas de análisis que hasta ahora tiene menos investigación y hay más dificultades para incorporarlo y reconocerlo en nuestros países. Este trabajo quiere reforzar la necesidad de seguir abordando su importancia y aporte a sociedades de cuidado. La mirada del cuidado desde las políticas públicas sigue siendo

más individual que colectiva o comunitaria, lo que dificulta aún más a los pueblos indígenas el ser reconocidos como sujetos colectivos con derecho al cuidado y a los agentes de salud comunitarios, como las parteras, ser reconocidos, retribuidos y visibilizados en las políticas públicas.

Las recomendaciones son puntos de partida para pensar en políticas públicas de cuidado con enfoque de género e intercultural, que tendrían que ser discutidas y construidas con las protagonistas. Es necesario seguir investigando sobre las miradas del cuidado desde los pueblos indígenas y cómo estas miradas nos pueden aportar para poner el cuidado de la vida en el centro, y todas y todos asumamos responsabilidades de cuidado en todos los ámbitos de la vida.



Fig. 4 Cerámica moche sobre el parto exhibida en el Museo Larco en Lima

Notas

- 1 Este artículo es una reflexión a partir del trabajo de investigación final de la autora en el marco de la Especialización en Políticas del Cuidado con Perspectiva de Género, realizada con FLACSO Brasil y CLACSO, entregada en el 2023 y titulada *La partería tradicional indígena en Perú y la necesidad de políticas de reconocimiento de su aporte al cuidado de los pueblos*. Incluye reflexiones de parteras y parteros kichwas que se reunieron en San Martín a comienzos de 2024 y cuyo encuentro acompañé como coordinadora del CAAAP.

- 2 Agradecer a las personas entrevistadas en 2023 y participantes en el taller de Lamas que cito a lo largo del texto como: Consuelo Tapullima (San Martín), Jorge Pizango (San Martín), Delicia Tuanama (San Martín), Ramiro Partera (Colombia), Liceth Quiñones (Colombia), Milton Tuanama (San Martín), Jairo Tapullima (San Martín), Lidmer Cenepo (San Martín), Mónica Salazar (Lambayeque) y María Vilca (Lima), entre otras.
- 3 Ver más sobre este taller en: <https://caaap.org.pe/2024/04/10/san-martin-sabios-y-sabias-kichwas-se-reunen-para-fortalecer-la-medicina-tradicional-indigena/>
- 4 Cuidotoriado es un concepto de Durán (2018), para referirse a todo el trabajo, realizado en su mayoría por las mujeres, que no se reconoce ni formal ni económicamente para mantener la salud de sus comunidades. La mayoría de este cuidotoriado realiza su trabajo de modo no remunerado: “suelen recibir un pago escaso y situarse en el sector más desfavorecido del mercado de trabajo” (Durán, 2018, citado en Bathiany, 2020, p.44).
- 5 Utilizo el concepto de racialización, según Oshy Curiel (2008), denota “la intención ideológico política de clasificar a grupos humanos en torno a la idea de raza, y los efectos del racismo sobre (todos los ámbitos de la vida) de esos grupos, demostrando así que es una categoría de ‘poder’” (Curiel, 2008, citado en Aguilar, 2019, p. 12).
- 6 La Casa Materna es un espacio comunal, que se utiliza para el alojamiento o posada temporal de mujeres gestantes y algún acompañante que ellas decidan (hijos, pareja, otros familiares y/o partera) en ambientes cálidos, parecidos al de sus viviendas con incorporación de sus prácticas alimenticias. En estas Casas Maternas no se atienden los partos, pero se cuida y se prepara a la gestante para el mismo, permitiendo el acceso a los servicios de salud y asegurándoles un parto institucional, principalmente en zonas rurales, andinas y amazónicas. Se plantearon como una medida intermedia entre el parto domiciliario y el parto en hospital desde 1997. Ver más en: *Documento Técnico “Casas de Espera Materna, Modelo para la Implementación”*, aprobado con RM N° 674- 2006/MINSA.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Idáñez, M. J. y Buraschi, D. (20 de marzo de 2021). *Racismo institucional: ¿de qué estamos hablando?*. The Conversation. <https://theconversation.com/racismo-institucional-de-que-estamos-hablando-157152>

- Aguilar, Y. (2019). *Femestizajes. Cuerpos y sexualidades racializadas de ladinas-mestizas*. F&G Editores.
- Alarcón, R., Toci, A., Álvarez, D., Arana, V., Araya, M. J., Brandão, T., Casillas, S., El Kotni, M., Gómez, I., Moral, A., Ortega, J., Quattrocchi, P. y Sieglin, V. (2021). *Las parterías tradicionales en América Latina. Cambios y continuidades ante un etnocidio programado*. Luscinia C. E.
- Aliaga, G. (2014). *Avances, desafíos y oportunidades hacia la construcción de una Política de salud intercultural en el Perú*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio Institucional - Cybertesis UNMSM. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/3493>
- Alvarado Escudero, A. (2015). Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras: mujeres de élite en la costa norte del Perú antiguo. *Americania: Revista de Estudios Latinoamericanos*. (2), 4-38. <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1390>
- Arango-Gaviria, L. G. (2015). Cuidado, trabajo emocional y mercado: los servicios estéticos y corporales. *Revista Latinoamericana de Estudios De Familia*, 7, 99-120. <https://doi.org/10.17151/rlef.2015.7.7>
- Asociación de Parteras Unidas del Pacífico (Asoparupa). (s.f.). *Asociación de Parteras Unidas del Pacífico*. Corpografías. <https://corpografias.com/parteras-asoparuba/>
- Batthiany, K. (Coord.). (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Clacso.
- Batthyány, K. (2021). *Políticas del cuidado*. Universidad Autónoma Metropolitana, Clacso.
- Chirapaq. (s.f.). *Partería tradicional: una práctica ancestral en peligro de extinción*. Chirapaq.org. <http://chirapaq.org.pe/es/parteria-tradicional-una-practica-ancestral-en-peligro-de-extincion>

- CNDH México. (2019). *La partería tradicional en la prevención de la violencia obstétrica y en su defensa como un derecho cultural*. Programa de asuntos de la mujer y de igualdad entre mujeres y hombres.
- CNDH Perú. (2019). *¿Y los Pueblos Indígenas en el Perú? Cumplimiento de las obligaciones del Estado peruano a 30 años del Convenio 169 de la OIT*. Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
- Defensoría del Pueblo. (2015). *La defensa del derecho de los pueblos indígenas amazónicos a una salud intercultural. Serie Informes Defensoriales - Informe N° 169*. Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo (2020). *Violencia obstétrica en el Perú. Adjuntía Para Los Derechos De La Mujer Serie Igualdad y No Violencia N°013. Informe de Adjuntía N° 023-2020-DP/ADM*. Defensoría del Pueblo.
- Escuriat, R., Pueyo, M., Biescas, H., Espiga, I., Colls, C., Sanders, M., Kinnear, A., Roberts, M., Gomes, S., Fusté, J. y Ortún Rubio, V. (2013). La atención al parto en diferentes países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). *Matronas Profesión*, 15(2), 62-70. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4800439>
- Fisher, B. y Tronto, J. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En E. Abel & M. Nelson (Eds.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives* (pp. 36-54). Suny Press.
- Fournier, M. (2022). *Taxonomía del trabajo del cuidado comunitario*. Organización internacional del trabajo.
- Guimarães, N. A. (2019). *Os Circuitos Do Cuidado. Reflexões A Partir Do Caso Brasileiro*. Prepared for delivery at the 2019. Congress of the Latin American Studies Association. LASA.

Gobierno Regional de Lambayeque. (23 de octubre de 2023). *Proyecto sobre prevención de muertes maternas en Inkawasi ocupa cuarto lugar en encuentro nacional*. Gobierno Regional de Lambayeque. <https://bit.ly/47oVz9r>

IIDH. (2008). *Campaña educativa de salud indígena*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Instituto Nacional de Salud. (14 de enero de 2024). *Salud intercultural*. Gob.pe. <https://www.gob.pe/45207-instituto-nacional-de-salud-salud-intercultural>

Mano Alzada. (16 de junio 2018). *Denuncian violencia obstétrica contra parturienta en Ayacucho*. Mano Alzada. <https://manoalzada.pe/especial/denuncian-violencia-obstetrica-contraparturienta-en-ayacucho>

Minsa (2000). *Lineamientos normativos para la capacitación de parteras (os) tradicionales*. Perú. Ministerio de Salud. http://bvs.minsa.gob.pe/local/minsa/1110_dgsp95.pdf

Minsa (2001) *Partera tradicional y Uso del Paquete de Parto Limpio. Manual - Informes y publicaciones*. Ministerio de Salud, Plataforma del Estado Peruano. <https://www.gob.pe/institucion/minsa/informes-publicaciones/321780-partera-tradicional-y-uso-del-paquete-de-parto-limpio-manual>

Minsa (2005). *La Norma Técnica De Salud para la Atención del Parto Vertical con adecuación Intercultural*. NT N° 033-MINSA/DGSP-V.01

Minsa (2006). *Documento Técnico “Casas de Espera Materna, Modelo para la Implementación”*. Aprobado con RM N° 674- 2006/MINSA.

Minsa. (2016). *La Actualización de la Norma Técnica De Salud Para La Atención Del Parto Vertical en el Marco De Los Derechos Huma-*

nos Con Pertinencia Intercultural. NTS N° 121-MINSA/DGIESP V.01

- Minsa (2019). *Adecuación de los servicios de salud con pertinencia cultural en el primer nivel de atención*. Directiva Administrativa N°261-MINSA/2019/DGIESP. Aprobado con RM N° 228-2019-MINSA
- Minsa. (7 de diciembre de 2019). *Parto institucional se incrementa a más de 90 % en el país*. Gob.pe. <https://www.gob.pe/institucion/minsa/noticias/50612-parto-institucional-se-incrementa-a-mas-de-90-en-el-pais>
- OIT. C107. (1957). *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales*. OIT.
- OIT. C169. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT.
- ONU. (2007). *Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. ONU.
- ONU. (2015) *Objetivos del desarrollo sostenible*. ONU. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/health/>
- ONU. (2015). *Declaraciones del milenio de la ONU*. ONU. <https://research.un.org/es/docs/dev/2000-2015>
- ONU. (s.f.). *Foro permanente de las naciones unidas para las cuestiones indígenas*. ONU. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente.html>
- OMS. (1993). *Parteras tradicionales. Declaración conjunta*. OMS, FNUAP, Unicef.

OACDH. (2001) *Declaración y programa de acción de la conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia celebrada en Durban (Sudáfrica) del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001, serie salud de los pueblos indígenas*. Doc Hss, Silos.

PAHO. (2006). *La Salud De Los Pueblos Indígenas De Las Américas*. Paho.org. <https://www3.paho.org/spanish/gov/cd/cd47-13-s.pdf>

Rengifo, G. (2000). *Compartiendo Crianzas*. Asociación Rural Amazónica Andina Choba Choba.

Sanidad. (2007). *Estrategia de atención al parto normal en el Sistema Nacional de Salud*. Gobierno de España.

Santibañez, N., Vázquez, O. y Chávez, A. (2014). *Parteras, sembradoras de vida en las comunidades, en Peligro de Desaparecer*. Desinformémonos. <https://desinformemonos.org/parteras-sembradoras-de-vida-en-las-comunidades-en-peligro/>

Tronto, J. (2020) *¿Riesgo o cuidado?*. Fundación Medifé Edita.

Unesco. (2023). *Partería: conocimientos, competencias y prácticas*. Unesco.org. <https://ich.unesco.org/es/RL/parteria-conocimientos-competencias-y-practicas-01968>

WAWAE RÜ BUXÜGÜARÜ WIYAE RÜ İNÜCA. ARRULLOS Y CANTOS DE JUEGOS DE NIÑOS MAGÜTÁ

WAWAE RÜ BUXÜGÜARÜ WIYAE RÜ İNÜCA.
LULLABIES AND CHILDREN'S PLAY SONGS OF THE MAGÜTÁ

Alejandro Prieto Mendoza

Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía

alprietom@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-1164-7518>

Envío: 4 de diciembre de 2023 Aceptación: 29 de abril de 2024

Resumen

En este artículo, estudio dos géneros de *wiyae* ‘cantos’ del pueblo magütá (también llamados ticuna) para comprender la socialización magütá durante la primera infancia a través de su música vocal. El primero es el arrullo *wawae*, el cual propongo es una protección cantada que va fortaleciendo al bebé para que su espíritu se fije a su cuerpo y los *ngoxo* ‘espíritus malignos’, *ngaite* ‘espíritus’ y animales de *pora* fuerte, como el *ngurucu* ‘gallinazo’, el *airu* ‘perro’, el *ai* ‘tigre’ y la *woca* ‘vaca’ no lo puedan cutipar. Así, el arrullo *wawae* se entiende a partir de un complejo animista en el que los magütá se relacionan entre *duixügü* ‘seres vivos o existentes’, tanto mortales (humanos, animales, plantas, etc.) o inmortales

(seres informes). El segundo género de *wiyae* son los *buxũgüarü wiyae rü ñüca*. ‘canciones infantiles y/o de juegos de niños’ que estudio desde dos experiencias pedagógicas para el fortalecimiento cultural en la Triple Frontera. Estas dos experiencias parten de las narrativas de origen y enseñan desde el canto la complementariedad paralela de las actividades asociadas a cada género.

Palabras clave: arrullos, canciones de cuna, canciones infantiles, juegos de niños, magütá.

Abstract

In this article, I study two genres of *wiyae* ‘vocal music’ of the Magütá people (also called Ticuna) to understand Magütá socialization during early childhood through their vocal music. The first is the *wawae* lullaby, which I propose is a sung protection that strengthens the baby so that his spirit is fixed to his body and the *ngoxo* ‘evil spirits’, *ngaite* ‘spirits’ and animals of strong *póra*, such as the *ngurucu* ‘chicken’, the *airu* ‘dog’, the *ai* ‘tiger’ and the *woca* ‘cow’ cannot take make him sick or ‘cutipar’. Thus, the *wawae* lullaby is understood from an animistic complex in which the magütá are related among *duũxũgü* ‘living or existing beings’, either mortals (humans, animals, plants, etc.) or immortals (formless beings). The second genre of *wiyae* are the *buxũgüarü wiyae rü ñüca* ‘children’s songs and/or children’s games’ that I study from two pedagogical experiences for cultural strengthening in the Triple Frontier. These two experiences use narratives of *magütá* origins and teach through these songs the parallel complementarity of the activities associated with each gender.

Keywords: lullaby, children’s songs, children games, magütá.

1. Introducción

En el presente artículo se estudia cómo son socializadas las infancias magütá (ticuna) desde el nacimiento y durante la infancia a través de dos géneros de *wiyae* ‘canción, cantar’ presentes en estas primeras etapas de

la vida: los arrullos *wawae* y los *buxũgũariũ wiyae rũ ñũca* ‘canciones infantiles y/o de juegos de niños’¹. Así, en cuanto a los *wawae*, se propone que estos son una protección cantada que forma parte de un complejo de prácticas magütá de curación, dietas, amuletos y otras protecciones que tanto padre y madre, como la familia, deben de seguir para resguardar el espíritu del bebé y no sea cutipado por los *ngoxo* ‘espíritu maligno’, *ngaité* ‘espíritu’ y/o animales de *pora* fuerte. Esto implica que los arrullos *wawae* magütá comprenden un complejo animista en el que los magütá se relacionan con espíritus no-humanos y humanos para así garantizar una relación sana y el correcto desarrollo físico del infante.

Por otro lado, sobre los *buxũgũariũ wiyae rũ ñũca*, se detalla la importancia pedagógica que estos cantos tienen en dos experiencias de afirmación para la cultura propia magütá, como son: el trabajo docente de la profesora Dorisa Guerrero (Cushillococha, Perú), quien ha compuesto varias canciones infantiles en lengua magütá, y *El Capillejo Tikuna* de la Asociación Eware, en el que docentes magütá colombianos, principalmente de las comunidades de Arara, Progreso y Nazareth, documentaron varios juegos tradicionales. Con estas dos experiencias pedagógicas se muestra cómo la educación, a través del canto magütá y en pos del fortalecimiento cultural, implica enseñar desde las narrativas de origen la complementariedad paralela de las actividades asociadas a cada género. Para ello, discuto el trabajo de campo sobre arrullos y canciones de niños con los magütá de Cushillococha, Perú (Prieto Mendoza, 2024), y mi trabajo de archivo y digitalización de la Colección Museo Etnográfico Magütá de Mocagua junto con etnografías sobre los magütá relativas a temas como gestación, prácticas durante el embarazo, primeros cuidados y juegos de niños, tales como Nimuendajú (1952), Chirif (2020), Formabiap y Aidesep (2013), Formabiap (2011) y Camacho et. al. (2004). Asimismo, se emplean extractos de cantos de juegos de niños y arrullos, géneros que, por último, se relacionan para mostrar similitudes formales como repetición, brevedad y paralelismos.

Organizo este documento de la siguiente manera: ofrezco en (1) un breve recuento sobre el pueblo magütá y detallo las dos experiencias pedagógicas de las que parto en este artículo. En (2), presento mi base de

datos sobre cantos de juegos de niños y arrullos *wawae*, además de las transcripciones correspondientes que ofrezco en este documento. Dedico (3) para hablar sobre la noción de persona en la Amazonía y entre los magütá con el fin de entender esta desde las prácticas de crianza; asimismo, ofrezco un recuento de antecedentes sobre juegos de niños en la Amazonía. En (4), explico el arrullo *wawae* magütá dentro del complejo de prácticas de cuidado que padre y madre deben de llevar para garantizar el correcto crecimiento del infante, quien se encuentra necesitado de protecciones frente a los espíritus que lo acechan, debido a su reciente inestabilidad ontológica. Luego, discuto en (5) las canciones infantiles magütá compuestas por la profesora Dorisa Guerrero (Cushillococha, Perú) y las canciones de juegos tradicionales magütá documentadas por la Asociación Eware y publicadas en los materiales educativos *El Capillejo Tikuna*. En (6), ofrezco un breve análisis sobre el arte verbal presente en los arrullos y juegos de niños magütá, y relaciono ambos géneros por sus similitudes formales, tales como repetición y brevedad compositiva. Por último, recapitulo en (7) las conclusiones logradas en este artículo y ofrezco una serie de reflexiones sobre la infancia entre los magütá y los estudios de los arrullos y/o canciones de cuna en la Amazonía.

2. Los magütá y dos experiencias pedagógicas en la Triple Frontera

Los magütá² son un grupo amazónico cuyo origen, según los *nachiga* o narraciones, se remonta a cuando fueron pescados en la quebrada *Eware* por los héroes míticos *Yoxi* e *Ipi*, hijos ambos de *Ngutapa*, y ubicada tal quebrada cercana al río Amazonas (Camacho González, 1995; Santos Angarita, 2022). Dada la formación de las naciones modernas amazónicas, hoy los magütá viven en las fronteras de Perú, Colombia y Brasil, sobre todo a lo largo de la llamada Triple Frontera. En el Perú, según el Censo Nacional de 2017 del Instituto Nacional de Estadísticas e Informáticas, 3 391 personas se autoidentificaron como magütá. Los magütá peruanos viven, por lo general, por los ríos Mayoruna, Yaguas y Amazonas, y en comunidades como Cushillococha o en la ciudad de Caballococha. En Colombia, el Censo Nacional 2018 del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) registra un total de 13 842 magütás, quienes

viven a lo largo de la ribera colombiana del Amazonas, en comunidades y resguardos como Arara, Nazareth, Macedonia, etc., y en ciudades como Puerto Nariño y Leticia; además de otros ríos como el Cotuhé y Pupuña. Por último, en Brasil, el Censo Nacional de 2010 del *Instituto Brasileiro de Geografia y Estatística* reporta 46 045 magütás, sobre todo ubicados en el Estado de Amazonas y en los ríos Solimões (como se le conoce al río Amazonas desde la Triple frontera hasta Manaus en Brasil), Içá y São Jerônimo. Sobre etnografías y trabajos antropológicos, cabe resaltar una literatura copiosa, sobre todo de temas como el ritual de la pubertad femenina magütá o *worexciüchiga* (Belaúnde et al., 2016; Matarezio Filho, 2015; Ramos Valenzuela, 2010), música y cantos tradicionales (Angarita et al., 2010; Montes, 1991; Pereira, 2018), etnohistoria (Goulard, 1994, 2009; Nimuendaju, 1952; Santos Angarita, 2010), entre otros temas que han suscitado interés. Con todo lo dicho, la presente investigación se centró en los magütá peruanos y colombianos, y mi trabajo de campo lo realicé en el Centro Poblado de Cushillococha (Loreto, Perú) como también con el Museo Etnográfico Magütá de Mocagua (Amazonas, Colombia).

Cushillococha es una comunidad nativa magütá-ticuna del distrito de Ramón Castilla, de la provincia de Mariscal Ramón Castilla en la región Loreto. Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura del Perú, 1429 personas (el 95.08%) de un total de 1628, declararon hablar ticuna, lo que se traduce en una localidad en la que la lengua goza de plena vitalidad como de hecho puedo confirmar. La población ticuna en Cushillococha es mayoritariamente evangélica dado el trabajo de más de cincuenta años de Lambert y Doris Anderson, misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. Esto ha llevado a que ciertas prácticas, como el *worexciüchiga* o fiesta de la pelazón, se discontinúen en la comunidad; sin embargo, en las últimas dos décadas se ha venido llevando a cabo un importante trabajo de recuperación de saberes tradicionales con el apoyo de organizaciones regionales y nacionales indígenas (Aidesep et al., 2009; Formabiap, 2011; Formabiap y Aidesep, 2013), además de nuevas alternativas económicas como, por ejemplo, la asociación de artesanas *Cauré Chimaügü*. En Cushillococha, trabajé con la profesora EIB Dorisa Guerrero (1959), quien cuenta con más de treinta años de experiencia docente en

los que se ha especializado en educación inicial y primeros grados; estilo de trabajo que la ha llevado a ser reconocida en Cushillococha por sus composiciones de canciones infantiles en lengua magütá, como también por sus cuentos y adivinanzas. La profesora Dorisa Guerrero ha trabajado además en la formación de maestros EIB con Formabiap y durante buen tiempo también en la traducción de la Biblia.

En cuanto a Mocagua, esta comunidad se ubica en la ribera colombiana del Amazonas (departamento de Amazonas), a una hora y media en bote aproximadamente desde la ciudad de Leticia. En Mocagua, se ubica el Museo Etnográfico Magütá (MEMC), iniciativa privada del docente e investigador magütá el Dr. Abel Santos Angarita. Este museo, como detallé en un documento previo (2024), cuenta con un importante patrimonio sonoro de casetes, los cuales, además de lo grabado por el Dr. Abel, provienen de la documentación que líderes magütá realizaron junto con Hugo Armando Camacho, antropólogo del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, en el marco del Proyecto de Atención Integral a la Familia Indígena (PAIFI). Vengo trabajando con este patrimonio sonoro desde el año 2022 a la fecha en la ciudad de Leticia, sobre todo en su catalogación, archivo, limpieza y digitalización, por lo que utilizo este material en mi estudio sobre arrullos y canciones infantiles magütá. Para mayor información revisar Prieto Mendoza y Santos Angarita (2024).

3. Base de datos y metodología

Los cantos analizados en este artículo provienen de dos fuentes: (i) el patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magütá de Mocagua (MEMC) y (ii) de mi trabajo de campo en Cushillococha (2023-2024). La primera fuente contó con transcripciones en lengua magütá realizadas por Abel Santos Angarita y Federico José Huaines, las cuales utilizo en este artículo previamente revisadas. Debo recalcar que las transcripciones de Federico José Huaines no tuvieron traducción, por lo que estas fueron hechas por el profesor Sergio Ramos del Águila en el 2023³. A su vez, el segundo grupo de arrullos y canciones infantiles fueron transcritos y traducidos por la traductora e intérprete ticuna Doris Huancho Guerrero, hija de la profesora

Dorisa Guerrero⁴. Los cantos de ambas fuentes se encuentran disponibles en el Archivo Digital de Lenguas Indígenas de la Amazonia.

Por otro lado, por motivos de espacio y edición, los cantos se presentan en una sección de Anexos, además, en líneas, siguiendo los principios de estructuración de la tipología de líneas (Hymes, 1981; Michael, 2019; Prieto Mendoza, 2021); es decir, se toma como criterio las formas poéticas, los marcadores de final de línea, las pausas, entonaciones, melodía, entre otros aspectos, para delimitar la línea ante la ausencia de un línea métrica en estos cantos. Así, los textos han sido presentados en líneas y estas fueron delimitadas mediante pausas. En cada ejemplo incluyo el nombre del intérprete y/o compositor del arrullo o juego infantil magütá junto con el año de grabación para reconocer su autoría. Debo recalcar que mis fines con este documento son solo investigativos y no comerciales, y en primera y última instancia los derechos de autoría corresponden a sus cultores. Véase la siguiente Tabla 1 para más información sobre el nombre del canto, intérprete, comunidad del/la intérprete y clan magütá.

Tabla 1: Cantos de juegos y arrullos magütá

Nombre del canto	Intérprete	Comunidad	Clan
<i>Canción del origen de los tejidos</i>	Dorisa Guerrero	Cushillococha	Garza
<i>Canción del origen de los alimentos</i>	Dorisa Guerrero	Cushillococha	Garza
<i>Poi arü wiyae rü iãwee</i>	María Ermelinda Santiago	Nuevo Jardín	No especificado
<i>Omacha arü iãwee</i>	María Ermelinda Santiago	Nuevo Jardín	No especificado
<i>Ngaireta arü iãwee</i>	Alba Lucía Cuellar	No identificado	No identificado
<i>Powe arü iãwee</i>	Beatriz Araujo	Arara	Guacamayo
<i>Wawae</i>	Dorisa Guerrero	Cushillococha	Garza
<i>Wawae</i>	Eva Murayari	Cushillococha	Tigre

<i>Wawae</i>	Mario Sánchez Bunton	San Antonio	Paucara
<i>Wawae</i>	Hercilia Cristiano Guzmán	Nuevo Jardín	Tigre
<i>Wawae</i>	Agustina Manduca	Nazareth	Tigre
<i>Wawae</i>	Celia Parente	San Antonio	Maraca

4. Persona e infancia en la Amazonía y entre los magütá

Si bien el tema que nos preocupa en este apartado es la noción de infancia en la Amazonía, junto con los juegos y cantos de niños, los mismos deben ser primero entendidos en relación a cómo se conceptualiza la persona y cuáles son los trabajos y curaciones necesarios para definir infancia, adultez y conseguir condición de humanidad. De hecho, siguiendo a Santos (2022, pp. 87-89), son seis los momentos de construcción del cuerpo magütá, iniciando estos a partir del *tümañ ta ügüane* ‘formación intrauterina’, e incluso desde la preconcepción.

Así, un primer punto es que la posibilidad de tener un hijo y criarlo es una condición necesaria para definir adultez y humanidad en la Amazonía. Por ejemplo, Mahecha (2015) explica que ser *masã goro* ‘persona verdadera’ entre los macuna del Bajo Apaporis (Colombia) implica reproducción, fertilidad y crianza, además del manejo de sustancias alimenticias derivadas de la yuca brava, el tabaco y la coca, o una serie de capacidades intelectuales y emocionales. En palabras de la autora, “los criados de hoy serán los criados del mañana y solo aquellos que pueden procrearse y criar a otros apropiadamente se consideran *masã goro* ‘personas verdaderas’, que saben cómo ‘vivir bien’” (Mahecha Rubio, 2015). Caso similar reporta Lagrou (1998), quien indica que una mujer *huni kuin* solo es considerada adulta después de haber dado a luz a su primer hijo, mientras que, por el contrario, si una pareja joven no tiene hijos, es considerada parte del núcleo familiar que los acoge, casi que al mismo nivel que adolescentes no casados o infantes con cierto grado de autonomía (1998, p. 69). De la misma manera, Santos

(2022) afirma para el caso magütá que la concepción, crianza y socialización del infante antecede a la concepción misma, puesto que será justamente la condición de humanidad, el “pensamiento fuerte” o el “vivir bien”, junto con los consejos, rezos, y dietas que recibieron o llevaron a cabo sus progenitores, lo que será transmitido al feto a través de las sustancias corpóreas y corporizadas de los mismos. En cuanto a las dietas, distintas etnografías apuntan a que el embarazo en la Amazonía supone una serie de prácticas y prohibiciones alimenticias en la que las características físico-espirituales de los alimentos y las sustancias se hacen cuerpo en la persona bajo criterios de similitud, por lo que pueden afectar a la madre, padre y al recién nacido tanto positiva como negativamente, dando relaciones saludables o no con espíritus humanos y no humanos (Belaúnde, 2001). Detalla Santos Moran (2018) para el caso magütá que a la *ãmátüwe* ‘mujer embarazada’ no se le permite comer caldo de cucha por su piel acorazada, o que tampoco se le permite hilar la fibra de chambira (*Astrocarium chambira*) porque el cordón umbilical podría enredarse en el cuerpo del bebé y complicar el parto (Santos Moran, 2018, pp. 44-45). Al respecto, este conjunto de cuidados no solo atañe a la madre y su recién nacido, sino también al padre. Por ejemplo, entre los magütá, el padre debe guardar reposo cuando la madre da a luz y no realizar actividad alguna hasta que la madre y el bebé sean bañados en “señal de vida, protección y purificación” (Santos Angarita, 2013), siguiendo los cuidados que realizara *Ngütapa*, primer inmortal creado por *Mowíchina* (dios creador de los creadores). En sí, la procreación de un infante es parte de un complejo espiritual magütá en el que hay que guardar una relación saludable con los espíritus, de lo contrario estos pueden cutipar (*ütanü*) haciendo daño y causando hasta la muerte. En palabras de Nimuendajú (1952), “los actos de los padres se reflejan en la salud de sus hijos, y viceversa, no solo en el periodo inmediatamente posterior al nacimiento, sino también a lo largo de toda la vida” (p. 70).

Ahora, en cuanto a la infancia misma, hay primero que agregar que toda persona magütá, y en sí todos los *duiñü* ‘ser vivo o existente’, tienen cuatro principios vitales: *cua* ‘sabiduría, saber’, *nañ* ‘pensamiento y conocimiento de la cultura’, *pora* ‘poder o fuerza’ y *maxü* ‘vitalidad’; de los cuales, el *maxü* o ‘principio vital’ es otorgado al nacer y es de carácter inalie-

nable, mientras que el resto se adquieren progresivamente a través de curaciones y son alterables por enfermedades, alimentación, la amenaza de algún *ngaite* ‘espíritu maligno’, el cutipo, etc. (Goulard, 2013; Santos Angarita, 2013, 2022; Santos Moran, 2018). Cabe agregar que, como apunta Goulard (2009), el concepto de *duiñxũ* ‘ser vivo o existente’ engloba tanto a humanos como a animales, vegetales, y entidades o seres no visibles como los *ngoxxo* ‘espíritu que daña el bienestar’ y los *ngaite* ‘espíritus’. La diferencia radica, por ejemplo, con las entidades no visibles en que, aunque su identificación como *duiñxũ* perdura, su forma corpórea fue modificada en tiempos de las narraciones de origen. “Así todos pertenecen al conjunto du-ũgũ y además conservan la capacidad de manifestarse, en algunas circunstancias, bajo la apariencia humana” (2009, p. 43). Regresando a los cuatro principios, un sabedor magütá, cuyo nombre no he logrado identificar, explica cómo se puede perder el *naẽ* ‘pensamiento’; tómese detenimiento en el recién nacido.

¿Cómo una persona lo pierde [el *naẽ*]? Por varios factores, por encantamiento. (...). Cutipo, cuando un niño está recién nacido, su cuerpo de él es muy débil y entonces pueden llegar con facilidad los males de la naturaleza, puede enfermarse, puede quedar inválido. Y cutipo ya en edades ya grandes, por ejemplo, si matamos tigre nos puede hacer daño; digamos la tos y enfermedades. (Camacho González, 2004)

De esta cita, también se desprende una idea importante y es que los *õõ* ‘recién nacidos’ son ontológicamente inestables y complejos, dado que no tienen los conocimientos propios para defenderse y relacionarse con los demás seres del entorno en tanto “su cuerpo de él es muy débil y entonces pueden llegar con facilidad los males de la naturaleza”; de ahí que, como explico más adelante, los arrullos evoquen a los *ngaite* y a los animales con *pora* fuerte, dado que son estos quienes están a su acecho. Esta idea de inestabilidad ontológica es desarrollada con mayor detalle por Santos Angarita, quien explica que para que los *yunatágũ* ‘mortales’ puedan “permanecer como cuerpos tangibles se deben realizar acciones ritualizadas al cuerpo que eviten sufrimientos y que prolonguen la vida. El cuerpo de los *yunatágũ* se compara con la maduración de un fruto [e...] inicia con la fase verde o biche, momento en el cual se debe de prestar mucha atención y cuidado al cuerpo” (2013, p. 165).

Asimismo, durante el *üüne* o momento de la construcción del cuerpo, se le deben de realizar al infante rituales corporales específicos para integrarlo a la sociedad humana y no humana; prácticas que en sí continuarán hasta que la persona consiga la condición de adultez, sea mediante el *woxrecüchiga* o ritual de la pelazón, en el caso de las mujeres, o en sí mediante la demostración de su fuerza y capacidad de familia. Además, será a través de la leche y el sudor de la madre que poco a poco el bebé corporice estas sustancias en la medida que vaya creciendo y poniéndose fuerte (Chirif, 2020), pues la leche materna carga pensamiento y cuidado (Martínez Forero, 2020). Sin embargo, hay que agregar que esta inestabilidad ontológica no implica una inestabilidad del espíritu en sí, sino una inestabilidad de la relación del espíritu con el cuerpo *magütá*, pues recalco que desde lo *magütá* es el cuerpo del infante el cual no tiene la fuerza y cuidados necesarios para tener fijo a su espíritu.

Por último, la persona *magütá*, la relación saludable con los espíritus, los rezos, la correcta escucha, en sí, el trabajo necesario que se inicia en la infancia para llegar a la condición de adultez, también se relaciona con las tareas específicas para cada género en un orden de complementariedad paralela. Durante la infancia, y en clara relación con los juegos que discuto en la sección N.º5, los niños “jugarán a ser adultos” o llevarán a cabo propiamente tareas de adultos (en una suerte de preparación y/o juego). Los niños jugarán con pequeños arcos y flechas o cazarán lagartijas, mientras que las niñas ayudarán a sus madres en el cuidado de algún pariente menor o en sus quehaceres en general. Siguiendo a Gosso et al. (2018, p. 4), las actividades de adultos performadas por niños y niñas indígenas suelen representar la división de género del trabajo adulto, especialmente en el caso de las niñas, quienes, incluso, a la par que crecen, pasan más tiempo en tales actividades.

4.1. Juegos y cantos de niños en la Amazonía

En cuanto a antecedentes, etnografías, o antropologías de la infancia, como estudios lingüísticos o musicológicos sobre el juego de niños y sus cantos en la Amazonía indígena, Gosso et al. (2005; 2018, 2019) ofre-

cen el panorama más completo hasta el momento mediante la recopilación de la literatura sobre el tema en más de cien grupos amazónicos del Brasil y el caso específico de los juegos de niños parakanã (Gosso et al., 2018). Asimismo, Gosso et al. (2018) proponen una tipología de clasificación de juegos de niños de seis categorías. La primera categoría, “reglas y roles”, son actividades lúdicas basadas en reglas y personajes preestablecidas y/o personajes. Pueden incluir juegos de imaginación, de lucha o de persecución. La segunda, “finjamos que”, es también llamados juegos simbólicos o de fantasía, y se caracteriza por la prevalencia de la imaginación y la transformación simbólica en vez de reglas, aunque estas últimas pueden estar presentes, pero por lo general son flexibles y varían de un juego a otro. La tercera, “el más fuerte, inteligente y rápido”, son juegos de lucha, de persecución, de esconderse y perseguir, pueden involucrar fantasía. La cuarta categoría, “qué tan bien lo podemos hacer,” refiere a actividades lúdicas poco estructuradas individuales y/o grupales que retan el cuerpo y requieren habilidades específicas. Se mide la fuerza, equilibrio, coordinación, etc. La quinta, “niños artesanos”, indica el uso del cuerpo de maneras lúdicas, los niños exploran su cuerpo a través de sus recursos físicos y los objetos a su alrededor. Puede involucrar correr de un lugar a otro, seguir un camino trazado, dar vueltas, ir en curvas, etc. Por último, “niños artesanos” implica que la misma fabricación de artefactos de juego o de cualquier otra índole puede ser también una actividad lúdica en sí misma.

Por otro lado, para el caso de los países de la Amazonía andina, Monteluisa y otros (2015) estudian los juegos tradicionales shipibo-koni-bo y su posibilidad pedagógica, mientras que el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar cuenta con una importante documentación y difusión de juegos y arrullos de varios grupos de la Amazonía colombiana (Varios, 2004); caso similar el de Aidesep y Formabiap, quienes publicaron la serie *Juegos amazónicos* (Formabiap et al., 2003). Otro estudio es el de Latva-Pukkila (2017), que si bien se encarga de estudiar la música de los niños awajún de Perú, encuentra que la influencia católica y misionera, como el auge de la cumbia, ha debilitado esta práctica infantil. Siguiendo con la recapitulación, un trabajo estrechamente vinculado con este documento es el de Mahecha (2015), quien entiende que el juego entre los macuna

no puede ser considerado solo como una actividad lúdica o placentera, aunque así lo sea, sino como un asunto “de vital importancia para la supervivencia de una persona que permanentemente se enfrentará a situaciones en las que requerirán estas destrezas (2015, p. 273); idea que coincide con lo que Cárdenas y Venegas (2019) explican para los féénemina, pues en el juego “se ve desplegado ese conocimiento relacionado con el manejo de sustancias que agencian la fertilidad de humanos y no humanos y que constituyen el cuerpo de las persona” (2019, pp. 137-138).

Ahora, sobre juegos y cantos de niños magütá, en Perú se cuenta con Formabiap (2011); en Colombia con las siguientes publicaciones (Camacho González, Ramos del Águila, Fernández Lorenzo, León Bastos, Ramos del Águila, & Eware, 2004; Camacho González, Ramos del Águila, Fernández Lorenzo, León Bastos, Ramos del Águila, Eware, et al., 2004; Canon Buitrago, 2015; Perdomo Ceballos, 2019); y en Brasil con el estudio clásico de Nimuendajú (1952) y Grando et al. (2010, p. 97).

Finalmente, siguiendo a Finnegan (2014), los arrullos no formarían parte del acervo de los niños y niñas y se encuentra más en el dominio de los adultos, por lo que cabría cuestionar su inclusión en el presente artículo; sin embargo, los arrullos son de tal importancia en la infancia magütá que he decidido tratarlos en el mismo documento. Digo esto porque, como expliqué en la sección N.º3, generalmente las niñas magütá en su “jugar a ser adultas” también arrullan a sus hermanos o parientes menores, por lo que inician su aprendizaje de arrullos desde temprana edad. Además, como argumento en la sección N.º5, los cantos de los juegos magütá comparten una serie de rasgos formales con los arrullos magütá, hecho por el que también me inclino a tratarlos conjuntamente.

5. El arrullo *wawae* como protección frente a los *ngaite*

En cuanto a los arrullos *wawae* del pueblo magütá, lo primero a decir sobre su composición es que son un género exclusivamente femenino, aunque también puede ser cantado por hombres magütá; sin embargo, esto último es considerado extraño por las personas que pude consultar. Arru-

llar o hacer dormir al bebé cantando se dice en lengua magütá *buxïarü pechiga* ‘acerca del dormir de los bebés’ y tal nombre engloba una serie de arrullos llamados *wawae*. Estos *wawae*, como veremos en este apartado, se caracterizan composicionalmente por la reduplicación constante del vocablo de origen quechua *wawa*; no obstante, también pueden ser cantados sin el empleo de este y seguir siendo reconocidos como *wawae*. En cuanto al contenido, este es siempre improvisado y de longitud reducida, además se emplean una serie de fórmulas que describo con mayor detalle en la sección N.º6.

Por otro lado, los *wawae* son una de las muchas prácticas de cuidado que los magütá han elaborado para el proteger el cuerpo, por lo que es necesario comprenderlos en relación al conjunto de otros cantos, consejos y cuidados que aseguran el *naẽ* ‘cuerpo, espíritu’ del bebé (Santos Angarita, 2022, p. 122). Así, el cuerpo magütá a lo largo de la vida se protege con *wiyae* ‘cantos en general’, *ucuxẽ* ‘consejos’, *icara* ‘rezos al cuerpo’, *aure* ‘dietas’, entre otras prácticas. De estas, el término *wiyae* refiere a todo acto que involucre música vocal, sean estos cantos propios del ritual de la pelazón, cantos narrativos, improvisaciones, arrullos, etc. (Pereira, 2018, p. 155). Además, hay que diferenciar *wiyae* ‘canto en general’ de *chiga* ‘narración, palabra’; de hecho, las narraciones sobre el origen de los cantos sería en lengua magütá *wiyaechiga* (Camacho González, 1996). A su vez, Montes (1991) agrega matices específicos para entender el término *wiyae*, siendo estos *útü*, el cual define como trinar y/o cantar como los pájaros, momento de virtuosismo, inspiración y emoción (1991, p. 15); y *koürichiga* ‘palabra del instrumento musical’ o música instrumental (1991, p. 25).

Sobre los cuidados, además de las dietas y prohibiciones alimenticias que han de llevar los padres para no cutipar al bebé, los magütá manejan amuletos y sustancias. Sobre los primeros, Nimuendajú (1952) detalla que los padres magütá cuelgan en el cuello de sus bebés el cráneo sin el pico del biguá (*phalacrocorax vigna*); también del cuello cuelgan un collar de semillas de olor penetrante para proteger del catarro; o la garrá de un armadillo (*cheloniscus gigas*) colgada de la muñeca garantizará que el niño sea un experto constructor de canoas (1952, p. 70). También,

cuelgan del bebé collares con la cabeza de pato aguja (*Anhingidae*) y con chambira para que aprenda a nadar y sumergirse bien (Perdomo Ceballos, 2019, p. 76). A semejanza de las dietas, la idea es que las características físico/espirituales y/o el espíritu del animal o planta crecerán en el bebé, dotándole así justamente de tales características, lo que lo protegerá y beneficiará en su vida adulta. De mi trabajo de campo, he podido constatar otro amuleto que es el algodón de la colilla de cigarro, el cual se cuelga del cuello del bebé y guarda el soplo y humo del *pori* ‘tabaco’ fumado por el padre, chamán o abuelo que corresponda; en sí, el tabaco es entre los magütá una sustancia por excelencia relacionada a curaciones. Siguiendo a Santos (2022), “el humo [del tabaco] sembrado mitiga, mimetiza y repele las enfermedades y maldades. El tabaco crece el cuerpo y fortalece los hilos de energías de conexión con los otros seres y el mundo” (p. 125). Para mayor información sobre sustancias, ver el trabajo de Formabiap y Aidesep (2013) sobre cuidados al recién nacido magütá.

Así, hay que entender los arrullos *wawae* como parte del conjunto de *wiyaegü* ‘cantos’, cuidados, consejos y prácticas que han de llevar padre y madre para proteger el *naë* ‘cuerpo, espíritu’ del bebé magütá del acecho de los *ngaite* ‘espíritus’ y/o *ngoxo* ‘espíritus que dañan el bienestar’, quienes siempre están alertas del cuerpo y espíritu del recién nacido. De hecho, los arrullos *wawae* suelen tratar de potenciales amenazas, siendo estos animales con *pora* fuerte, tales como el *ngurucu* ‘gallinazo’, *airu* ‘perro’, *ai* ‘tigre’, *woca* ‘vaca’, y espíritus o entidades inmortales como los *ngaite* y *ngoxo*. De esta lista, Pereira et al. (2009) agregan al *murucututu* o búho entres los magütá de *aldeia* de *Otawai* (*Terra indígena Évare II*). Veamos el ejemplo (1), en la sección de Anexos, cantado por la abuela Celia Parente (1998), del clan maraca, en el que el *ngaite* ‘espíritu maligno’ y el *ai* ‘tigre’ acechan con su presencia al *wawa* ‘bebé’.

Como indicaba en la sección N.º3, los seres ‘inmortales’ o *üünetágü*, entre los cuales están los *ngaite* del ejemplo (1), también son *duïxü* ‘ser vivo o existente’, por lo que, además de tener los mismos cuatro principios vitales, también pueden ser entendidos como “gente”. Esto implica que, en tanto “gente”, pueden escuchar a uno, olerlos, sentirnos y, en sí, cutipar

y enfermar al bebé, porque están presentes a su acecho. Sobre esta alerta frente a la presencia amenazante, hay que recordar que los recién nacidos y bebés todavía son ontológicamente inestables hasta la edad de tres años aproximadamente, dado que no cuentan con las curaciones correspondientes, su olor es nuevo en el mundo y resulta desagradable para los *ngaité* y los *ngoxo*, pues todavía cargan con la sangre del parto y en sí no tienen la fuerza necesaria para defenderse (Perdomo Ceballos, 2019). Sobre los *ngòò* o *ngoxo*, veamos el siguiente ejemplo (2) en la sección de Anexos cantado por la madre artesana Eva Murayari.

A diferencia del ejemplo (1), el ejemplo (2) plantea la amenaza del *ngoxo* ‘demonio o espíritu maligno’, el cual vendrá por el bebé, *cuxcax nua naxũ* ‘vendrá por ti’, si este no deja de llorar; es decir, esta vez no se encuentra presente, pero su llanto es motivo suficiente para que venga, a lo que debe dejar de llorar, *marütama cuxaxu* ‘basta, no llores’, ya que el llanto advierte a los *ngoxo*, quienes están cautelosos de esos sonidos, colores y cuerpos nuevos en el mundo. Hay que tener en cuenta que el llanto desconsolado de un bebé es considerado por los magütá como producto del “susto”, afección de orden espiritual en la que el llanto fuerte implica una intensa salida de aire y flujo vital, lo que puede ocasionar que el espíritu del bebé se escape de su cuerpo y se enferme gravemente. (Martínez Foreiro, 2020, p. 183). Ahora, así como los *ngaité* y los *ngòò-ngoxo* están aquí, también lo están los animales de *póra* fuerte, quienes *nangox* ‘morderán’ al bebé o *nakawaetü* ‘picarán’ sus ojos en caso no se duerma y tome la leche materna *pa miĩ* ‘toma tu leche’, ejemplo (1). Otro punto importante es que los arrullos *wawae* se cantan solo en inmediaciones del hogar y la chagra, o en sí en espacios seguros como el seno materno que carga y resguarda al bebé, y exclusivamente durante horas diurnas de la vida cotidiana, debido a que el monte es terreno y espacio de potenciales amenazas espirituales y la noche es hora predilecta para el cutipo. Siguiendo con los animales de *póra* fuerte, veamos el siguiente arrullo (3) en la sección de Anexos cantando por el abuelo Mario Sánchez Botón (1998) en el que el bebé es amenazado a través de la figura del *airu* ‘perro’ que amenaza con su mordida *na-ngò*, ‘3p-morder’.

Una vez más, vemos que tales amenazas están presentes; en este caso, el *airu* ‘perro’ está aquí, *yimatama niĩ*, por lo que el *wawa* ‘bebé’ debe dejar de llorar, *tauũ kùáú*, o, caso contrario, el *airu* lo morderá, *kũĩ nangò*. Así, a manera de resumen, los *ngaité*, *ngoxo* y animales de *póra* fuerte estén al tanto del bebé, al acecho, presentes, pues huelen el humor nuevo y la sangre del bebé e, incluso, el solo hecho de nombrarlos es ya, digamos, una invitación, un llamado a que vengan. Sin embargo, su presencia también resulta ambivalente en tanto las amenazas van dirigidas al bebé, a quien se le recuerda que hay un peligro cerca, acechándolo, pero, por otro lado, es asimismo un recordatorio para estos *ngaité*, *ngoxo* y animales de que uno está alerta de su presencia y sabe que lo están escuchando, por lo que la madre o padre están cuidado también a su bebé al nombrarlos. Por lo tanto, hay que entender este cuidado cantado en consonancia con los otros cuidados y protecciones que he expuesto a lo largo de este artículo, pues solo en su conjunto el bebé se irá poniendo “fuerte”. Un arrullo, por lo tanto, es entre los magütá más que el solo dormir y calmar al bebé; incluso, el hecho que solo se puedan cantar de día y nunca al atardecer en el ocaso y menos en la noche o en lo profundo de la selva nos indica que los *wawae* son una práctica de cuidado espiritual frente seres que buscan adueñarse del espíritu del bebé que todavía no se ha forjado del todo a su cuerpo. En otras palabras, los *wawae* son protecciones cantadas que las madres entonan para calmar y proteger el espíritu del infante.

6. Educación propia y canciones infantiles magütá

Si en la sección N.⁰⁴, vimos que el arrullo *wawae* magütá es una protección cantada que va fortaleciendo el cuerpo del bebé para que su espíritu se fije a su cuerpo y los *ngòò* y *ngaité* no lo puedan cutipar, ahora veremos cómo las canciones infantiles continúan socializando la niñez magütá y formando el cuerpo a partir de dos experiencias pedagógicas: (i) la de la profesora Dorisa Guerrero que con sus composiciones de canciones infantiles en lengua magütá imparte contenidos para el fortalecimiento cultural y (ii) la del Capillejo Tikuna que desde la documentación de canciones de juegos tradicionales buscaron enseñar de acuerdo a las narraciones de origen. Un primer punto a discutir es que fortalecimiento cultural y

narraciones de origen fueron expresiones que los y las cultores que entrevisté utilizaron. De hecho, cuando entrevistaba a la profesora Dorisa Guerrero, me comentaba que, en sus más de treinta años de experiencia como docente intercultural bilingüe, ha buscado que su pedagogía fomente un aprendizaje basado en el entorno y contexto de los niños ticuna, y, asimismo, aprendan, a partir del canto, las narraciones y personajes que sustentan el modo de vida ticuna, ya que, según la profesora, estos conocimientos han venido en detrimento por las muchas influencias y cambios de los últimos años. Así, veamos la siguiente canción (4) en la sección de Anexos compuesta por la profesora Dorisa, que tituló *Canción del origen de los tejidos*.

El tejido entre los magütá es una actividad exclusivamente femenina que se va aprendiendo desde la niñez y forma parte de actividades centrales a la vida magütá, como lo son el *woxrecüchiga* o ritual de la pubertad a la llegada de la menarquia (Belaúnde et al., 2016); en este, la *woxrecü* permanece recluida tejiendo y torciendo fibras de *naxĩ* ‘chambira’. Las magütá a su vez tejen con chambira objetos utilitarios del hogar como lo son la *napa* ‘hamaca’ y las *ngexrí* ‘jicras o shicras; bolsas de chambira’, mientras que las fibras de *dexpe* ‘huarumá’ se utilizan para confeccionar objetos utilitarios relacionados a alimentos, sobre todo la yuca, tales como el *tipití* que se utiliza para exprimir la yuca brava y el *cuxéchinü* o cernidor también para esta, a la par del *pexchi* ‘canasto, cesta’ para el recojo y transporte de otros sustentos alimentarios de la chacra. Este conocimiento exclusivamente femenino, transmitido de generación en generación y de madres a hijas, es aprendido por las mujeres magütá, según las narraciones de origen, de *Mowacha* y *Aicüna*, dos mellizas míticas que nacieron junto a *Yoí* e *Ipi*, respectivamente, de las dos rodillas de su padre *Ngutapa*, quien fuera picado por la avispa *beratü* mandada por *Mapana*, su esposa, la cual fue dejada en el monte por *Ngutapa* al no poder tener hijos. Así, cada uno de estos cuatro mellizos originarios, *Yoí* y *Mowacha*, de la rodilla derecha, e *Ipi* y *Aicüna*, rodilla izquierda, representa un ideal de comportamiento magütá, por ejemplo, mientras que *Yoí* es sabio y precavido, *Ipi* es intempestivo y toma la iniciativa; además, como comentaba, enseñaron actividades y confección de objetos centrales a la vida magütá. De esta manera, la canción *El origen de los tejidos* utiliza estos episodios

de origen para enseñarle a las infancias magütá de qué y quiénes aprendieron las mujeres el arte de tejer y torcer chambira y huarumá, qué objetos se tejen y para qué sirven, lo que, como explicara la profesora Dorisa, inicia a las niñas magütá en el arte del tejido.

Por otro lado, sobre el origen, este para los magütá no es simplemente una narrativa que explica cómo y de quién se aprende una práctica, pues conocer el origen es crucial para poder manipular sustancias, objetos y otros; de lo contrario, tales objetos, sustancias y más pueden cutipar y enfermar a quien no conozca. En una comunicación personal con el Dr. magütá Abel Santos, me explicaba que “todo tiene su origen” y conocer este, entonces, es absolutamente necesario para la manipulación.

Pasemos ahora a las canciones infantiles del Capillejo Tikuna que, cabe recordar, parten de la iniciativa de documentación de profesores y líderes magütá colombianos junto con el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar para la preparación de materiales educativos basados en “lo que era en un principio”, citando las palabras que me compartiera el profesor Sergio Ramos del Águila en nuestras reuniones en Leticia durante el 2023. Estos materiales pedagógicos con cultura propia se preparan, además, en un contexto educativo en el que la Iglesia dejaría de encargarse de la educación indígena para ser traspasada luego al Estado colombiano en la década del 1990. Esta iniciativa, como recalcó el profesor Sergio Ramos, no contiene “chamanismo ni curaciones, más que todo son para la formación (...) para conocer el origen, de dónde nacemos y el origen de *Ngutapa* [...y para] enseñar lo más básico de los cuatro pilares fundamentales [se refiere a los principios vitales magütá de la sección N.º3]” (Universidad Nacional de Colombia-Videoconferencia, 2023). Este propósito y misión del Capillejo Tikuna entra en consonancia con lo que expuse anteriormente para el caso de la profesora Dorisa Guerrero: educar con y a través de la canción infantil y el juego, pero educar pensando desde y para la cultura propia magütá. Sin embargo, un hecho que diferencia ambas experiencias es que las canciones documentadas en el Capillejo Tikuna son canciones de juegos infantiles “tradicionales” en tanto no tienen autoría, mientras que las de la profesora Dorisa con composiciones propias. Teniendo esto

en cuenta, prosigamos con la siguiente canción *Powe arü iãwee* ‘juego de pesca con barandilla’ cantada por Beatriz Araujo, del clan guacamayo, y compilada por Roger Fernández en el 2004. Véase la canción (5) en la sección Anexos.

Este juego infantil *Powe arü iãwee* se juega al aire libre con un grupo de niños y niñas de todas las edades; el grupo no tiene un mínimo ni un máximo, aunque el Capillejo indica diez participantes. Los niños y niñas forman una ronda y colocan una mano en el hombro del niño al frente. Un niño es elegido pescador para colocarse al centro del círculo con una barandilla y soga para pescar. Luego, el niño pescador empieza a cantar el coro *takü ma chierü cha powegü* ‘¿con qué voy a pescar?’ a lo que la ronda se da la vuelta y cantan *chu chu chu chu* ‘onomatopeya de jalar la soga’ mientras jalan la soga y un niño menciona una carnada (línea 3, *munü* ‘gri-llo’, o 7, *omi* ‘gusano’); en seguida, se va repitiendo el coro y respuesta, pero cambiando tipos de carnada y peces. Así, el Capillejo Tikuna (2004, p. 20) explica que a través de tales alternancias los niños y niñas aprenden los tipos de peces que se pescan con barandilla en las quebradas, los tipos de carnadas utilizadas, y las herramientas de pesca. También, aprenden otros temas asociados como la pesca de los magütá por parte de Yoí e Ipi y la importancia de la pesca para el clan garza.

Aunque no hace falta referirlos en el canto, la pesca es a Yoí e Ipi, sobre todo al primero, lo que el tejido es a *Mowacha* y *Aicüna*. Esto porque Yoí es quien pescó a los magütá en la quebrada *Eware* y enseñó el arte de la pesca a los hombres magütá. Tal actividad y los conocimientos, prácticas y materiales asociadas a esta, como la construcción de botes, arpones, y otros utensilios, son asociados y trabajados por los hombres magütá, aunque claro que también hay mujeres magütá que pueden salir a pescar; sin embargo, así como la chacra se asocia a las mujeres (Goulard, 2009), la pesca, repito, es una actividad predominantemente masculina. Sin embargo, con esto, y con los cantos discutidos, no quiero decir que hay una dicotomía polar e insalvable entre hombres y mujeres; por el contrario, el hecho de que el juego *Powe arü iãwee* sea un acto colectivo sin distinción de género considero implica el aprendizaje de

lo que Belaúnde (2019) ha llamado complementariedad paralela; es decir, la idea de que ciertas actividades, conocimientos y responsabilidades están diferenciadas por el género, pero que tal diferencia no implica un desconocimiento, sino cruces dinámicos que se complementan y se nutren mutuamente. Esta idea está presente en los ejemplos que comentado de las dos experiencias pedagógicas en esta sección: las composiciones de la profesora Dorisa Guerrero y los juegos tradicionales del Capillejo Tikuna buscan enseñar desde las narrativas de origen la complementariedad de las actividades. A manera de un breve resumen, en esta sección he tratado cómo las canciones infantiles y canciones de juegos tradicionales magütá socializan a niños y niñas a través del aprendizaje de las actividades asociadas a cada género, como lo son la pesca, el tejido, y la chacra, a la par de otros conocimientos y habilidades.

7. Arte verbal: repetición, paralelismos y fórmulas

Como decía al final de la sección N°3.1 respecto a Finnegan (2014), los cantos de los juegos magütá que comenté el apartado anterior N.º5 comparten una serie de rasgos formales con los arrullos magütá, siendo estos que ambos géneros suelen componerse con muchas repeticiones (léxicas, entre líneas, de melodía, rítmicas) y son breves, pues cuentan con un número reducido de líneas, a diferencia de géneros de corte ritual o festivo (Angarita et al., 2010; Montes, 1991; Ramos Valenzuela, 2010), lo que entra en consonancia con los cantos de tipo social propuesto por Déléage (2020). Es decir, estos cantos son ampliamente conocidos, hecho que repercute en la forma en tanto dicha estabilidad espacial a gran escala produce que muestren poca complejidad, sean de extensión reducida y no muestren grandes variaciones en el tiempo o entre el grupo. A continuación, analicemos el arte verbal de algunos cantos de juegos y arrullos magütá. Para ello, véase el canto *poi arü wiyae rü iãwee* ‘canto y juego del plátano’, número (6), en la sección de Anexos.

Este juego *poi arü wiyae rü iãwee* consiste en que un grupo de diez o más niños se sientan con las piernas cruzadas formando un círculo y alternando según género. Seguido, un participante asigna una variedad

de plátano a cada uno y asigna a un niño en específico el ser el esqueje del plátano y pasar luego al medio del círculo. Así, se inicia el coro *kanewichite te poitare na chó* ‘con cuchillo se corta el racimo del plátano y se cuelga’ y se nombra una variedad de plátano (este coro se repite cuantas veces se considere), tal y como se expone en el Coro 1, ejemplo (8). Luego, quien se le haya otorgado tal variedad deberá agarrar las manos del niño al centro del círculo. De esta manera, después de haber repetido varias veces el Coro 1, se entona el Coro 2 para anunciar la llega del *ãemakü* ‘relámpago’, por lo que se reinicia el juego y se repite el coro inicial, pero cambiando de variedad de plátano, lo que da forma a repeticiones y listas de variedades en paralelismo semántico que en conjunto ambas formas permiten la composición del canto y continuidad del juego, a la par del aprendizaje de variedades de plátano. Además, la llegada del *ãemakü* dota al juego de un escenario en el que el clima es adverso y hay que colgar rápido las variedades de plátano nombradas, por lo que el juego en sí amerita concentración y estado de alerta para nombrar tales variedades.

Caso semejante se documenta en el juego del paiche recopilado por Formabiap (2011). En este juego, un niño del grupo es escogido para cumplir el rol de paiche, este se posiciona en el centro de la ronda y pregunta cantando el coro *¿taküchakü a ñaa?* ‘¿De quién es este brazo?’. Luego, cada niño y niña responde nombrando a un animal clasificado como fuerte mientras que colectivamente cada respuesta se relaciona con la otra mediante paralelismo semántico, tal como se expone en (7), sección de Anexos.

Un juego similar al del paiche es el juego *omacha ariü iãwee* ‘juego del bufeo colorado’ recogido por Roger Fernández *Chochuekü* para el proyecto del Capillejo Tikuna. Este juego consiste en que un grupo de niños captura y mata a un *omacha* ‘buefo colorado’, por lo que este los cutipa y los termina devorando. Así, niños y niñas forman un círculo cogidos de la mano, mientras que un niño que funge de bufeo se acerca saltando e imitando a dicho animal cuando boya. Los niños agarrados de la mano van cantando y repitiendo el Coro 1 del ejemplo (8), sección Anexos, dando vueltas en la ronda. El bufeo deberá entrar a la ronda e intentar escapar; si escapa, la ronda lo persigue hasta capturarlo, para luego cantar el Coro 2 mientras que lo “trozan” en partes que cada niño reclamará como suya.

Una vez que se alejan, el bufeo irá a perseguirlos y cada niño atrapado saldrá del juego.

Sin embargo, a diferencia de los dos ejemplos anteriores, el canto de este juego resalta por su brevedad y repetición, ya que solo tiene dos coros que se repiten durante todo el juego en determinados momentos. Otro ejemplo más paradigmático de repetición y brevedad es el juego *ngaireta arü iãwee* ‘juego del calango’. Este juego consiste en que un grupo de niños forma una fila según estatura, de más alto a menos alto, y colocan sus manos en los hombros del niño al frente. Luego, se comienza a cantar repetidas veces el coro *ngaire ta na üawa* ‘el calango está jugando’ mientras se da vuelta en círculos y/o se imita el movimiento del calango. Finalmente, se canta el coro *kukukuku* a la par que los niños fingen dar patadas en el suelo. El ejemplo (9), sección Anexos, fue cantado por Alba Lucía Cuellar, del clan cascabel.

Como se ilustra, el canto del juego se compone solo de dos líneas, de las cuales el coro *ngaire ta na üawa* se repite varias veces hasta que los niños decidan dar golpes en el piso con sus pies y cantar *kukuku* para luego seguir regresar a cantar *ngaire ta na üawa*. En sí, este ejemplo ilustra bastante bien la forma de los cantos de los juegos magütá: son breves en tanto se componen de un número pequeño y limitado de líneas, y estas líneas se repiten varias veces mientras se va jugando y cantando. Esta última afirmación es válida también para los arrullos *wawae* magütá, los cuales consisten básicamente en iniciar el canto reduplicando el vocablo *wawa*, quechuismo cuya presencia explico en Prieto Mendoza (2023), repetir este aleatoriamente y dormir el bebé mediante la amenaza de algún potencial peligro como el *ngurukü* ‘gallinazo’, *ái* ‘tigre’ o *ngaite* ‘espíritu’. Por ejemplo, el caso que vimos en (1) cantado por la sabedora Celia Parente en 1998 muestra bastante bien la brevedad de los arrullos, y cantos de juegos de niños, al estar solo compuesto de cuatro líneas. Cabe agregar que la brevedad no es un limitante en la composición, puesto que, en principio, estos se pueden componer el tiempo que sea necesario, solo que el texto resultante se compone mayoritariamente de repeticiones. Como vemos en (10), sección Anexos, las líneas 1, 3 y 4 del ejemplo (1/10) terminan en *rü nape pa miñ* ‘duerme y toma tu leche’, mientras que la línea 2 en una variante de esta frase. Asimismo, las líneas 2 y 3 muestran paralelismo semántico entre los

demostrativos no anafóricos *ñáá* ‘esta’ y *dá* ‘este’ (Montes, 2019, p. 216), a la par de relacionar *ngaité* ‘espíritu’ y *ái* ‘tigre’ por ser peligrosos. Nótese, además, que las líneas 2-3 muestran el sufijo *-má* ‘base pronominal (BP) reduplicado ‘.red’, lo que asemeja en paralelo a estas líneas con la reduplicación en la línea 1 por el vocablo *wawa* ‘bebé’; hecho común entre los arrullos como explico en Prieto (2023) .

Otro caso que ilustra repeticiones y brevedad lo tenemos a continuación en el *wawae* cantado por la abuela Hercilia Cristiano Guzmán (1998), ejemplo (11), sección Anexos. En este ejemplo, las líneas 6/7-10 repiten la primera parte del canto a excepción de la línea 5 que es omitida. En todo caso, podríamos hablar de un *wawae* compuesto de solo cinco líneas que se van repitiendo durante la composición, mientras que se omiten o repiten unas en específico.

Si bien es necesario un estudio más detallado sobre la productividad del paralelismo semántico y la repetición en los arrullos *wawae*, considero, sobre la base de la literatura previa acerca de otros géneros de canto magütá y mi experiencia con el arrullo, que la repetición tiene un mayor grado de productividad y el paralelismo semántico resulta esporádico. Otro tema de interés es que la incorporación nominal también se hace presente en el arrullo magütá. Como indica Montes (2004, 2016), la incorporación de un nombre ligado en lengua magütá permite crear nombres de acciones o actividades usuales, hecho que vemos en el arrullo (11) para el caso de *na-kawe-etü* ‘3p-arrancar-ojos’ y *na-pè-etü* ‘3p-dormir-ojos’, acciones que remiten, la primera, a la amenaza de que los *ngaité* ‘espíritus’ o *nguruku* ‘gallinazo’ le piquen los ojos y, la segunda, al sueño esperado del bebé.

Por último, los arrullos *wawae* presentan fórmulas, en el sentido de grupo de palabras que se emplean regularmente para expresar una idea (Lord, 1981). Estas fórmulas son $\langle pa\ mi\tilde{\rangle}$ - $\langle pa\ mix\tilde{\rangle}$ ‘CD seno (leche)’, y *pa wawa* ‘VOC. bebé o *pa wawi* ‘VOC. bebido’. Sobre su uso, ambas se emplean, por lo general, a final o medio de línea, lo que implica que la línea en el arrullo *wawae* sea caracterizada como de marcado de bordes (Michael, 2019). Asimismo, el carácter repetido de la primera, $\langle pa\ mi\tilde{\rangle}$ - $\langle pa\ mix\tilde{\rangle}$ debe entenderse desde la concepción magütá de la lecha materna que, como

dije en la sección 3, carga la fuerza la madre, la cual se corporiza a través de esta en el bebé dotándola de protección y cuidado. Por motivos de edición, no incluyo el ejemplo aquí, pero invito a leerlo en Murayari (2023).

8. Conclusiones

A continuación, recapitulo las conclusiones de este artículo. En primer lugar, son muchas las maneras de proteger y formar el cuerpo que los magütá han elaborado; sea a través de amuletos o dietas, la palabra y sus efectos son también un método para curar y proteger del acecho de los espíritus *ngaite* y los *ngoxo* que dañan el bienestar, pero también de otros, *duiñxũgũ* ‘seres vivos’, puesto que también son “gente” en tanto comparten con los magütá los cuatro principios vitales que constituyen el ser. Esto implica que, en tanto “gente”, escuchan y se comunican, sanan y enferman, cutipan o aconsejan.

Es en este marco magütá en el que he buscado en el presente artículo entender el arrullo *wawae*, el cual propongo es una protección cantada que busca poner fuerte al bebé, pues su cuerpo todavía no ha recibido las curaciones y protecciones suficientes, lo que implica que se encuentre en peligro ontológico en tanto su espíritu no se haya suficientemente ligado a su cuerpo. Así, los *ngoxo* ‘espíritus malignos’, *ngaite* ‘espíritus’ y otras amenazas están al acecho del espíritu del bebé, pues su olor es nuevo en el mundo y les resulta apetitoso. Solo a través de los amuletos, de las dietas, de la lactancia materna, de los arrullos *wawae* y otras curaciones, es que el cuerpo del bebé se irá poniendo fuerte y resultará suficiente para no caer en las manos de alguna entidad no-humana.

En segundo lugar, la palabra y prácticas que van formando el cuerpo para su protección también van enseñando las tareas, actividades, responsabilidades y conocimientos de cada género en un orden de complementariedad paralela. Por ejemplo, las canciones infantiles y las canciones de juegos de niños magütá van enseñando que las mujeres aprendieron a tejer con *chambira* y *huarumá* de las abuelas *Aicüna* y *Mowacha*, mellizas de los abuelos *Yoxi* e *Ipi*, quienes estos últimos enseñaron a los hombres la pesca y la caza. Por lo tanto, con estos dos géneros de *wiyae* ‘música vocal, cantos’

he buscado entender cómo son socializadas las infancias magütá (ticuna) desde el nacimiento y durante la infancia, socialización que no puede entenderse sin partir de la teoría magütá del ser y las narraciones de origen.

Estas conclusiones aquí logradas han sido el resultado del trabajo de archivo, documentación y etnografía lingüística que llevo a cabo en torno al canto magütá, el cual, fuera de mi persona, recoge la voz y pedagogía de abuelas y abuelos magütá en la Triple Frontera, como lo son la profesora Dorisa Guerrero, la madre artesana Eva Murayari, y todos los sabedores que trabajaron por el Capillejo Tikuna de la Asociación Eware.

Por otro lado, queda pendiente profundizar en los espacios de arrullo, como la casa y la chacra, y los espacios en los que no se puede cantar el *wawae* (el monte o debajo del árbol de la lupuna, por ejemplo), como también objetos de protección en la primera infancia como cargadores, hamacas, sonajeros, amuletos y más. También, es necesario un mayor análisis melódico-rítmico de los *wawae* que los caracterice en su propia musicalidad, estudio que queda fuera del alcance este trabajo, pero espero se complete en futuras aproximaciones.

Notas

- 1 Este artículo es parte de una serie de publicaciones con las que opto por el grado de Doctor en Estudios Amazónicos, con mención en Historia y Cultura, por la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía.
- 2 En este artículo, opto por el etnónimo magütá en vez de tikuna (Colombia, Brasil) o ticuna (Perú), dado que el vocablo <ticuna> no tiene referencia alguna en las narraciones de origen ni significada nada en magütá. Por el contrario, magütá ‘gente pescada’ hace referencia a cuando Yoxi e Ipi pescaron a los magütá en la quebrada Eware. No obstante, utilizo ticuna para designar a los magütá peruanos porque así me lo recomendaron.
- 3 Utilizo dos alfabetos magütá en mis ejemplos para designar la proveniencia de los mismos: el de la ribera colombiana (Leturia Nabaroa, 2011; Montes, 2016) y el de la ribera peruana. Estos dos alfabetos se componen por las siguientes vocales orales /a/ <a>, /e/ <e>, /i/ <i>, /o/ <o>, /u/ <u> y /u/ <ü>, más su contraparte nasal, por ejemplo, /ã/ <ã>. No represento las vocales laringales. Las consonantes son /b/ , /d/ <d>, /j/ <y>, /g/ <g>, /m/ <m>, /ɲ/ <ñ> /ŋ/ <ng>.

/p/ <p>, /t/ <t>, /tʃ/ <ch>, /k/ <k> (Colombia), <c> (Perú) /w/ <w>, /r/ <r> y /ʎ/ <x> (solo Perú). Represento dos tonos ortográficamente: alto <á> y bajo <à>. En el texto del artículo, utilizo ambos alfabetos indistintamente, aunque priorizo el peruano en su versión del ILV.

- 4 Doris Huancho Guerrero es traductora e intérprete ticuna certificada por el Ministerio de Cultura del Perú mediante la Resolución Viceministerial N° 000023-2022-VMI/MC.

Referencias bibliográficas

- Aidesepp, Formabiap y ISPPPL Loreto. (2009). *Daumatüruxü~. Lecturas sobre Mowacha en lengua tikuna*. Aidedesepp. Formabiap. IPPSL Loreto. <https://formabiap.org/wp-content/uploads/2020/05/Lecturas-sobre-Mowacha.pdf>
- Angarita, E., Vento, R., José, J., Manduca, M., Santos, A., Ramos, B., y Ramos, H. A. (2010). Cantos del ritual de la pelazón tikuna. *Mundo Amazónico*, 1, 279–301. <https://doi.org/10.5113/ma.1.9992>
- Belaúnde, L. E. (2001). *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) y Banco Central de Reserva del Perú.
- Belaúnde, L. E. (2019). *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (Tercera ed). Ceque Editores.
- Belaúnde, L. E., Letts Wertheman, P., y Sullón, K. (2016). *Woxrexcüchiga. El ritual de la pubertad en el pueblo Ticuna*. Ministerio de Cultura.
- Camacho González, H. A. (1995). *Màgutá. La gente pescada por Yoí*. Tercer Mundo Editores.
- Camacho González, H. A. (1996). *Nuestras caras de fiesta*. Colcultura.
- Camacho González, H. A. (2004). *Los cuatro principios magütá*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/84598>

Camacho González, H. A., Ramos del Águila, S., Fernández Lorenzo, R., León Bastos, M. A., Ramos del Águila, L. Á., y Eware, A. (2004). *Inükawaeruu rü iawee: juegos y juguetes tikuna. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación Eware. COLCIENCIAS.

Camacho González, H. A., Ramos del Águila, S., Fernández Lorenzo, R., León Bastos, M. A., Ramos del Águila, L. Á., Eware, A., y Eware, A. (2004). *Juegos tradicionales. Material de Apoyo Capillejo Tikuna*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. ICBF. Asociación Eware. COLCIENCIAS.

Canon Buitrago, E. A. (2015). *naĩ'ãweẽ i nucuma'ũ. Jogos Autóctones Ticunas na Perspectiva dos Povos Indígenas da Região Amazônica Colombiana* [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/115474/000964170.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Cárdenas Carrillo, C. A., y Venegas Osorio, C. S. (2019). *Palabras para formar un hijo: socialización entre los féénemina del Medio Caquetá*. Universidad Nacional de Colombia.

Chirif, S. S. (2020). El proceso procreativo y la concepción de la persona en el pueblo ticuna del Amazonas peruano. *Anthropologica*, 38(45), 219–241. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202002.009>

Cristiano Guzmán, H. (1998). *Wawae 2*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83205>

Déléage, P. (2020). Toward an Epidemiology of Ritual Chants. *Social Analysis*, 64(3), 113–144.

Finnegan, R. (2014). Child play is serious: children's games, verbal art and survival in Africa. *International Journal of Play*, 3(3), 293–315. <https://doi.org/10.1080/21594937.2014.976033>

- Formabiap. (2011). *Objetos, juguetes y juegos que desarrollan habilidades en los niños y las niñas de los pueblos tikuna y kukama kukamiria*. AIDSESEP. FORMABIAP. Instituto de Educación Superior Público “Loreto.”
- Formabiap y Aidesep. (2013). *Cuidados antes, durante el embarazo y al recién nacido*. Formabiap, Aidesep.
- Formabiap, ISPP Loreto y Aidesep. (2003). *Juegos ashaninka*. Formabiap, Aidesep. <https://formabiap.org/wp-content/uploads/2022/02/Juegos-Ashaninka-web.pdf>
- Gosso, Y., Otta, E., Morais, M. L. S., Ribeiro, F. J. L., y Bussab, V. S. R. (2005). Play in hunter-gatherer society. En A. D. Pellegrini & P. K. Smith (Eds.), *The nature of play: Great apes and humans* (pp. 213–253). Guilford Press.
- Gosso, Yumi, Resende, B. D., y Carvalho, A. M. A. (2018). Indigenous Children’s Play in the Brazilian Amazonia. En *Children’s Play and Learning in Brazil* (pp. 1–16). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-93599-7_1
- Gosso, Yumi, Resende, B. D., y Carvalho, A. M. A. (2019). Play in South American Indigenous Children. En *The Cambridge Handbook of Play* (pp. 322–342). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108131384.018>
- Goulard, J.-P. (1994). Tikuna. En F. Santos-Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. I*. FLACSO. IFEA.
- Goulard, J.-P. (2009). *Entre Mortales e Inmortales. El Ser según los Tikuna de la Amazonía*. Institut français d’études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3927>
- Goulard, J.-P. (2013). Colores y olores del cuerpo tikuna. *Maguaré*, 27(2), 67–90. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/48835/49904>

- Grando, B. S., Xavante, S. I., y Campos, N. S. (2010). Jogos/brincadeiras indígenas: a memória lúdica de adultos e idosos de dezoito grupos étnicos. En B. S. Grando (Ed.), *Jogos e culturas indígenas: possibilidade para educação intercultural na escola* (pp. 89–122). Editora da Universidade Federal de Mato Grosso. <https://cev.org.br/arquivo/biblioteca/4024585.pdf>
- Hymes, D. (1981). *"In Vain I Tried to Tell You". Essays in Native American Ethnopoetics*. University of Pensilvania Press.
- Lagrou, E. (1998). *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*. University of St. Andrews.
- Latva-Pukkila, A. (2017). *"If we don't teach them, how can they dance?": The state of traditional music among children and adolescents in an Awajún community* [University of Helsinki]. <https://bitly.cx/JNQT>
- Leturia Nabaroa, N. (2011). Tikunas o Ticunas: cuatro propuestas ortográficas para una lengua. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 11(1), 145–168. <https://doi.org/10.20396/liames.v0i11.1500>
- Lord, A. (1981). *The singer of tales*. Harvard University Press.
- Mahecha Rubio, D. (2015). *Masã Goro. La crianza de "personas verdaderas" entre los macuna del Bajo Apaporis*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones - Imani.
- Martínez Forero, T. Y. (2020). *Hacia un parto intercultural y respetado en la Amazonía colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Matarezio Filho, E. T. (2015). Trompetas ticuna de la fiesta de la Moça Nova. En B. Brabec de Mori, M. Lewy, & M. A. García (Eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas de los pueblos indígenas* (pp. 121–135). Gebruder Mann Verlag.

- Michael, L. (2019). Lines in Nanti karintaa chants: An areal poetic typological perspective (An essay in honor of Joel Sherzer). *Cadernos de Etnolinguística*, 56–62.
- Monteluisa, G., Valera, V., Frisancho, S., Frech, H., y Delgado, E. (2015). Non Tsinitibo: juegos del pueblo shipibo-konibo y su uso pedagógico. *Educación*, 24(47), 49–68. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/educacion/article/view/14241>
- Montes, M. E. (1991). *Los cantos tradicionales entre los tikuna (Amazonas)*. Ensayo de caracterización. *Textos de música vocal en torno al ritual de iniciación femenina*. (p. 61). Programa de Becas “Francisco de Paula Santander.”
- Montes, M. E. (2004). *Morfosintaxis de la lengua tikuna (Amazonía colombiana)* (Colección). Universidad de los Andes. CESO, CCELA.
- Montes, M. E. (2016). ¿Existen adjetivos en tikuna? (Amazonas colombiano). *Forma y Función*, 29(1), 11. <https://doi.org/10.15446/fyf.v29n1.58506>
- Montes, M. E. (2019). Tiempo nominal en tikuna (Yuri-Tikuna). *Forma y Función*, 32(2), 191–222. <https://doi.org/10.15446/fyf.v32n2.80819>
- Murayari, E. (2023). *Wawae n°1 por Eva Murayari*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/85650>
- Nimuendaju, C. (1952). *The Tukuna*. University of California Press.
- Parente, C. (1998). *Wawae I*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83184>
- Perdomo Ceballos, V. (2019). “Los niños siguen siendo peces”. *Un acercamiento al cuento y al aprendizaje de los niños y niñas Tikuna en las comunidades San Antonio y San Pedro (Amazonas)* [Pontificia

Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/46411/Tesis.pdf?sequence=1>

Pereira, E. (2018). Política, desentendimiento e representação fonográfica entre os Tikuna. *Mundo Amazónico*, 9(1), 143–171. <https://doi.org/10.15446/ma.v9n1.67521>

Pereira, E., Pacheco, G., y Pacheco de Oliveira, J. (2009). *Magüta arü wiyaeqü* (CD). Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (laced). Museu Nacional.

Prieto Mendoza, A. A. (2021). Meter in Traditional Kakataibo Chants. *Studia Metrica et Poetica*, 8(1), 117–138. <https://doi.org/10.12697/smp.2021.8.1.04>

Prieto Mendoza, A. A. (2023). ¿Cómo se duerme a un bebé en la Amazonía? Apropiación del villancico chachapoyano Niño Manuelito como canto de cuna en varios grupos de la red Ucayali-Amazonas. *Journal de La Société Des Américanistes*, 109(1), 47–86. <https://doi.org/10.4000/jsa.22269>

Prieto Mendoza, A. A. (2024). *Arrullos y arte verbal para infancias “Dorisa Guerrero.”* Repositorio Institucional—Biblioteca Digital UN. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/85437>

Prieto Mendoza, A. A., y Santos Angarita, A. (2024). “Los ngaites están escuchando”. El patrimonio sonoro del Museo Etnográfico Magüta de Mocagua: una experiencia desde el arrullo. *Mundo Amazónico*, 15(1), e107401. <https://doi.org/https://doi.org/10.15446/ma.v15n1.107401>

Ramos Valenzuela, H. A. (2010). *El ritual tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara, sur del trapecio amazónico: una experiencia etnográfica.* Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

- Sánchez Botón, M. (1998). *Wawae 6*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83487>
- Santos Angarita, A. (2010). Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos. *Mundo Amazonico*, 1, 303–313. <https://doi.org/10.5113/ma.1.10900>
- Santos Angarita, A. (2013). *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo* [Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/51667>
- Santos Angarita, A. (2022). *Socialización y adquisición del lenguaje Magütá*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Santos Moran, C. Y. (2018). *Pautas y prácticas de crianza contemporáneas de los niños tikuna de la comunidad de Arara*. Sede Amazonía de la Universidad Nacional de Colombia.
- Universidad Nacional de Colombia-Videoconferencia. (2023). *Socialización del Archivo Digital de las Lenguas Indígenas de la Amazonia ARDILIA*. Youtube.
- Varios, V. (2004). *Wiyae 2. Buãtagü arü wiyae rü ñiüka*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83460>

Anexos

(1)

1. *Wawawawawa rü napè pa miĩ*
'Bebecito, duerme y toma tu leche'
2. *Ñáàmàmà nĩ ngaite pa miĩ rü napè*
'Aquí está el ngaite, toma tu leche y duerme'
3. *Dàmàmà nĩ ái rü napè pa miĩ*
'Aquí está el tigre, duerme y toma tu leche'
4. *Tauũ i kùdú rü napè pa miĩ*
'No llores, duerme y tu toma tu leche'

Celia Parente, 1998

(2)

4. *ngoxo cuxcax nua naxũ tá pa mixĩ*
'el diablo vendrá por ti'
5. *marütama cuxaxu taxíxũ tá cuxaxu pa mixĩ*
'basta bebé, no llores, no llores más'
6. *daa tá yima ai rü cuxcax nua naxũ pa mixĩ*
'aquí está el tigre y viene a por ti'
7. *ngẽxguma cuxaxugu rü ai ta cuxũ nangox pa mixĩ*
'si sigues llorando el tigre te morderá'

[...]

Eva Murayari, 2023

(3)

1. *Bema...Bema napè rü yimatama nia airú rü kũũ na... kũũ nangò rü napé*
'Silencio, duerme, aquí está el perro y te va a morder, duerme'
2. *Yimatama nia airú rü kũũ nangò rü napé*
'Aquí está el perro y te va a morder, duerme'
3. *Yimatama niĩ rü tauũ kùdú*

‘Aquí está (el perro), no llores’

4. *Taiũ kùáú rü ñémata...yima nia airú tá kùũ nangò*

‘No llores, aquí está el perro; te va a morder’

5. *Napé napé rü yimatama nia airú rü tá kùũ nangò*

‘Duerme, duerme, aquí está el perro y te va a morder’

Mario Sánchez, 1998

(4)

1. *Mowacha nanaxü ga ngexrí rü napa*

Mowacha ha tejido
la jicra y la hamaca

2. *Mowacha nanaxü ga ngexrí rü napa*

Mowacha ha tejido
la jicra y la hamaca

3. *Aicüna nanaxü ga tipiti rü cuxéchinü*

Aicüna ha tejido el
tipití y el cernidor

4. *Aicüna nanaxü ga tipiti rü cuxéchinü*

Aicüna ha tejido el
tipití y el cernidor

5. *nawa nanaxü i dexpe rü naxĩ*

Lo hizo con huarumá
y chambira

6. *nawa nanaxü i dexpe rü naxĩ*

Lo hizo con huarumá
y chambira

Dorisa Guerrero, 2023

(5)

1. *Takü ma chierü cha powegü*

¿con qué voy a pescar?

2. *Chu chu chu chu chu chu*

chu chu chu chu chu chu

3. *Munüma*

será con grillo

4. *Ngegümachi choü ti gaa ya arawiri ya arawiri*

de pronto con esa
carnada puedo coger una sardina

5. *Takü ma chierü cha powegü*

¿con qué carnada pesco?

6. *Chu chu chu chu chu chu*

chu chu chu chu chu chu

7. *Omima*

gusano

8. *Ngegümachi choü ti gaa ya eruma ya eruma*

de pronto con esa
carnada puedo coger sabaleta

Beatriz Araujo, 2004

(6)

Coro 1:

<i>kanewichi te</i>	con cuchillo se corta
<i>poítare na chó</i>	el racimo del plátano y
	se cuelga
<i>kanewichi te</i>	con cuchillo se corta
<i>poítare na chó</i>	el racimo del plátano y se
	cuelga

Coro 2:

<i>kaurechípaá chau</i>	cáscara del shimbillo pum
<i>kaurechípaá chau</i>	cáscara del shimbillo pum
<i>ãẽmakü china</i>	relampaguea
<i>chougũ chougũ choũgu</i>	colgando, colgando, colgando

Coro 1:

<i>kanewichi te</i>	con cuchillo se corta
[<i>puretarena na chó</i>]	racimo de banano manzana
[<i>chedatare na chó</i>]	racimo de banano seda
[<i>wochüitare na chó</i>]	racimo de plátano halcón
[<i>ngeenatare na chó</i>]	racimo de plátano mico coto
[<i>wokutare na chó</i>]	racimo de banano píldoro

María Ermelinda Santiago, 2004

(7)

Pregunta: *¿taküchakü a ñaã?* ‘¿De quién es este brazo?’

Respuesta:

[*Ngobüchakü*] ‘brazo de motelo’
 [*okayiwachakü*] ‘brazo de cedro’
 [*naküchakü*] ‘brazo de sachavaca’

(Formabiap, 2011, p. 57)

(8)

Coro 1: *Omacha arü baia uuuu*
 ‘el delfín rosado sale a respirar uuuu’

Coro 2: *Paãta arü tukuchi uuuu*
 ‘el delfín gris uuuu’

María Ermelinda Santiago, 2004

(9)

<i>Ngairè ta na iawa</i>	el calango está jugando
<i>Ngairè ta na iawa</i>	el calango está jugando
<i>Ngairè ta na iawa</i>	el calango está jugando
<i>Kukukukuku</i>	onomatopeya de patadas en el suelo
<i>Ngairè ta na iawa</i>	el calango está jugando
<i>Ngairè ta na iawa</i>	el calango está jugando
<i>Ngairè ta na iawa</i>	el calango está jugando
<i>Kukukukuku</i>	onomatopeya de patadas en el suelo

Alba Lucía Cuellar, 2004

(10)

2. *Ñáàmàmà nĩ ngaite pa miĩ rü napè*
Ñáa=mama nĩ ngaite pa miĩ rü na=pè
Esta=BP.red 3.COP espíritu CD leche y 3=dormir
‘Aquí está el ngaite, toma tu leche y duerme’

3. *Dàmàmà nĩ áí rü napè pa miĩ*
Dà=mama nĩ áí rü na=pè pa miĩ
Este=BP.red 3.COP tigre y 3=dormir CD leche
‘Aquí está el tigre, duerme y toma tu leche’

(11)

1. *wawawawawa* mi querido bebé
2. *ñáàmà tá niĩ ngurukù* el gallinazo ya estará aquí
3. *küũ tá nakawetü pa miĩ rü* te va a picar los ojos
4. *chòũ napèetü pa miĩ rü* duerme y toma mi leche
5. *taüũ í kùáú pa miĩ rü* no llores y toma mi leche
6. *wawawawawa* mi querido bebé
7. *wawawawawa* mi querido bebé
8. *ñáàmà tá niĩ ngurukù* el gallinazo ya estará aquí
9. *küũ tá nakawetü pa miĩ rü* te va a picar los ojos
10. *chòũ napèetü pa miĩ* duerme y toma mi leche

Hercilia Cristiano Guzmán, 1998

SUICIDIO DE MUJERES Y VIOLENCIA DE GÉNERO: UNA MIRADA RENOVADA A UN INTENTO DE SUICIDO DE UNA MUJER AWAJÚN EN 1990

SUICIDE OF WOMEN AND GENDER VIOLENCE: A RENEWED LOOK AT A
SUICIDE ATTEMPT BY AN AWAJÚN WOMAN IN 1990

Astrid A. Bant

Investigadora independiente

astridbant@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0001-6409-4638>

Envío: 6 de febrero de 2024 Aceptación: 10 de junio de 2024

Resumen

A partir de la descripción detallada de un caso de intento de suicidio por una mujer awajún en los años 90, se realiza un análisis desde la teoría basada en actores (actor-oriented approach) con perspectiva de género. Este ejercicio tiene por objetivo explicitar cómo el sistema de parentesco y matrimonio reproduce la desigualdad de género, cuáles son los espacios limitados para que las mujeres negocien el curso de sus vidas y cuál es el rol de la violencia contra las mujeres en ese sistema. Asimismo, se revisa la bibliografía contemporánea relevante en la que se observó una adopción incompleta de la perspectiva de género y una ausencia de conceptualización del rol de la violencia de género en las diversas teorías e hipótesis desarrolladas sobre el fenómeno del suicidio de mujeres awajún. Sin em-

bargo, también se vio una evolución de la participación de mujeres awajún en el espacio público, incidiendo desde una perspectiva de derechos de las mujeres. Finalmente, se propone un mayor énfasis en la violencia de género como precedente al comportamiento suicida, particularmente en iniciativas comunitarias de prevención.

Palabras clave: awajún, perspectiva de género, suicidio, violencia de género, salud mental, mujeres indígenas, antropología feminista.

Abstract

Starting with the detailed description of a case of attempted suicide by an awajún woman in the 1990s, an analysis of the case is carried out from the actor-oriented approach theory with a gender perspective. This exercise aims to explain how the kinship and marriage system reproduces gender inequality, which are the limited spaces for women to negotiate the course of their lives and what is the role of violence against women in that system. In addition, contemporary, relevant bibliography is reviewed in which an incomplete adoption of the gender perspective and an absence of conceptualization of the role of gender violence in the various theories and hypotheses developed about the phenomenon of suicide of Awajún women was observed, but also an evolution of the participation of awajún women in the public sphere, advocating for change from the perspective of women's rights. The article ends with a call for more emphasis on gender violence as a precursor of suicidal behavior, especially in community initiatives for its prevention.

Keywords: awajún, gender perspective, suicide, gender violence, mental health, indigenous women, feminist anthropology.

1. Introducción

En 1994 y 1999, publiqué dos artículos sobre aspectos del sistema de relaciones de género en la sociedad awajún, conocida entonces como aguaruna, parte de la familia etnolingüística jíbaro en esta revista. El

primero se trataba de un artículo sobre el sistema de parentesco desde una perspectiva de género y, en el segundo, se analizaba el suicidio femenino en términos de una lectura feminista del parentesco y matrimonio awajún. El desarrollo y el desenlace de un caso de autoenvenenamiento de una mujer joven que observé en tiempo real a lo largo de un periodo de tres semanas al comienzo de los años 90 no fue incluido en ninguno de los artículos. Sin embargo, por haber sido una vivencia clave durante un trabajo de investigación en el territorio awajún en la zona del Alto Marañón durante dos años y medio, *de facto*, los acontecimientos de este episodio fortalecieron el análisis de género de los contenidos etnográficos de los dos artículos. A casi 35 años de los hechos que influenciaron mi comprensión del suicidio femenino en la sociedad awajún y, en particular, la interpretación del rol de los intentos, he querido regresar al caso para someterlo a una nueva reflexión y, finalmente, presentado este caso, evaluar cuales son los cambios en el discurso sobre el fenómeno del suicidio femenino que se han dado en las últimas cuatro décadas.

El propósito de este artículo es múltiple:

- a. Sumar una observación directa del curso de un intento de suicidio de una mujer joven en una comunidad awajún.
- b. Proveer un análisis de las dinámicas que apuntalaron el arco del inicio hasta la resolución del caso, interpretando las posiciones y motivaciones de los principales actores femeninos y masculinos.
- c. Reflexiones sobre las aproximaciones desde las ciencias sociales al suicidio awajún y la relación con la violencia de género en una selección de bibliografía y documentos relevantes desde los años 80.
- d. Proponer que las agendas de las organizaciones indígenas, políticas públicas y disciplinas académicas relevantes le presten mayor atención al rol de la violencia de género como antecedente de la idea y comportamientos suicidas.

2. Un caso de intento de suicidio de una mujer awajún entre los años 1989-90

Los suicidios e intentos de suicidio de mujeres en la sociedad awajún son frecuentes comparados con otras poblaciones. No disponemos de muchos datos de calidad sobre la situación de salud en el territorio awajún, incluido el suicidio. Brown (1984, 1986 en Unicef, 2012, p. 64, nota a pie) calculó una tasa aproximada de 180/100 000 suicidios y 500/100 000 casos de intentos de suicidio por año en el Alto Mayo para el período 1977-81. Datos del Ministerio de Salud y de una investigación comisionada por Unicef indican que estas tasas probablemente no habrían cambiado en 2012. Sin embargo, son escasas las observaciones directas y detalladas en la literatura científica. El caso presentado aquí tuvo lugar en una comunidad donde hice un trabajo de campo para un proyecto de educación intercultural de Aidesep con el Ministerio de Educación entre 1988 y 1991. Durante unas semanas, anoté por escrito diariamente los detalles del caso. Para la elaboración de este texto, he preferido no identificar la comunidad y los nombres de las personas involucradas han sido cambiados.

En una comunidad ubicada a orillas del río Marañón, conocí a la familia de Víctor, un hombre de unos cuarenta años, que tenía tres mujeres. Una mañana, Víctor llevó a Lidia, su primera mujer, a nuestro alojamiento en una posta médica vacía, donde mi colega había instalado una despensa médica extraoficial e improvisada. Lidia tenía un absceso amoratado e infectado, lleno de pus en un muslo, resultado de un corte con machete. Había oído decir que Víctor tenía tres mujeres, pero, en ese primer encuentro matutino, no habría podido deducir nada. Él solo nos había contado que vivían con los padres de Lidia en una aldea lejana, al otro lado del río. También nos aseguró que, aun cuando Lidia y él se casaron muy jóvenes, eso nunca les causó problemas, pues ambos eran muy competentes y trabajadores desde muy temprana edad.

Nuestra casita con techo de palmera estaba cerca al camino de acceso al centro de la comunidad y desde allí se podía ver dónde atracaban barcos y canoas. Esa ubicación también nos permitía mirar las idas y venidas de la familia de Víctor. Su primera esposa, Lidia, y su segunda esposa,

Rosa, hermana de Lidia, se turnaban en la vivienda que había construido Víctor para que sus hijos tuvieran dónde dormir durante las temporadas en que funcionaba la escuela. Por su lado, Petra, la nueva mujer de Víctor, hermana menor de Lidia y Rosa, se había quedado en casa de sus padres, pues estaba embarazada. Víctor venía al pueblo todos los días en su canoa para ver cómo iban las cosas y proveer de alimentos recogidos de sus huertos ubicados al otro lado de la carretera; a veces, también traía algo de pescado.

Víctor había tenido un mínimo de once hijos con sus tres esposas. Lidia tenía al menos tres hijos vivos. Seis de los hijos de Víctor habían muerto: cuatro de Rosa y dos de Petra. Este grado de mortalidad infantil era mucho en comparación con otros hogares. Es más, algunos de sus hijos, que conocí en esa época, se veían con mala salud.

Otra joven del pueblo, Adriana, prima paralela de las esposas de Víctor, que había trabajado como empleada doméstica en un pueblo mestizo, recién había regresado a la comunidad con ropa nueva, ollas de aluminio y una radio. Venía embarazada y traía también nuevas actitudes y habilidades: vestía diferente, se veía alegre y más segura de sí misma. Parecía contenta de poder practicar el español y contar sus experiencias. Además, Adriana disfrutaba de compartir sus opiniones conmigo. Ella fue quien me comentó que Rosa y Petra se habían querido escapar cuando recién fueron entregadas a Víctor. En ambos casos, su padre las persiguió, las golpeó y, a la fuerza, las llevó de vuelta donde Víctor.

El absceso en la pierna de Lidia mejoraba cada día y ella se mostraba contenta; nunca pareció muy preocupada por la infección. Era una mujer tranquila, seria y segura de sí misma. Lidia era la primera mujer y era mayor que las otras.

Fue Adriana quien nos trajo a Rosa. No aparentaba más de veintitrés años y ya había tenido por lo menos siete embarazos, pero solo tres de sus hijos habían sobrevivido. Además, el mismo Víctor la había asistido en un parto obstruido: el feto había muerto adentro de su cuerpo.

Uno de esos días, Rosa apareció en la entrada de la casa. Adriana, detrás de ella, la empujó por la puerta y me dijo: “¿Sabes una cosa?, Rosa solo tiene un vestido y nada de ropa interior. Cuando le viene la regla, tiene que quedarse escondida en casa porque no tiene calzones para ponerse un paño”. Tenía una hilera de calzones secándose en un tendedero, así que tomé uno y se lo entregué a Rosa que lo contuvo en su puño mientras mantenía la mirada fija hacia exterior.

Al poco tiempo, Víctor nos invitó a una jornada de trabajo colectivo de apoyo vecinal. En este caso, se trataba de llevar troncos talados con el fin de hacer un nuevo jardín para Petra cerca de la casa de sus padres. La jornada fue seguida de un gran almuerzo como agradecimiento y, después de comer, las mujeres comenzaron a servir, en calabazas secas cortadas por la mitad, una cerveza de yuca fermentada, blanca y espesa que habían preparado para la ocasión y sacaban de unas tinajas de barro negro que llegaban hasta el pecho. Mientras los hombres bebían con las caras pintadas con vetas rojas de achiote, Víctor y su suegro estaban sentados en bancos especiales de madera, frente a las dos puertas centrales ubicadas en ambos lados de la casa grande. Con sus rifles de caza al hombro, mantenían una pose tradicional que recordaba a los visitantes que los hombres adultos de esa familia podían defender su casa en caso de que fuese necesario. Después de comer y descansar, Víctor salió al patio y realizó una serie de movimientos y expresiones orales ceremoniales como si atacase a otro hombre con una lanza, parte de una práctica guerrera simbólica conocida en la literatura etnográfica, pero que me dejó atemorizada. Al anoecer, los últimos hombres invitados regresaban tambaleándose a casa y nosotras regresamos al pueblo junto a Rosa.

Cerca de las once, escuchamos ladridos de perros y gente que corría hacia la casa de Pedro, el promotor de salud del pueblo y hermano de Lidia, Rosa y Petra. Quince minutos después, vino Adriana a preguntar si teníamos algún medicamento para ayudar a Rosa que había tomado veneno.

La seguimos a la orilla de una quebrada donde se había reunido un grupo de personas con muchos niños en primera fila. A la luz de las antor-

chas encendidas, vimos a Rosa, inconsciente, tumbada sobre la arena boca abajo en aguas poco profundas. Sus hijos pequeños parecían asustados, pero no lloraban.

Víctor, vestido en un pantalón y el pecho desnudo, con la cara enrojecida resultado del masato que había bebido y parado a su lado con un pie sobre la espalda de Rosa, reía ofendido mientras gritaba: “¿Crees que yo la golpeé?, que le dije: ‘¿Toma veneno?’. No, yo no tengo la culpa. ¡Ella hizo esto por sí misma!”.

Víctor hacía un gesto con los brazos hacia el cuerpo inerte y mojado de Rosa que yacía frente a él medio hundida en la arena. Podía ver mis bragas debajo de su vestido levantado de algodón. Una anciana, que no habíamos visto antes, hizo una mezcla en una bolsa plástica que serviría de lavado gástrico. Víctor abría la mandíbula de Rosa para empujarle un tubo de goma por el esófago.

Adriana contó que Rosa había discutido con Víctor luego de la minga y después se había internado sola en el bosque para cortar un trozo de raíz de barbasco y masticarlo. Su hermano Pedro, el trabajador comunitario de salud, se negaba a brindar su ayuda a pesar de haber recibido una sonda gástrica en su equipo instrumental. Pedro advertía a su cuñado Víctor que esperaba ver a Rosa, viva o muerta, en su casa por la mañana. La relación entre los dos hombres y sus familias estaría en suspenso mientras no quedaran claras las causas y el resultado del intento de suicidio. Si Rosa moría esa noche, sus hermanos responsabilizarían a Víctor y habría una ruptura entre las familias de ambos lados que tendría que ser compensada mediante pagos, trabajo o se crearían enemistades de sangre.

En un determinado momento, Rosa comenzó a temblar incontrolablemente y a emitir sonidos guturales y tenía arcadas. Había empezado a llover y Víctor y algunos familiares decidieron llevarla a un arroyo más pequeño, más arriba de la aldea. Mi colega le dio a Adriana un termo con Nescafé bien cargado y caliente con mucha azúcar, que podría servir para intentar acelerar el ritmo cardíaco de la paciente.

Nos levantamos temprano, muy preocupadas por lo sucedido la noche anterior, hasta que vimos a Víctor, seguido de una Rosa pálida cargando a su hijo menor, caminando por un sendero hacia la casa de Pedro.

Antes de llegar a la casa de su hermano, ella se detuvo en nuestra puerta para pedir una pomada antiinflamatoria para los moretones de su cara.

Luego supe por Adriana que Rosa quería divorciarse de Víctor porque siendo la mujer intermedia sentía que él la tenía descuidada. Mientras Rosa insistiera en el divorcio y no se llegara a un acuerdo, seguiría existiendo el peligro de otro intento de suicidio. Víctor quería discutir el asunto con su cuñado y llevó a Rosa a su casa tal como se lo exigió Pedro la noche anterior. Pero Pedro no estaba en casa, señal de que no adoptaría una posición drástica contra Víctor. Rosa, por su parte, se mantenía firme en su deseo de quedarse en la casa de su hermano, hasta que Víctor, enojado, anunció que iba a hablar con su padre para devolverla.

“Nadie quiere que Rosa y Víctor se separen”, dijo Adriana, “eso causa problemas a todos”. Adriana contó que la noche anterior, Víctor había regresado borracho a su casa y quiso tener sexo con Rosa. Ella se había negado y Víctor la acusó de tener otro hombre y la golpeó en la cara y el cuerpo. Luego, cuando Víctor se retiró, Rosa se fue caminando hacia las tierras más altas donde crece el barbasco que tiene raíces venenosas y se utiliza para la pesca. Tomás, el dueño del huerto, un evangélico converso, había escuchado ruidos extraños en su plantación que resultaron ser los gritos de Rosa. Él fue quien advirtió a los comuneros que Rosa se había envenenado.

La situación siguió sin resolverse durante días. Rosa había encontrado refugio donde Pedro y, bajo la supervisión constante de la familia de su hermano, se trataba de evitar otro intento de suicidio. Entonces, sucedió que Víctor lanzó una propuesta que de alguna manera reflejó el intento de autoeliminación de Rosa. Dijo que planeaba internarse en el bosque sin armas, durante varios días, para que los jaguares tuvieran la oportunidad de atacarlo. Argumentó que esa sería la única manera de olvidar el dolor

que le había causado su esposa. La mayoría de comuneros tomó este plan con cautela, pero algunos lo vieron como una señal de cuánto sería Víctor capaz de hacer para no perder a su esposa.

Días después del incidente, estaba sentada frente a la casa donde estaba alojada, viendo el atardecer con un grupo de jóvenes mujeres del pueblo. Comíamos maníes crudos que acababan de recoger en la arena de la orilla del río y que nos trajeron en cestas llenas. Algunas aún estaban solteras y otras acababan de encontrar marido. Todas estaban de acuerdo en que tomar veneno estaba mal, que las mujeres que se envenenaban no merecían ni pena ni lástima.

“¿Cómo así, si tú misma masticaste las raíces de la misma planta venenosa el mes pasado?”, dijo de pronto Adriana, desafiando a una de sus primas y continuó: “¿Acaso no sabías que eso estaba mal? ¿Alguien te obligó a hacerlo?”.

Las jóvenes miraban incómodamente hacia delante, pelando los maníes y guardando silencio.

“Y tú también, ¿por qué bebiste lejía con detergente en polvo? ¿No tendrían que haber sido criados tus hijos por una madrastra?”, confrontó Adriana a otra joven.

En efecto, resultaba que, de las cinco mujeres sentadas bajo la luz anaranjada del sol de la tarde, Adriana era la única que no tenía ningún intento de suicidio.

Nuestra partida de la aldea estaba planeada diez días después del intento de suicidio de Rosa y la comunidad empezó a organizar una fiesta de despedida. No había visto mucho a Rosa en los últimos días. Luego me enteré de que su padre la había llevado al otro lado del río para cuidar a los cerdos del lugar.

En la fiesta, hubo abundante carne de tapir cazado la noche anterior, cántaros de cerveza de yuca recién hecha y música de una grabadora.

Esa noche, Víctor llevó a Rosa y a ninguna de sus otras esposas. Se había adornado la cara con pequeños puntos rojos y llevaba un vestido nuevo de algodón estampado. Parecía serena y contenta. Víctor bailó con ella y todos estaban felices de verlos reconciliados.

3. Análisis del caso con la teoría basada en actores con perspectiva de género

A primera vista, la narrativa del caso refiere al sistema de parentesco y matrimonio, con las subsecuentes relaciones de género, como base de la estructura social interna de la comunidad. Al mismo tiempo, se puede leer el caso como un conjunto de acciones de individuos en el contexto cultural awajún en un momento dado. En particular, se siguió el camino de una mujer con múltiples experiencias de violencia física de parte de su padre y esposo, que pasó por un intento de suicidio. Después de esta crisis personal, las relaciones sociales entre las personas involucradas se acomodaron, a través de la activación de las normas del sistema de parentesco awajún, con el resultado de que se suspendió la agresión conyugal temporalmente y hubo una pública demostración de aprecio de su persona. Esta vez, ella se reinsertó en el matrimonio y en la comunidad como una persona con apoyo de sus consanguíneos, resultado de una dinámica de intereses individuales y colectivos, estructurales y *ad hoc*, que siguieron las opciones diferenciadas por género, generación y posición específica de los comuneros y las comuneras que les brindaba el contexto de la sociedad awajún y la manera en que esta está insertada en la sociedad nacional. La presencia de dos personas de afuera, que conocían a la mujer, puede haber tenido alguna influencia sobre el curso del episodio también.

El enfoque de intereses de género, una variante feminista de la teoría basada en actores, actualmente también conocida como la teoría de estructura/agencia (Reiter, 1975; Nyamu-Musembi, 2005; Lewis, 2015) tiene por objetivo explicitar cómo las estructuras sociales funcionan de diferente manera para hombres y mujeres. Los individuos persiguen sus mejores posibles resultados dentro de lo que las estructuras les ofrecen y/o prohíben por género, edad y estatus. En la sociedad awajún, no solo

son los hombres los que tenían más amplitud en los roles —en este caso: visionario, cazador, guerrero, promotor de salud, chamán—, también tenían mayor acceso a los medios para realizar estos roles, como el acceso a alucinógenos, armas, educación, dinero, cooperación entre familiares masculinos, matrimonio poligínico, autoridad y violencia parental y conyugal. Las opciones y medios de las mujeres son más limitados comparados con los de varones. Sin embargo, las mujeres también se mueven a nivel individual para mejorar su situación como trabajadora agrícola exitosa, primera esposa, esposa preferida, empleada doméstica fuera de la comunidad y, en última instancia, adoptar distintas formas de desobediencia y arriesgando su propia vida.

En las sociedades jíbaras tradicionales, el matrimonio dravidiano produce la continuidad generacional de un sistema con solo dos tipos de parientes: consanguíneos y afines. Idealmente, en el día a día, las personas de estas identidades distintas conviven y colaboran entre sí, pero potencialmente podrían tornarse enemigos. Bajo ciertas condiciones, a nivel de familias, el paso de amigo a enemigo entre los parientes afines es pequeño. El peligro de una ruptura a nivel de la colectividad mayor y los conflictos que podrían resultar está mediado por la práctica de los esposos de ser cada uno de la otra categoría de parientes. Es decir, el matrimonio preferencial entre el hijo o hija del hermano de la madre y el hijo o hija de la hermana del padre, y la permanencia de esta unión, son importantes mecanismos para mantener la cohesión social y la paz (Taylor, 1981; Bant, 1993). Sin embargo, es importante resaltar que el marido y la mujer no están insertados en esta articulación del sistema de parentesco en términos de igualdad y la paz colectiva está, en parte, negociada a nivel de las parejas en las cuales los maridos y padres de las mujeres tienen más poder que las esposas (Collier, 1987; Bant, 1993).

En el caso, se observa la relación de tensión entre la estructura y las posiciones de los diferentes actores y la narración nos muestra los caminos de los protagonistas hacia el desenlace de reconciliación que este caso nos trae. En seguida, se presenta una interpretación de lo que podrían ser los intereses y decisiones de los actores principales.

3.1. *Víctor*

En 1990, había pocas familias poligínicas de un hombre con varias mujeres en las comunidades, particularmente de un marido con tres mujeres hermanas. Víctor había creado esta familia a través de unos quince años, juntándose con Lidia cuando ambos eran adolescentes; unos seis años después, con Rosa que era alrededor de siete años menor de Lidia y, hacía unos años, también con Petra, una joven que en ese entonces tenía unos 18 años. No sabemos si Víctor ya era suegro, puesto que nunca se observó un yerno en su entorno. Víctor y su propio suegro evidentemente tenían una relación estrecha: Víctor participando activamente en la unidad doméstica del suegro y el suegro otorgando a Víctor acceso a sus hijas a través de los años. A pesar de que Víctor ha construido una casa provisoria cerca de la escuela donde dos de sus mujeres se turnan a cuidar a los niños escolares, todos viven en la unidad doméstica del padre de las mujeres y Víctor, por ende, no ha establecido un hogar propio.

La poligamia sororal supone una complicada negociación entre los dos hombres a lo largo de sus vidas y provee una protección a Víctor contra represalias del suegro y su cuñado por maltrato conyugal o en caso de suicidio de una de las mujeres.

Los presupuestos para un matrimonio poligínico en la sociedad awajún son que el hombre provea suficiente carne para toda la familia, mujeres e hijos y, en menor grado, para los suegros y otros posibles parientes en la unidad doméstica. En el caso de Víctor, un mínimo de once personas. Otra expectativa es que sepa mantener a las esposas contentas y dispuestas a contribuir al proyecto familiar de este.

Víctor era un hombre tradicional, sin educación formal. Todo indica que fue un hombre que construyó su estatus como persona a base de ser un buen cazador y un hombre valiente. No hay información al respecto, pero es probable que Víctor haya pasado por una tradicional iniciación con alucinógenos que a la larga le habían proporcionado visiones sobre quién era y cuál era su destino. Sin embargo, ya en los años 80, la existencia de animales de caza había disminuido drásticamente y, por otro lado, la de-

manda de productos industriales del mercado se incrementó. Las mujeres necesitaban ollas, machetes, ropa, jabón, víveres; los niños, medicamentos y útiles para la escuela, y los hombres cartuchos para cazar, pilas y kerosene, entre otros. Víctor no tenía muchas opciones de mejorar su economía y las obligaciones asumidas sobrepasaban su capacidad productiva, lo cual contribuía a que la unión poligínica estuviese bajo presión.

Además, el historial reproductivo de Víctor estaba marcado por pérdidas y tragedia. La mitad de sus hijos habían fallecido y algunos de los vivos estaban débiles. Tener un adecuado número de hijos saludables, obviamente, es un objetivo mayor en la sociedad awajún.

Víctor inicia el contacto con las antropólogas buscando ayuda para el problema médico de su primera mujer a quien presenta como el fundamento de su familia. El respeto para la primera esposa es una característica de la sociedad awajún. Sin embargo, él invita a una faena comunal a favor de Petra, su mujer más reciente.

Después de esa actividad colectiva, Víctor se muestra pronto de defender el hogar al cual él pertenece por matrimonio. Es un fuerte aliado del suegro y, por falta de otros yernos y la edad avanzada del padre de sus mujeres, la presencia de Víctor está casi a la par del estatus del suegro.

El trayecto de yerno de Víctor estaba en su fase madura y, tal vez, pronto se podría consolidar como un “gran hombre” independiente, adaptado al contexto de 1990; pero esta ambición estaba siendo obstaculizada por los comportamientos de su segunda mujer, por lo que la golpeó hasta conducirla al intento de suicidio. Víctor negó tener responsabilidad frente a todo el pueblo, a pesar de que él acababa de golpearla por una infundada sospecha de infidelidad y llamaba la atención en que la decisión fue exclusivamente de ella, colocando el intento de suicidio en la categoría de comportamientos femeninos *a priori* ilegítimos.

Después de que Rosa recibió un tratamiento “tradicional” de parte una señora especialista local en público, Víctor dirigió el cuidado de su mujer a un lugar más privado para esperar el desenlace. Cuando su mujer

mejoró, Víctor la dejó en la casa de su cuñado Pedro, respondiendo a la demanda de este.

En los días que siguieron, Víctor anunció que arriesgaría su vida exponiéndose a felinos peligrosos, pernoctando solo en el bosque, como una forma de autocastigo y dándole a este plan el significado de una expresión de amor, aparentemente para ganar simpatía ante la opinión pública. En ningún momento, al menos no abiertamente, él expresó alguna reflexión sobre su propia contribución a la situación o hizo una promesa de tratar mejor a Rosa en el futuro. Las únicas señales observables de que él reconocía sus faltas y validaba la posición de su mujer ocurren cuando ella fue elegida para ir a la fiesta con un nuevo vestido, compra por la cual Víctor probablemente se endeudó. También fue significativo que la pareja bailará en público, puesto que el baile es una forma de comportamiento físico de la pareja, opuesta a la violencia de género.

Víctor consiguió resolver la crisis sin tener que aceptar muchos cambios. A pesar de eso, la posibilidad de que, eventualmente, no pudiera proveer lo necesario para tres mujeres es un problema que seguía existiendo y su estatus en la comunidad, como hombre en control de su familia, pudo haber sido dañado.

3.2. Rosa

Según las convenciones occidentales, Rosa era la mujer más bonita de las mujeres de Víctor. Como segunda mujer, con muchos embarazos fallidos y un embarazo obstruido, es posible que ella fuese reemplazada por su hermana menor como pareja sexualmente preferida. Al contrario de su hermana mayor, la llegada de una esposa más no significó mayor autoridad para Rosa. La autoridad de la primera mujer quedó con Lidia y se expresaba, entre otras, en la tarea de dividir la carne de caza que traía Víctor entre las tres mujeres y sus hijos.

Es posible que el descontento con su situación haya motivado a Rosa a acompañar a Adriana, su prima hermana —un ejemplo de mujer más empoderada que compró su ajuar ella misma—, a la casa de la antro-

póloga para pedir un calzón. También puede haber sido que ella, con las complicaciones de su historia ginecológica, sufriera de flujos vaginales, además de la menstruación, y las bragas la ayudarían a contener estos flujos y moverse sin manchar su ropa.

No sabemos si ella tuvo comportamientos suicidas en el pasado. Rosa ya había escapado de su marido en al menos una oportunidad y había tenido la experiencia de haber sido violentada por su padre y de haber sido obligada a regresar con su marido. Rosa no estaba en una buena posición desde ningún ángulo y adoptaba comportamientos que retaban al *statu quo*, primero, negándose a tener sexo con Víctor, por lo cual fue acusada de infidelidad y, subsecuentemente, golpeada por él y, poco después, caminó a un lugar donde crecía una planta venenosa e ingirió el jugo de las raíces de esa planta. Cuando comenzó a llorar, fue encontrada por un vecino.

A pesar de que su hermano no le brindó asistencia médica en la crisis causada por el envenenamiento, ella insistió en quedarse en la casa de él. Con esa decisión, que incomodaba a todo los involucrados directos, ella mantuvo una ventaja para avanzar su deseo de mejorar su situación actual. Si, en caso contrario, no se hubiera colocado bajo la autoridad del hermano, ella hubiera tenido que negociar con Víctor en relación de desventaja, sin el peso de la obligación de intervenir de sus parientes masculinos. Asimismo, si ella no hubiera tenido conciencia de la fuerza de las normas del sistema de parentesco con perspectiva de género, ella habría podido optar por quedarse en casa de su prima Adriana o refugiarse con las antropólogas. El hecho de que ella se quedara con el hermano puede ser interpretado como una señal de que se insertaba en la negociación.

Finalmente, Rosa se mostró contenta con la resolución de la crisis en público. Igualmente, la comunidad vio con agrado la reconciliación. Por el momento, consiguió mejorar su situación inmediata en el contexto familiar.

3.3. Pedro

Pedro era un hombre maduro con una relativa buena educación y un lazo estructural con la sociedad nacional como promotor de salud de la co-

munidad, a pesar de que se trataba de un trabajo no remunerado. Su ocupación del día a día era manejar complejas redes de lealtades y obligaciones en una cultura que tradicionalmente no reconoce la enfermedad y la muerte por procesos biológicos o incidentes arbitrarios, sino como eventos que ocurren por la mala intención de una persona y/o una manipulación supranatural.

Cuando Pedro es llevado a la quebrada donde su hermana se encontraba inconsciente declaró que la sonda gástrica, que le fue proporcionada en un paquete de insumos médicos básicos, no estaba operativa, pues la mordieron las ratas. Dado que los intentos de suicidio ocurrían a menudo, surge la pregunta de por qué él, o las autoridades de la comunidad, no tomaron medidas para reemplazarla. Pedro tampoco propuso ninguna otra intervención médica como podría haber sido la administración de agua salina, carbón activado o atropina.

No hay información sobre la relación entre Pedro y sus parientes. Él estaba casado con su prima cruzada, lo cual ponía a su mujer en la categoría de hermana de Víctor. Sus hijos podrían estar casados con los hijos de Víctor. Dado que la relación entre su padre y Víctor, a esas alturas de la vida, era de mutua dependencia, Pedro optó por no tomar ninguna decisión drástica, aparte de no intervenir en la emergencia médica de su hermana. Sin embargo, fue él quien emergió como representante de la estructura de parentesco que obliga a los familiares consanguíneos masculinos a proteger y, en teoría, vengar o cobrar la muerte de la suicida. Pedro exigió que Víctor llevara a Rosa viva o muerta a su casa en la mañana. La mujer de Pedro la cuidó y vigiló por una semana para evitar otro intento. Las acciones de Pedro se caracterizaron por la cautela, la conciencia de su obligación de proteger a su pariente consanguínea, pero también por un sesgo de mantener el *statu quo* en favor de los intereses masculinos.

3.4. *El padre de Rosa*

El padre de Rosa era un hombre de unos 60 años, patriarca tradicional que vivía lejos del centro de la comunidad en una casa bien construida. La ubicación de la casa y su estructura fortalecida podrían indicar

que había estado involucrado en conflictos. Además de él, Víctor es el único hombre adulto armado que vivía en ese conjunto de casas. Al haber dado a Víctor sus tres hijas, el suegro perdió la oportunidad de establecer relaciones de servicio y apoyo en conflictos con otros yernos y se consolidó una relación de dependencia. El padre no se puso del lado de Rosa y Petra cuando querían dejar a Víctor en el pasado y más bien las buscó, agredió y las devolvió a Víctor. No es probable que él fuera a oponerse a Víctor y menos confrontarse a él en esta situación. Vale anotar que, en el caso del comportamiento suicida, la violencia física por parte de los familiares consanguíneos masculinos es temporalmente suspendida.

3.5. *Adriana*

Adriana era una mujer atípica en la comunidad. Era una joven alegre y segura de sí misma. Declaraba que ella nunca había intentado un suicidio. No había información sobre las circunstancias de su empleo en “la ciudad” ni quién es el padre de su primer hijo. Ella acumuló dinero para comprar un conjunto de productos industriales que generalmente las mujeres no tienen ni pueden comprar para sí. Cuando regresó a la comunidad, estaba encinta, sin embargo, se juntó con un joven comunero que aceptó el embarazo en curso. Las mujeres eran generalmente monolingües, pero Adriana tenía un dominio excepcional del castellano regional, inclusive mejor que la mayoría de los hombres. Ella fue la que llamó la atención de las antropólogas acerca de la situación de su prima hermana Rosa para ayudarla a través de movilizar el apoyo de personas ajenas, a las cuales solo ella tenía fácil acceso.

3.6. Reflexiones

No debe sorprender que las interpretaciones detalladas de los intereses opuestos y coincidentes de los actores femeninos y masculinos principales estén alineadas con las hipótesis sobre las dinámicas estructurales de la sociedad awajún en mis artículos previos. El propósito de presentar el caso es justamente la ilustración de cómo el sistema de parentesco y matrimonio coloca los intereses por género y los mecanismos que reproducen las desigualdades.

El contenido del caso fue interpretado desde la teoría basada en actores con perspectiva de intereses de género. Se comprobó el valor de este enfoque para examinar las intenciones, motivaciones y la eventual capacidad de los individuos —particularmente de personas dominadas o marginadas por estructuras históricas como las mujeres— de perseguir y realizar sus intereses en la mejor manera que estas estructuras sociales les permitan, evidenciando la existencia de las negociaciones de microajustes que otros enfoques teóricos y agendas políticas, con universos más macro, podrían pasar por alto. A pesar de que la suma de los intereses de los comuneros es básicamente conservadora, es decir, se articula en favor a mantener el *statu quo* y el poder de hombres sobre mujeres no es cuestionado, el caso muestra cómo las estructuras sociales ponen límites a los cambios a los que las personas, especialmente las mujeres, pueden aspirar.

En la sociedad awajún tradicional, los hombres pueden acumular estatus, pero solo con la colaboración de su(s) esposa(s). Las hijas y esposas son obligadas —por el discurso, los llamados consejos de los padres y abuelos, y por la violencia de género representada por castigos físicos ejecutados por los padres y maridos— a colaborar con los intereses del padre o marido y/o los intereses colectivos en detrimento de sus intereses personales como, por ejemplo, seguir su educación, ser libres de escoger un esposo, no aceptar una segunda esposa, impedir que sus hijas sean golpeadas y el divorcio.

Existen uniones en las cuales la colaboración femenina en los proyectos del padre y esposo es conseguida sin violencia física y la vida cotidiana es más armoniosa. Sin embargo, la estructura de desigualdad, la tolerancia y la licencia para ejercer violencia contra mujeres familiares conducen al ejercicio común de la violencia física para obtener la colaboración femenina al nivel deseado por los hombres. La violencia física es uno de los principales factores que contribuyen a que las mujeres se aproximen a un punto de quiebre y, en muchas situaciones, los hombres solo dejan de reforzar las exigencias para evitar que las mujeres opten por comportamientos indeseables motivados por la desesperación a la que llegan por la violencia de género. Como se ve en el caso, las normas so-

ciales del sistema de parentesco, el matrimonio y las relaciones de género vigentes pueden resultar en vivencias traumáticas para las mujeres y sus hijos, con posibles consecuencias aún más terribles para todas las personas involucradas. Tanto la exploración de las mujeres como la rebeldía de ellas se presentan en un espacio social de tensión especulativa de “ganar o perder”. Además, se nota que, mientras que el sistema de parentesco provee a las mujeres algunos mecanismos de protección para evitar la violencia por parte de afines (sus maridos), no existe algo comparable para prevenir o sancionar la violencia de consanguíneos, los padres o hermanos.

4. El desarrollo de los aportes al entendimiento y la respuesta al fenómeno del suicidio femenino desde los años 80

Revisando la literatura antropológica relevante y más actual para la interpretación de este caso, se observó una adopción incompleta de la perspectiva de género y una ausencia de conceptualización del rol de la violencia de género en las diversas teorías e hipótesis desarrolladas sobre las sociedades jíbaras, en particular, el fenómeno de suicidio de mujeres.

En 1986, Philippe Descola publicó *La selva culta*, una etnografía sobre los achuareños (traducción de 1988) que ha tenido una importante influencia sobre el entendimiento académico de las relaciones simbólicas y prácticas productivas que existen en los grupos jíbaros, incluyendo los awajún. Durante su trabajo de campo de 1976-78 para este estudio, Descola observó cómo la violencia contra mujeres es parte de la vida cotidiana y describe situaciones de maltratos repetidos y brutales: fracturas de brazo, golpes con machete, cortes con machete en la cabeza, asesinato de esposa, matar a una esposa como castigo por infidelidad, violación de niñas, violencia sexual continua para someter a mujeres jóvenes raptadas, violencia contra mujeres socialmente débiles que no tienen protectores, niños que juegan a “castigar una mujer con un machete” y la justificación de que las “mujeres quieren sexo” para tener sexo con ellas a la fuerza, y suicidio de mujeres y de huérfanos de madre por desesperación (Descola, 1988, 2005). En el segundo libro, *Las lanzas del crepúsculo* (traducción de 2005), sobre su trabajo de campo, el autor adopta un registro de reflexión

personal sobre violencia contra mujeres y manifiesta que haber sido testigo de mujeres violentadas físicamente fue una prueba demasiado dura para la obligación de neutralidad de un etnólogo, que imposibilitaba mantener una posición de relativismo cultural (Descola, 2005, p. 192).

Sin embargo, el objetivo de Descola es mostrar que la cultura y la naturaleza no son categorías discretas u opuestas en la práctica y el pensamiento achuar, sino, más bien, que plantas, animales y otros elementos de la naturaleza son entendidos como participantes en el conjunto de las relaciones sociales. Además, señaló que esa socialización sigue la misma lógica del sistema de parentesco de consanguíneos y afines, entre quienes se necesita negociar continuamente para que la relación se mantenga y proporcione mutua satisfacción. Según Descola, las alianzas que se forman entre las categorías de consanguinidad y afinidad son la llave para entender la estructura ontológica achuar, y no la interpretación de un supuesto dualismo entre seres humanos y no humanos o entre humanos y humanos, lo que sería el caso de los géneros de hombre y mujer. Se trata de un argumento filosófico comparativo que no da espacio a un análisis del sufrimiento de las mujeres que él mismo reconoce. En las conclusiones de *La selva culta*, Descola ofrece una interpretación, llevando la noción de complementariedad en la producción a la esfera social. De esa manera, propone la relativa autonomía de las mujeres en la producción de yuca — que de hecho incluye “una consanguinización” de las plantas por las agricultoras achuares— como un consuelo para una vida de represión brutal: “En esta sociedad donde el dominio de los maridos sobre las esposas se expresa a menudo con una extrema brutalidad, la horticultura no obstante ofrece una compensación a la sujeción de las mujeres” (1988, p. 438). El tema de la violencia contra las mujeres aparece como una lamentable realidad, pero no relevante por una conceptualización de mayor nivel. Un reciente estudio sobre violencia sexual en la sociedad awajún, que discutiré en las próximas páginas, caracteriza la literatura etnográfica como androcéntrica en los siguientes términos:

La permanente relegación de las mujeres en estos pasajes no es casual; por el contrario, se trata de una constante en la tradición del es-

tructuralismo clásico. En esta tradición, la narrativa sobre los matrimonios prioriza argumentos por la funcionalidad de las alianzas, describe la estructura reiterativa de los rituales matrimoniales y enfatiza la estabilidad de un sistema representado como diferente de brechas etarias exaltadas, primos prometidos en matrimonio y uniones poligámicas. Pero, sobre todo, en esta tradición, el sistema matrimonial es retratado como un esquema viable y coherente. En estos debates no parece haber espacio para hablar sobre la agencia de las mujeres o su consentimiento para las uniones (Lazo-Landivar, 2022, p. 12).

El cineasta y antropólogo Guillermo Guevara fue incluido en una investigación del Ministerio de Salud acerca de la “epidemia” de suicidios en la comunidad nativa de Chipe-Kusu, Alto Marañón, en 2001 (Guevara, 2001). Al margen de esta investigación, recogió información de casos de suicidio e intentos de suicidio desde 1997. Con la ayuda de sobrevivientes y otros afectados, dicha información fue plasmada en un capítulo sobre el tema en la publicación *Violencias contra las mujeres* (2019). En una docena de entrevistas con mujeres sobrevivientes de intentos suicidio que Guevara seleccionó para ser incluidas en el documental titulado *Hijas de Nantu* (2018), se observa que todas las entrevistadas también son sobrevivientes de violencia de parte de hombres, predominantemente padres y esposos. Es difícil ver estas entrevistas sin empatizar con la desesperación de estas mujeres que han vivido situaciones de sumisión y vulnerabilidad extrema. La mayoría de las mujeres que aparece en el documental expresa no haber querido seguir viviendo, no haber podido ver otra solución que la autoeliminación en el punto más extremo de sus emociones, después de un episodio de o una serie de violencia de género. Algunas de estas mujeres sí declaran que su situación ha mejorado con la ayuda de parientes, pero no por los perpetradores de la violencia, y algunas declaran que han encontrado nuevas parejas con quienes viven bien.

En un estudio de 2012 comisionado por Unicef sobre el creciente fenómeno del suicidio de jóvenes indígenas en América Latina, el equipo responsable dio cuenta de unas tasas de suicidio muy altas entre escolares awajún en el río Cenepa. El estudio propone que las situaciones de relacio-

nes amorosas y sexuales entre adolescentes, y sus repercusiones negativas como embarazos no planeados y abandono de las jóvenes, en el contexto moderno de la coeducación de los sexos y fuera del control de los padres, así como los abusos que ocurren entre profesores y alumnos y alumnas, contribuyen, entre varios factores en un contexto complejo, al incremento de los suicidios. Se observa que las entrevistas con jóvenes en este estudio no incluyen el tema de violencia de género, particularmente la violencia sexual entre los alumnos y las alumnas en el contexto escolar y las residencias de estudiantes y, por lo tanto, es difícil estimar su impacto.

A lo largo del estudio, los autores expresan tener mucha cautela en la adopción de un marco teórico que parta de la desigualdad y no de la complementariedad entre los géneros y señalan la existencia de mujeres awajún muy fuertes y respetadas en el pasado. Caracterizan el suicidio como una respuesta interiorizada a situaciones perturbadoras, posiblemente una parte intrínseca del patrimonio cultural del pueblo awajún desde tiempos más o menos históricos (p. 28) que se ha incrementado por los procesos de cambio. Señalan que los cambios sociales y económicos han desvalorizado las fuentes más importantes de la autoestima de las mujeres y

[se ha perdido] el gusto por la excelencia y pasa a ser ama de casa con pocas gratificaciones. Las relaciones se suelen tensar e incluso violentar hasta llegar a la agresión física, antes infrecuente. Mujeres de sensibilidad especial pueden sentir como insoportables estos desplantes y desafíos de género y pueden optar por la autoeliminación por suicidio o por la migración. (p. 45)

Al inicio del estudio, los autores postulan que, de no haber conocido intenciones premeditadas articuladas a nivel colectivo por parte de las mujeres awajún, no se justifica entender los comportamientos suicidas recurrentes en una “política de suicidio” (2012, p. 26), refiriéndose a mi artículo de 1999. Esta discrepancia parece ser causada por el uso no común del término “política” en el sentido de la teoría basada en actores, como microestrategias de individuos en la búsqueda de avanzar en los intereses en situaciones de negociación entre personas con quienes interactúan en el día a día. Sin embargo, a pesar de que no están de acuerdo con el uso del

término, los autores notan “un elemento sansónico que está presente en muchas tipologías [de suicidios]. De hecho, la sensación permanente del equipo es que al suicidarse parece emprenderse un acto de violencia contra alguien contra el que se ha acumulado rencor (padre, esposo, profesor) más que contra una misma” (p. 56, nota a pie de página). Es decir, los autores sí perciben una cierta medida de intencionalidad en los comportamientos de las mujeres suicidas; a saber, que ellas actúan en contra de los hombres que las han agredido. En las conclusiones del documento se resalta también que algunos padres de familia entrevistados creen que los cobros a las familias del “responsable” por un suicidio, es decir, generalmente, un hombre joven que produjo un comportamiento “detonante” para el suicidio de una mujer, pueden formar “un elemento vengativo póstumo” en los suicidios (p. 102). A pesar de que las mujeres sobrevivientes no mencionan otros sentimientos que la desesperanza, el dolor insoportable y el deseo de dejar de vivir, en el entorno social sí se manejan interpretaciones de posibles intenciones ocultas o semiconscientes.

Un importante hallazgo de este estudio es la constatación de que una conmoción emocional previa a un intento de suicidio es un factor común en el total de los casos descritos por la bibliografía y aportados por los informantes durante el trabajo de campo (p. 28). Al respecto, llaman la atención sobre un dato de la investigadora Ruiz Sanda que especifica que un 19 % de todos los maltratos se trata de gritos y, así, establece también el maltrato verbal como factor determinante de episodios de furia que anteceden, en muchos casos, al suicidio (2003, p. 77 en Unesco, 2012). Tal como se observó en las entrevistas filmadas por Guevara (2018), la experiencia de emociones negativas y abrumadoras como resultado de eventos traumáticos son precursores importantes del comportamiento suicida en mujeres.

En un reciente estudio sistemático sobre violencia sexual en el mundo awajún, encargado por el Ministerio de Educación (2022), se observa una consecuente aplicación de la perspectiva de género y un abordaje de los derechos humanos de las mujeres. Para las lideresas awajún, Yanua Atamain (coautora del estudio) y Dina Ananco, el no reconocer la agencia

femenina en los pueblos awajún y wampis es invisibilizar los esfuerzos, articulados o dispersos, de cientos o miles de mujeres que perseveran en desarrollar sus vidas en relaciones menos asimétricas y violentas. Pero, evidentemente, reconocer la agencia, la fortaleza, y la fluencia de las mujeres en las sociedades indígenas no debe opacar la existencia de la violencia sexual. (Lazo-Landivar, Arredondo Villar & Atamain Uwarai, 2022, p. 13)

Más adelante, Ananco es citada diciendo:

Me llama mucho la atención esta violencia que no se toma en cuenta que la llaman simbólica, por ejemplo, el hecho de que te digan que la mujer por su condición de ser mujer es débil. [...] El hecho que se encuentre en una categoría menor, como una mujer que no razona, como una mujer que no tiene voz, como una mujer que no colabora en un espacio de toma de decisiones en temas importantes como es el desarrollo de la comunidad, es una forma también que no ayuda a combatir esta violencia que es mucho más visible, que es la violencia sexual. Si no se respeta el derecho de la mujer en un espacio como sujeto con derechos, ¿cómo podríamos tener esperanza, por decirlo así, de que se aplique la justicia en la comunidad? ¿Qué justicia encontramos en estos espacios? (p. 15)

Además, el estudio llama la atención sobre la impunidad frente a la violencia contra las mujeres, en este caso, particularmente, la violencia sexual, y que la asimetría de las relaciones juega un rol determinante en la construcción de esa impunidad. En el esquema de patrones culturales, el género determina no solo los roles, sino también los derechos y obligaciones de cada persona (p. 20).

Por otro lado, este trabajo colaborativo ofrece una riqueza de recomendaciones en el campo de violencia sexual, sin embargo, es tímido en establecer la relación entre violencia y suicidio.

En la reciente literatura de salud pública y psiquiátrica sobre suicidio, la relación entre haber experimentado violencia de género, especialmente por parte de una pareja íntima, e ideas y comportamientos suicidas en las sobrevivientes, está contundentemente documentada a nivel global (Winter, 2020; Puig-Amores, 2022; Garcia, 2022). Entre otros impactos sobre la salud, la violencia en relaciones familiares es una causa de tras-

torno de estrés postraumático, una enfermedad de salud mental desencadenada por una situación aterradora ya sea que la haya experimentado o presenciado, incidental o repetitivamente, y puede llevar, entre otros, a la pérdida de control de impulsos y a pensamientos y comportamientos suicidas. La violencia entre familiares, particularmente la violencia de pareja, es una importante categoría de las situaciones que causan el trastorno de estrés postraumático (Kessler et al., 2017; Fox et al., 2021).

Todavía no existen estudios de la intersección de violencia de género y suicidio femenino que establecen esta relación en la sociedad awajún. Sin embargo, dado el consenso de que las fuertes emociones, como la desesperanza expresada por las mujeres sobrevivientes, que surgen con relación a conflictos y violencia de género funcionan como predictores y posibles detonantes de los comportamientos suicidas, parece importante seguir esta línea de investigación.

5. Conclusión

La historia de la colonización de la Amazonía ha sido y es una larga secuencia de violencias contra la población originaria —hombres y mujeres—. Dentro del extenso e interconectado universo de violaciones de derechos colectivos e individuales, se encuentra la violencia de género que, hasta hace pocos, años no había sido reconocida en todas sus dimensiones.

El caso analizado y las fuentes revisadas sugieren que existe una dinámica de correlación positiva entre dos mecanismos sociales: por un lado, la práctica de la omnipresente violencia verbal y física de hombres contra mujeres para controlarlas y presionarlas y, por otro, las experiencias traumáticas y emociones abrumadoras de las mujeres relacionadas a la experiencia de violencia que incrementen la probabilidad del suicidio femenino.

Muchos años han pasado desde el caso de Rosa. Los cambios sociales son impactantes y el medio ambiente del territorio awajún ha sufrido daños devastadores. La presencia del Estado y la economía de mercado se han incrementado, así como la influencia de la educación formal y el

pensamiento científico, y también de la religión evangélica. Las mujeres participan en el sistema de educación nacional en todos los niveles, tienen trabajos, reciben transferencias del Estado, ocupan puestos de autoridad y surgen organizaciones de mujeres awajún.

A pesar de todos esos cambios, el suicidio de mujeres no ha disminuido y posiblemente ha aumentado. Muchas mujeres han muerto, muchos niños y adultos se traumatizaron con la pérdida de la madre por suicidio. Frente a esta situación, caracterizada por múltiples causas directas e indirectas, se recomienda añadir un enfoque de cambio social que intervenga en la tolerancia de violencia de género tanto en la sociedad awajún como por parte de la sociedad nacional en su rol de proteger a todos los ciudadanos y las ciudadanas. Frente a esta situación, caracterizada por causas directas e indirectas múltiples, se recomienda fortalecer el enfoque de cambio social que intervenga en la tolerancia de violencia de género tanto en la sociedad awajún como por parte de la sociedad nacional en su rol de proteger a todos los ciudadanos y las ciudadanas. Se llama a la comunidad académica a incluir la violencia de género como concepto científico en sus estudios.

Finalmente, es primordial valorar los movimientos de mujeres awajún que surgieron dentro de su propia cultura como oposición a prácticas de género nocivas para el bienestar de las mujeres y reconocer que el tema de la violencia contra las mujeres es un punto central de sus agendas.

Referencias bibliográficas

- Bant, A. A. (1994). Parentesco, matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: El caso Aguaruna. *Amazonía Peruana*, XII, 77-103.
- Bant, A. A. (1999). La política de suicidio: el caso de las mujeres aguaruna en la Amazonía Peruana. En M. Heise, L. Landeo y A. Bant (Eds.), *Relaciones de género en la Amazonía peruana* (pp. 119-144). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

- Collier, J. y Junko Yanagisako, S. (Eds.). (1987). *Marriage and Inequality in Classless Society. Gender and Kinship. Essays toward a unified Analysis*. Stanford University Press.
- Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (originalmente en 1986 en francés). Ediciones Aby-Yala/ IFEA.
- Descola, P. (2005 [1993]). *Las lanzas del crepúsculo*. FCE.
- Fox, V., Dalman, C., Dal, H., Hollander, A., Kirkbride, J. B. y Pitman A. (2021). Suicide risk in people with post-traumatic stress disorder: A cohort study of 3.1 million people in Sweden. *Journal of Affective Disorders*, 279, 609-616. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2020.10.009>.
- García, E. C., Vieira P. S. C., de Andrade Viana, R. C., Mariano, F. C., De Brito, M. I. B., De Araújo Feitosa Neto, J., Lima, N. N. R. y Neto M. L. R. (2022) Domestic violence and suicide in India. *Child Abuse & Neglect*, 127, 105573. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2022.105573>
- Guevara, G. (2001). *Suicidio, cultura y futuro en el Marañón. Estudio antropológico del suicidio femenino en las comunidades aguarunas de Chipe-Kusu (informe de campo)*.
- Guevara, G. (2018). *Las hijas de Nantu* (Documental). Sierra Sur Audiovisual EIRL.
- Guevara, G. (2019). La muerte como recurso: Violencia y género en la cultura awajún. En W. Hernández Breña (Ed.), *Violencias contra las mujeres. La necesidad de una doble plural* (pp. 327-366). Grade-CIES-PNUD.
- Kessler, R. C. et al. (2017). Trauma and PTSD in the WHO World Mental Surveys. *European Journal of Psychotraumatology*, 8(sup. 5): 1353383.

- Lazo-Landívar, R., Arredondo Villar, C. y Atamain Uwarai, Y. (2022). *Violencia sexual en el mundo awajún Historias de mujeres de tres generaciones en el corredor Chiriaco-Imacita*. Ministerio de Educación. <https://hdl.handle.net/20.500.12799/8560>
- Lewis, H. S. (1993). A New Look at Actor-Oriented Theory. *Political and Legal Anthropology Review*, 16(3), 49-56. <https://doi.org/10.1525/pol.1993.16.3.49>
- Nyamu-Musembi, C. (2005). An Actor-oriented Approach to Rights in Development. *IDS Bulletin*, 36(1), 41-51.
- Puig-Amores, I., Cuadrado-Gordillo, I. y Martín-Mora-Parra, G. (2022). Suicidal Behaviour as an Emerging Factor in Female Victims of Gender-based Violence within a Relationship: An exploratory Study. *International Journal of Environmental research and public Health*, 19(22):15340. [10.3390/ijerph192215340](https://doi.org/10.3390/ijerph192215340)
- Reiter, R. R. (Ed.). (1975). *Towards an Anthropology of women*. Monthly Review Press.
- Taylor, A. C. (1983). The Marriage alliance and its structural variations in jivaroan societies. *Social Science Information/sur les sciences sociales*, 22(3), 331-353. <https://doi.org/10.1177/053901883022003001>
- Unicef (2012). *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. UNICEF.
- Winter, S. C., Obara, L. M., McMahon, S. (2020) Intimate partner violence: A key correlate of women's physical and mental health in informal settlements in Nairobi, Kenya. *Plos One*, 15(4): e0230894. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0230894>

“¿QUÉ SERÁ HUAYCO?”: MIGRANTES
SHIPIBO-KONIBO ESTABLECIDOS EN UNA ZONA
DE ALTO RIESGO DE ALUVIONES
EN LA PERIFERIA DE LIMA

“WHAT WILL HUAYCO BE?”: SHIPIBO-KONIBO MIGRANTS ESTABLISHED IN AN
AREA AT HIGH RISK OF FLOODS IN THE PERIPHERY OF LIMA

Clara Cárdenas Timoteo¹

Universidad Nacional Mayor San Marcos

clara.cardenas1@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-6269-412X>

Envío: 19 de febrero de 2024

Aceptación: 3 de mayo de 2024

Resumen

El artículo trata sobre las explicaciones y representaciones que elaboran las personas para darle sentido al hecho de tener que vivir en una zona con peligro ambiental ante el flujo de detritos. Es el caso de migrantes del pueblo indígena shipibo-konibo establecidos en la quebrada Cashahuacra una zona urbano marginal del Distrito de Santa Eulalia (provincia Huarochirí, departamento de Lima) calificada de alto riesgo para la ocurrencia de aluviones llamados huaycos. El artículo tiene cuatro secciones: en la primera hago una referencia breve a la historia migratoria de las familias shipibo-konibo desde el Ucayali a la quebrada de Cashahuacra, así mismo presento a la quebrada Cashahuacra en tanto zona de alto riesgo de aluvio-

nes. La segunda y tercera sección contienen la versión de interlocutores e interlocutoras shipibo-konibo, de lo que significó la primera experiencia con los huaycos, así como sus variadas explicaciones sobre por qué permanecen en una zona de peligro. Finalmente presento algunas reflexiones que pretenden estimular la investigación.

Palabras clave: migración urbana indígena amazónica; zonas de riesgo de desastres; shipibo-konibo; Cashahuacra; Huarochirí.

Abstract

The article deals with the explanations and representations that people create to make sense of the fact of having to live in an area with environmental danger. This is the case of migrants from the Shipibo-Konibo indigenous people established in the Cashahuacra ravine, a marginal urban area of the Santa Eulalia District (Huarochirí province, Department of Lima) classified as high risk for the occurrence of landslides called huaycos. The article has four sections: in the first I make a brief reference to the migratory history of the Shipibo-Konibo families from Ucayali to the Cashahuacra ravine, and I also present the Cashahuacra ravine as an area of high risk of landslides. The second and third sections contain the version of Shipibo-Konibo interlocutors of what their first experience with the huaycos meant, as well as their varied explanations about why they remain in a danger zone. Finally, I present some reflections that aim to stimulate research.

Keywords: Amazonian indigenous urban migration; disaster risk zones; shipibo-konibo; Cashahuacra; Huarochirí.

1. Introducción

Este artículo tiene como tema de fondo la migración indígena amazónica a la ciudad, y el hecho de que el destino de esa movilidad sea una zona de alto riesgo de desastres por aluviones. Es el caso de la autodenominada Comunidad Shipiba Cashahuacra (CSHC) conformada por familias del pueblo indígena shipibo-konibo provenientes del departamento

amazónico de Ucayali (Vega, 2014; Vega Romá, 2023). En el año 2009 se establecieron en la quebrada de Cashahuacra, zona urbano marginal del distrito de Santa Eulalia, considerada de alto riesgo porque en época de lluvias torrenciales por el cauce de esta quebrada descienden flujos de tierra, rocas y agua llamados “huaycos” que arrasan todo a su paso, incluyendo viviendas, infraestructuras, animales y cultivos.

Desde que empecé a trabajar en Cashahuacra, como parte del trabajo de campo para mi tesis doctoral, me pregunté cómo lidiaban estas familias migrantes con el hecho de vivir en una zona expuesta a este tipo de peligro. Las conversaciones realizadas durante los años 2021 y 2022 con algunos hombres y mujeres shipibos residentes en Cashahuacra tanto con los mayores, los “fundadores” de la comunidad, como con gente joven, permite una aproximación de respuesta a esa pregunta inicial.

El artículo tiene cuatro secciones: en la primera hago una referencia breve a cómo y por qué migraron las familias shipibo-konibo desde el Ucayali a la quebrada de Cashahuacra, así mismo presento un esbozo de la quebrada Cashahuacra en tanto zona de alto riesgo de aluviones. La segunda y tercera sección contienen la versión de interlocutores e interlocutoras shipibo-konibo residentes en la quebrada, acerca de lo que significó la primera experiencia con los huaycos, así como las variadas explicaciones cargadas de incertidumbre, que manejan sobre por qué permanecen en una zona de peligro, incluyo también la versión de una residente de origen andino de uno de los asentamientos humanos aledaños a la CSHC. Finalmente presento algunas reflexiones en términos del esfuerzo de las familias de la CSHC por construir un lugar de vida en un espacio geográfico en el cual están presentes los huaycos. Lo que pretenden estas reflexiones es estimular la investigación sobre este tema.

2. Migrantes shipibo-konibo se establecen en la quebrada Cashahuacra

El año 2009 un grupo de familias del pueblo indígena amazónico shipibo-konibo se instaló en la quebrada Cashahuacra, más específicamente en “Cashahuacra baja” la más expuesta a las riadas, en el distrito

de Santa Eulalia (provincia Huarochirí, departamento Lima), pasando a formar parte de los asentamientos humanos ubicados en esa zona caracterizados en su mayoría por la pobreza y la desigualdad urbanas. La llegada a Cashahuacra era una suerte de epílogo de un recorrido que se inició varios años atrás durante los cuales algunos de ellos habían transitado por una serie de viviendas alquiladas en la zona urbano marginal de la ciudad de Chosica (capital del distrito Lurigancho-Chosica, y muy cercana a Santa Eulalia). El motivo principal que los había empujado a salir del Ucayali y llegar esa ciudad era el apoyar a sus hijos que estudiaban en calidad de becados en la Universidad Enrique Guzmán y Valle, conocida como La Cantuta, en el marco de un Programa de Inclusión a pueblos indígenas para el acceso a la educación universitaria que esta universidad había implementado. El año 2001, la universidad firmó un Convenio con la Feconau (Federación de Comunidades Nativas del Ucayali) y empezaron a llegar los primeros alumnos shipibo-konibo becados, y, aunque este convenio duro apenas un año, otras organizaciones de base siguieron estableciendo convenios con La Cantuta².

En un principio el programa otorgaba “becas completas” que además del libre ingreso cubría los gastos de alojamiento, alimentación, libros etc., pero este tipo de becas duró solo hasta el 2003. El Programa de Inclusión continuó, pero cada vez con una mayor reducción del apoyo a los gastos de estudio. A partir del año 2007, el apoyo de becas de estudios para estudiantes indígenas cambio de enfoque al asumir una nueva administración en la universidad y también debido a problemas financieros y los apoyos que cubrían las becas se redujeron al mínimo. La reducción de apoyo más sentida fue la referida al alojamiento.

Los alumnos becados tuvieron que alquilar cuartos en lugares cercanos a la universidad, y también hacer trabajos eventuales para mantenerse porque el apoyo que les enviaban sus familiares desde Ucayali (en los casos que les enviaban) no era suficiente. Ante esta situación algunas familias tomaron la decisión de trasladarse a Chosica para apoyar a los hijos becados, otras familias además se trasladaron con sus hijos menores motivados por las becas universitarias que, aunque recortadas ofrecían la posibilidad de cumplir con el sueño de alcanzar la educación

superior. Alquilaban cuartos o pequeñas viviendas en las que muy ajustadamente vivía más de una familia.

Eran estas las circunstancias cuando el dirigente shipibo y presidente de la Asociación Apronaru (Asociación Productores Nativos de la Región Ucayali), que tenía un convenio con La Cantuta para el programa de becas, postuló en nombre de un grupo de familias shipibas a la convocatoria que hacía la administración municipal del distrito de Santa Eulalia para un proyecto piloto de poblamiento en la quebrada de Cashahuacra. Era un esfuerzo, así me lo explicó el alcalde de ese entonces, señor Elías Toledo, de ordenar el poblamiento en esa zona urbano marginal amenazada por invasiones y traficantes de terreno.

El alcalde, quien además era profesor de La Cantuta y conocía de cerca el drama de los becarios shipibos, incluyó para la implementación del proyecto la solicitud del dirigente shipibo y después de un tiempo la municipalidad les otorgó 17 lotes de terreno en la quebrada Cashahuacra, lotes que resultaron estar ubicados dentro del Asentamiento Humano Nueva Esperanza conformado por familias también migrantes y de origen andino.

Las familias de la CSHC conmemoran todos los 13 de abril la “fundación” de la comunidad porque fue ese día, en el año 2009, que el municipio de Santa Eulalia les autorizó la ocupación de los lotes concedidos, recuerdan también que ese día representó el final de una larga búsqueda de un lugar propio en donde vivir en Lima y que además tenía una gran conexión con Chosica y por lo tanto con La Cantuta y su programa de becas, que por esos años aún seguía siendo el principal motivo para emigrar desde Ucayali. Actualmente esa motivación ha dejado de ser la principal fuerza de empuje y atracción para la migración.

Al instalarse en ese espacio geográfico de la quebrada Cashahuacra empezaron a construir; lo que según Oslender (2002) todo grupo humano construye su lugar de vida, su espacio social, en el que desarrollan su organización, sus agenciamientos, su propia cotidianidad, en el que también se establecen las relaciones de poder con respecto a las instituciones, en el que, en fin, se construye el sentido de pertenencia al lugar. Parte de este

proceso fue involucrar una presencia no humana integrante de su nuevo hábitat que antes de establecerse en Cashahuacra conocían más que todo por referencias: los huaycos.

2.1. La quebrada Cashahuacra, zona de alto riesgo

De todos los distritos de la provincia de Huarochirí, Santa Eulalia presenta características especiales en términos de su proceso de urbanización. Es el distrito con mayor peso demográfico de la provincia de Huarochirí, y que es el distrito con más población urbana que rural, y el que ha experimentado un proceso de conurbación con el distrito limeño de Chosica, debido al crecimiento urbano y de servicios de Lima Metropolitana que a lo largo de los años se extendió a la provincia de Huarochirí y específicamente a su distrito Santa Eulalia. (Pilco, 2015). Todo esto contribuyó a que en Santa Eulalia aparecieran nuevos sectores urbanos y urbanos marginales, uno de estos últimos, el sector Cashahuacra.

Santa Eulalia es también un distrito expuesto a peligros de tipo hidrometeorológicos y geológicos, porque la población se ha instalado en la parte más angosta del valle del río Santa Eulalia, que es una zona rodeada de quebradas. Estas quebradas son espacios estrechos encajonados por montañas con laderas de declives pronunciados que caen en el valle (Pilco, 2015; Municipalidad Santa Eulalia, 2023). En el distrito existen veintisiete quebradas propensas a la ocurrencia de huaycos que son deslizamientos de rocas y lodo de grandes dimensiones³. La ocurrencia de huaycos generalmente se da los primeros meses del año producto de la temporada de lluvias en la sierra, pero, en años especiales, cuando se presenta el fenómeno climático llamado El Niño⁴, las lluvias suelen ser torrenciales produciendo inundaciones por el desbordamiento de ríos o porque los flujos con grandes volúmenes de agua y material de diversos tamaños. descienden por quebradas secas desbordándolas con efectos desastrosos para la población⁵.

Una de las quebradas más importantes es la de Cashahuacra, por su longitud de cauce de 6 500 m y porque es muy tormentosa en épocas de lluvias excepcionales adquiriendo una activación superior a la de las

otras quebradas. Además, es considerada una zona con peligro potencial de generar desastres, ya que sus aguas fluyen en dirección a zonas con población buscando desembocar en el río Santa Eulalia (afluente principal del río Rímac), entre las que está la misma capital del distrito cuya población está asentada en un lecho antiguo de esta quebrada (Ingemet, 2014; Ingemet, 2015; Castejón, 2017). A lo largo de los años han sido varios los huaycos que han transcurrido por esta quebrada con efectos desastrosos en términos de vidas humanas y pérdida de viviendas⁶.

En la memoria de la gente más vieja de Santa Eulalia hay dos huaycos considerados como los más nefastos: el huayco de 1983 y el del año 2015. El primero relacionado al fenómeno de El Niño de ese año y el segundo ocasionado por lluvias intensas. En ambos hubo saldo de destrucción de: viviendas, vías de comunicación, infraestructura de servicios básicos, cultivos, comedores populares y daños en el equipamiento urbano como postas de salud y colegios. Además, paralizó las actividades industriales y económicas, por la obstaculización de las principales vías como la conocida como Carretera Central del Perú (oficialmente P-22) que es una carretera de penetración hacia la sierra central. (INDECI- COEN, 2015).

Para afrontar la desastrosa situación, ocurrida en esos dos años, la Municipalidad de Santa Eulalia no contaba con un plan de operaciones de emergencia ni un Centro de Operaciones de Emergencia Distrital (COED) que son instrumentos de gestión reactiva del Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres (SINAGERD), que sirven para monitorear la información y análisis del desastre y su impacto, y contribuyen en la toma de decisiones de las autoridades en el manejo de las emergencias. Para afrontar esas emergencias contó con la ayuda de Chosica y de los distritos de Lima Metropolitana con más prontitud y eficiencia que la ayuda proveniente del gobierno de su provincia. Esto en virtud a la conurbación que existe entre Santa Eulalia con la ciudad de Chosica y al mayor acercamiento del distrito con Lima Metropolitana debido a la metropolización que la abarcó (Pilco, 2015).

Me detengo en el huayco del año 2015 que fue el primero que experimentaron en forma traumática las familias shipibo-konibo asentadas

en esta quebrada y que los vinculó de una vez y para siempre con el hecho de que se habían asentado en una zona propensa a desastres.

2. El encuentro con los huaycos: “...y nosotros dijimos: ‘¿que será huayco!?’”

El año 2015, se cumplían aproximadamente seis años en que las familias shipibo-konibo de la quebrada de Cashahuacra, se habían instalado en la zona, ya estaban construidas las precarias casas, de calamina y paredes de madera, los vínculos con los servicios estatales de educación y salud ya estaban establecidos y al igual que los demás asentamientos humanos de la zona los niños iban a un centro educativo ubicado en el centro urbano de Sta. Eulalia, y cuando requerían servicios de salud sabían que les correspondía acudir al C. S. Buenos Aires. La Cantuta ya no daba becas y quedaban allí pocos de los becados de años anteriores que se esforzaban en terminar los estudios iniciados, ahora con el apoyo de sus familiares que se habían establecido en Cashahuacra para ayudarlos. La magra economía familiar se sustentaba, igual que ahora, en el trabajo eventual e informal de hombres y mujeres (ayudantes de construcción, ayuda en las chacras cercanas, limpieza, cocina, venta de artesanías). Asimismo, aunque por su condición de “enclave” dentro del Asentamiento Humano Nueva Esperanza la CSHC no podía crecer, seguían viniendo algunos familiares procedentes del Ucayali para vivir en calidad de huéspedes, o inquilinos precarios, de los afortunados que sí habían logrado obtener uno de los diecisiete lotes concedidos por la municipalidad. Una característica de estos migrantes shipibo-konibo, desde el inicio mismo de su asentamiento en Cashahuacra, es que establecieron la relación con el Ucayali vía una movilidad giratoria.

Algunos habían oído hablar de los “huaycos” durante la época que vivían en cuartos alquilados en Chosica, pero muchos de los hombres y mujeres shipibo-konibo que ahora poblaban Cashahuacra no habían pasado por la experiencia de vivir un huayco. No obstante, el tema de los huaycos y lo que significaba en términos de desastre había sido abordado desde el momento mismo que llegaron a la quebrada cuando tuvieron que

negociar con los vecinos “andinos” de Nueva Esperanza la ubicación de los diecisiete lotes de terreno que les habían otorgado. Los representantes de las familias shipibas abogaron firmemente porque los lotes sean contiguos y que no los ubiquen en forma dispersa, finalmente lo consiguieron en una zona donde muy pocos se habían establecido, alguien les susurró que la razón era que “es zona de huayco” (comunicación personal).

Uno de los negociadores shipibas, los pioneros, recuerda que pensó para sus adentros “¿...que será huayco?!”

Esta zona era no viviente, nadie vivía, porque es zona de huayco y como nosotros no sabíamos qué será el huayco...Entonces nos pusimos en esta zona... en esos tiempos como no conocíamos después que nos asentamos nos dicen que esta zona es cauce de huayco y nosotros dijimos ¿Qué será huayco?... Hasta que el 2015 ya nos golpeó ahí recién supimos lo que es huayco pasó por acá, el agua llegó hasta acá (señala con la mano a unos 50 cm desde el piso) y todo eso... (CSHC, presidente de la Comunidad, comunicación personal, 9 de octubre de 2021)

Sin embargo, ya tenían viviendo casi seis años en la zona y no se habían producido huaycos destructivos. En ese lapso, dominó una información confusa y vaga y sumió a los pobladores de la CSHC en una incertidumbre que confrontaba las aseveraciones certeras que eventualmente recibían sobre los huaycos y la zona de peligro en la estaban asentados, y el hecho de que ya estaban viviendo varios años en la zona y no se había presentado un huayco. Es una incertidumbre que los estudios sobre contaminación ambiental y riesgo ambiental reconocen que son propios en la percepción de estos temas por lo que son considerados “inherentemente inciertos” o de “incertidumbre intrínseca” (Auyero y Switsum, 2008)

Hasta que llegó el mes de marzo del año 2015 en que a los shipibo-konibo de la CSHC les tocó vivir la primera experiencia de “huayco”. Algunos lo recuerdan muy vívidamente, era cerca de las 3 de la tarde del día 23, ese día en especial la lluvia se tornó intensa a diferencia de los días anteriores, una mujer cuenta que miraba como sus nietos jugaban bajo la lluvia, como hacen los niños en la comunidad nativa, “era como en la co-

munidad allá en la selva así se bañan cuando llueve pues” (comunicación personal). De pronto las familias empezaron a escuchar un ruido como de piedras despeñándose que aumentaba alarmantemente, luego como “temblor” seguidamente un toque incesante de pitos y gritos desaforados pidiendo a los habitantes que desalojen sus casas y que corran en dirección al cerro cercano. Luego recuerdan con horror que una avalancha de lodo y piedras se dirigía hacia sus viviendas para luego “sorpresivamente” enfilarse hacia un costado del poblado a la cárcava que a manera de hendidura profunda existía al lado de la CSHC, que después de ese huayco quedó mucho más profunda.

Las memorias de esa primera experiencia del huayco entre los shipibo-konibo de Cashahuacra son de estupor, miedo y angustia, hubo desmayos y una joven tuvo un parto prematuro.

la gente empezó a gritar “!huayco! ¡huayco!” otros lloraban... se veía de arriba que bajaba la avalancha... ¡las cuatro quebradas se habían desbordado valancha (*sic*) de agua!, a todos nos mandaron arriba del cerro sobre todo los niños. (CSHC, mujer shipiba, 57 años, comunicación personal, 8 de enero de 2022)

recuerdo lo que pasó ese día fue una experiencia tremenda porque estaba embarazada de mi primer hijo... tenía 6 meses y 1 semana. Por ese huayco es que mi hija nació con seis meses, yo creo que es porque en el momento me asusté demasiado incluso mi hermana mayor se desmayó... (CSHC, mujer shipiba, 22 años, comunicación personal, 30 de octubre de 2021)

Basilio, un joven shipibo-konibo que entrevisté el año 2022, tenía nueve años cuando el 2015, vivió por primera vez la experiencia de un huayco, recuerda que en medio del pánico reinante y mientras permanecía refugiado en un cerro cercano, recordaba que el día anterior en el colegio habían celebrado con alegría y juegos el “día del agua” y eran torrentes de agua los que en ese momento le causaba pánico.

fue muy difícil tenía 9 años si me acuerdo, en el colegio habíamos celebrado “el día del agua”... estaba lloviendo la lluvia empezó a las 3 de la tarde y a las 4 ya se sabía que iba a caer huayco porque se sentía que

el agua bajaba, ¡así de la nada bajaba el agua por el cerro con piedras! , la gente se subió al cerro ..me dio miedo estuvimos como una hora en el cerro después bajamos las casas estaban ahí pero llenas de agua malogró todas las cosas esa noche no teníamos donde dormir. (CSHC, varón shipibo, 22 años, comunicación personal, 13 de febrero 2022)

Cuando bajaron del cerro vieron como el agua había entrado a sus casas destruyendo todo el humilde mobiliario, dañando las paredes, y cuanto cosa de valor tenían, felizmente las personas no se afectaron. De todos los asentamientos humanos de la quebrada de la zona baja de Cashahuacra, el “barrio de los shipibos” fue el más afectado, así lo recuerda una vecina “andina” del Asentamiento Humano Los Pinos, colindante a la CSHC, pero ubicado a más altura, para quien además el huayco del 2015 también había sido su primera experiencia.

Yo llegué de Matucana en 2015 en mes de enero ... el 20 de marzo paso el huayco aquí ... bueno Yo no conocía a nadie (sic) gracias al huayco como se dice he conocido a toda la población de Cashahuacra , paso el huayco por acá (señala la altura desde el suelo más o menos 1 metro) por este lado vino el huayco (señala una hendidura del cerro que esta al costado de su casa) pero acá en Los Pinos estamos un poco más de altura eso nos salvó creo..., pero acá hay un huayco (aquí usa la acepción quechua de zanja o quebrada) que onde le pasa a todos los shipibos ...el huayco le entra (sic) a los shipibos, el huayco, ¡les entró (sic) también a los shipibos en ese tiempo! (Mujer andina 51 años, A. H. Los Pinos, Quebrada Cashahuacra, comunicación personal, 16 de octubre de 2021)

Formó parte de esta primera experiencia con el “huayco”, algo que también sorprendió a las familias de la CSHC, pero en sentido positivo. Fue lo “rápido” que les llegó la ayuda en forma de donaciones proveniente de entidades públicas y privadas, y la cantidad de la misma, que llegaba destinada para los “damnificados del huayco” que era el apelativo con el que se referían a ellos y que empezaron a asumir como propio durante esa época. Las donaciones llegaban una tras otra en forma frazadas, medicamentos, alimentos, paquetes de primeros auxilios, etc. Llegaban procedentes de Chosica y de distritos de Lima Metropolitana, fue así como tomaron conciencia de la vinculación existente de los

centros urbanos y urbanos marginales de Santa Eulalia con esas zonas cuando ocurrían desastres producidos por huaycos.

...pasó una semana del huayco vinieron muchos apoyos, vinieron de todo sitio Lima ¡baaastante apoyo! (CSHC, mujer shipiba, 22 años, comunicación personal, 30 de octubre de 2021)

Esta sorpresa por las donaciones también fue experimentada por familias de origen andino, “mestizos”, asentadas en los otros asentamientos humanos de Cashahuacra igualmente damnificados por el aluvión y que se habían establecido recientemente en Cashahuacra:

Me acuerdo que El 20 marzo fue el huayco (del año 2015) y me acuerdo que el 21 en la mañana yo la verdad no sabía que cuando llega el huayo llegan también la donaciones... llegó ahí mismo las donaciones en ese tiempo estaba si no me equivoco el de amarillo ¿cómo se llama ese alcalde de lima? Castañeda creo (alcalde de Lima Metropolitana de esa época) ... ¡él llegó! fue el primerito que llegó a las 6 de la mañana al estadio de acá ... trajo tachos, agua, bastante agua trajo, ¡agua cielo!, ¡comenzó a regalar!... y yo dije “¿eso será lo único que va a llegar?” y comenzó a llegar más tarde ¡más donación ¡¡máás donación!!.. así estaba ¡casi un mes!... yo no sabía nada de esas donaciones. (Mujer migrante de origen andino, A. H. Los Pinos, Cashahuacra, comunicación personal, 16 de octubre de 2021)

Dos años después, el 2017, lluvias torrenciales volvieron a activar algunas quebradas de Santa Eulalia, entre ellas la de Cashahuacra que volvió a afectar la CSHC pero que fue percibido como menos dañino que el huayco del año 2015. Quizás porque para esta segunda experiencia, las familias shipibas habían tomado ya unas providencias como el proteger el frontis de las casas con pircas o muros de contención fabricadas con las piedras no labradas que existen en abundancia en la quebrada, o poner sacos con arena (“sacos terreros”) cuando comenzaron las lluvias de marzo, así como hacían sus vecinos de origen andino. Las personas con las que conversé sobre la experiencia del huayco del 2017 lo recuerdan como menos dañino y menos traumático que el del 2015.

... no fue tan fuerte, fue despacio. tuvimos que subir al cerro, pero por la parte de abajo nada más ya no hasta arriba como en el otro huayco. (Mujer shipiba, residente de CSHC, comunicación personal, 30 de octubre de 2021)

La segunda alarma de huayco fue el 2017, ahí fue todo más normal. (Varón Shipibo, 22 años, comunicación personal, 5 de febrero de 2022)

3. Dando sentido al hecho de vivir en una zona de huaycos: “...es ¡tremendo!, acá sacude cuando pasa el agua como si fuera tractor, como temblor”

Las explicaciones que los habitantes de la CSHC elaboran para darle sentido al hecho de vivir en una zona de alto riesgo de aluviones son variadas, producto de su inmersión en ese espacio de vida que es la quebrada Cashahuacra. Son explicaciones compuestas de incertidumbre, falta de información, o información confusa, de un sentido fatalista de la vida y la muerte; además a esta incertidumbre contribuyen, sin proponérselo, las instituciones y los especialistas.

La respuesta más frecuente que dan los hombres y mujeres shipibo-konibo de la CSHC, cuando se les pregunta por qué viven en una zona de alto riesgo de huaycos es: “porque no tenemos donde ir y este es nuestro terreno”, o algo más vago y confuso “porque ya me acostumbré”.

porque están acostumbrados sí, yo pienso que es porque estamos acostumbrados... es por su familia porque quieren salir adelante, por el trabajo, su casa no quieren dejar su casa y pienso que eso, por eso. (CSHC, mujer shipiba, 22 años, comunicación personal, 30 de octubre de 2021)

La respuesta referida a que no dejan esta zona de alto riesgo porque no tienen otro lugar a donde ir, es un hecho real y concreto, algunos hombres y mujeres de la CSHC me expresaron que se trasladarían a una zona más segura si la encontraran o si la municipalidad de Santa Eulalia, les ofreciera otra zona a donde trasladarse. Después del huayco del 2015, que fue el “primer contacto” desastroso que tuvieron con los huaycos, representantes de la municipalidad y del Instituto Nacional de Defensa

Civil (INDECI) les plantearon la reubicación a lo que las familias shipibo-konibo se negaron. La razón de esa negativa se relacionaba, por un lado, con la desconfianza que les inspiraba la propuesta de las autoridades porque cuando las familias preguntaban a dónde irían, cuándo, cómo, las respuestas de las autoridades se tornaban vagas y confusas. De otro lado, el tema de la reubicación ya había sido tratado en la CSHC en años previos al huayco del 2015, cuando aún no habían pasado por la experiencia directa con un huayco, el tema fue tratado con el alcalde de ese momento, del cual guardan buenos recuerdos, con el que incluso se llegó a mencionar un lugar específico a donde podrían reubicarse, ese lugar quedaba en una zona de la Quebrada Chingolay; pero en la siguiente administración municipal el nuevo alcalde no volvió a hablar sobre el tema y en el lugar a donde supuestamente trasladarían a las familias shipibo-konibo se construyó un estadio deportivo. Los dirigentes de la CSHC llegaron a la conclusión después de averiguar con “personas que saben”, con “grandes personas” que en Santa Eulalia “ya no hay terreno” como para que se instale la CSHC.

hay shipibos que saben que hay huayco puede ser que venga un día, pero no tenemos donde ir, no tenemos dinero para ir a comprar otro terreno no lo tenemos ...nosotros como líderes tenemos que buscar una reubicación pero de hecho nunca nadie va a querer dejar esta tierra y entonces nosotros hemos buscado hemos preguntado a las grandes personas y nos dijeron en Santa Eulalia ya no hay terrenos ¡había! pero ya no. (Presidente de la CSHC, comunicación personal, 9 de octubre de 2021)

Yo pienso que en su momento si en algún momento la municipalidad que nos da otro lugar pienso que sí podríamos ir, pero por mientras tanto no. (Mujer shipiba, 22 años, comunicación personal, 30 de octubre de 2021)

Existe también la explicación más ligada a concepciones religiosas y fatalistas que respaldan no solo su negativa a una reubicación (aunque les dieran la certeza de un lugar a dónde ir) sino que también aplica a otros aspectos de la vida misma. Se trata de la idea de que la vida y la muerte está en las “manos de Dios” y si llega el momento de morir, la muerte se producirá independientemente de lo que haga el ser humano para evitarla

Eso al comienzo era que decíamos vamos a otro lugar ...pero ya que estamos viviendo desde 2009 al 2021 ¡ya cuanto tiempo estamos viviendo! Dios sabrá sobre la muerte del grupo que estábamos viviendo aquí ... seguimos viviendo aquí y ¡no nos está pasando nada! (CSHC, varón shipibo fundador de la comunidad, 60 años, comunicación personal, 18 de diciembre, 2021)

Otra explicación construida socialmente es que la CSHC está protegida de los aluviones, gracias a la cárcava⁸ que existe junto a la comunidad. Esta cárcava también llamada en la zona como “cauce”, “zanja” o usando el termino quechua “huayco” en su acepción de hondonada o grieta profunda, se formó alrededor del año 1984 cuando las lluvias intensas provocadas por el Fenómeno del Niño de ese año abrieron un cauce en un terreno antes sin relieves ni hendiduras: “...ese cauce se formó el año 1984, no había cauce eso era plano...” (E. Toledo, exalcalde de Santa Eulalia, comunicación personal, 15 de enero de 2022).

Los pobladores shipibo-konibo de Cashahuacra, y también los pobladores andinos de los asentamientos humanos vecinos, consideran que por la cárcava “desfoga” la riada sin tocar los poblados, cabe mencionar que es un hecho que ha venido sucediendo.

¡¡Ya no nos va inundar!! Ahora hay el cauce que está más hondo... más bien ahora están proyectando para hacer ¿cómo se llama eso?... una protección con fierro allí en el cauce, así para que los muchachos no puedan de repente caer en el huayco para que no se caigan allí... como defensa del huayco. (CSHC, shipibo varón, 66 años, comunicación personal, 18 de diciembre de 2021)

Pero después de ese año (2015), huayco ya no pasa por aquí por las casas solo se moja acá y se va de eso no más... viene se moja no mas no llega por acá se va a la quebrada grande, al cauce... por allí pasa es ¡tremendo!, acá sacude cuando pasa el agua como si fuera tractor, como temblor. (CSHC, mujer shipiba, 55 años, comunicación personal, 8 de enero de 2022)

Esta mirada de la cárcava como una suerte de protección para la CSHC y los poblados vecinos parece es también compartida por autorida-

des municipales, aunque sin admitir una certeza absoluta

...desde entonces han venido una serie de huaycos y han transcurrido por ese cauce...entonces allí lo que siempre se ha hecho cada año, una limpieza para que fluya hacia el río. el río Sta. Eulalia...

Entrevistadora: “Los shipibos creen que esa zanja los protegerá del huayco , ¿Ud. qué opina, está de acuerdo?”

Respuesta: “en cierta medida si porque tendría que venir u huayco de alta magnitud... ¡bueno ahí sí desaparece Santa Eulalia ... ¡todo!!... pero, es tan profunda esa zanja...”. (Santa Eulalia, E. Toledo, exalcalde, comunicación personal, 15 enero 2022)

Por su parte la opinión de expertos no es categóricos en confirmar la seguridad que pueda brindar la cercanía de una cárcava si es que no se hace un control de cárcavas, es decir acciones dirigidas a frenar el crecimiento de la cárcava para sustituirla por una zona de escorrentía con flujo controlado. Algunos afirman categóricamente que sin este trabajo de control con el paso del tiempo y las riadas de todos los años la cárcava se hace más profunda y eso es señal de alarma porque en época de lluvias intensas se cargan de agua y contribuyen a activar las quebradas y “de pronto el lodo se viene por donde supuestamente solo había tierra” (Escobar, 2017).

Contribuyendo, sin que al parecer sea esta la intención, a generar confusiones, suposiciones, esperanzas, dudas en los pobladores de la CSHC, están las versiones de representantes de las instituciones que forman parte de su contexto en el cual viven. Aparecen en informes oficiales, en capacitaciones y orientaciones algunas sin pautas para su implementación, o que puede formar parte de un discurso que de alguna manera se contradice en las acciones que luego realizan. Me explico con algunos ejemplos sin que necesariamente se apliquen al ámbito de la CSHC, pero sí al de la quebrada Cashahuacra.

Con respecto a la reubicación, está la versión de institutos públicos altamente especializados que, basados en concienzudos estudios técnicos,

recomiendan el traslado de la población asentada en zonas de riesgo a otro lugar y el no poblamiento de esas zonas. Pero estas recomendaciones no generan la reacción de otras instituciones que se supone se encargarían de implementarlas, por lo que llegan como mensajes huecos a la población ya que no están acompañadas de propuestas reales de a dónde, cómo y cuándo se haría tal reubicación. Experiencias anteriores de intentos de reubicación o reasentamiento en comunidades indígenas amazónicas ribereñas dan cuenta de un fracaso constante de estos procesos, producto de una falta de política real que implemente estos procesos (Chávez, 2016)⁷.

Están también las instituciones públicas como las municipalidades, que al mismo tiempo que informan y alertan a la población sobre el peligro de vivir en zonas de huaycos proveen de servicios básicos a esa misma población en riesgo y hasta se llegan a autorizar la construcción de viviendas en los cauces secos de las quebradas. Asimismo, a nivel del macro sistema los principales entes de la gobernanza del país plantean la gestión de riesgos de desastres y establecen las respectivas políticas, estrategias y acciones en todos los niveles de gobierno y de la sociedad, pero no provee de suficiente presupuesto para implementar la GRD en las municipalidades como Santa Eulalia y prácticamente se abandona la lucha por detener el tráfico de tierras y crece la impunidad con la que traficantes de tierras lucran con terrenos ubicados en zonas de alto riesgo y no aptos para vivir. En esta línea de llenar el contexto con mensajes contradictorios menciono lo que me tocó ver en una campaña electoral para ocupar el puesto de alcalde del distrito, en la cual los candidatos recorrían los asentamientos humanos de la quebrada Cashahuacra ubicados en las zonas de alto riesgo, prometiendo mejores viviendas y hasta el asfaltado de sus calles.

La Municipalidad de Santa Eulalia por ley N° 29664 de creación del Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastre (SINAGERD) del año 2011, tiene la responsabilidad de realizar acciones para prever la ocurrencia de “huaycos”. Ha creado su un Comité de Riesgo Local y elabora todos los años su “Plan de Emergencias por lluvias Intensas” elaborado por el grupo de trabajo de la Gestión de Riesgos de Desastres (Municipalidad Santa Eulalia, 2023), pero el presupuesto asignado es bajo para enfren-

tar el tremendo desafío de atender las numerosas quebradas y cárcavas que tiene. Lo que sí funciona en algunas zonas es la implementación de programas comunitarios en los que la población participa en actividades como limpieza de cauces de quebradas, construcción de muros, poner costales de arena para detener la entrada del agua simulacros de evacuación con la población. Al igual que todos los pobladores de la quebrada Cashahuacra los shipibos participan en estas actividades.

4. Reflexión Final

He intentado aproximarme a las explicaciones y representaciones que han elaborado las familias shipibo-konibo de Cashahuacra, respecto al hecho de vivir en un espacio geográfico con peligro de huaycos e inundaciones.

Desde que las torrenciales lluvias del año 2015 activaron varias quebradas entre ellas la de Cashahuacra, el huayco en tanto parte componente del espacio que habitan estas familias entró a formar parte de su lugar de vida y construyeron explicaciones que les permitiera convivir con este fenómeno, hasta ese momento prácticamente desconocido.

Son explicaciones en las que coexisten diversidad de percepciones y creencias que van desde “ porque no tenemos a donde ir”, pasando por argumentos fatalistas de tipo religioso, hasta el argumento de la protección que les estaría brindando una cárcava que con el paso del tiempo se fue formando junto a la comunidad, que al parecer sería la formación de un dren natural el cual se debería respetar y proteger, para que en el futuro no sea ocupado con viviendas o servicios básicos. Estas explicaciones construidas socialmente tienen como elementos transversales la incertidumbre y la confusión; rasgos que parece están presentes en las representaciones de los grupos humanos que conviven con el peligro ambiental y de contaminación como lo demuestran estudios realizados sobre este tema (Auyero y Switsun, 2007; Mozobancyk y Pérez, 2016).

Pero la construcción social de esta explicación confusa y con incer-

tidumbres que existe entre los pobladores de la CSHC no es solo producto de los individuos o las familias shipibo-konibo, también señalo que los discursos y acciones de las instituciones que forman parte del contexto, pueden ser también confusas y contradictorias y hacen sinergia con la incertidumbre de la población. Diversos estudios han analizado el papel que juegan las instituciones en la incertidumbre, traumas y sufrimiento que los desastres y peligros del medio ambiente producen en las personas, como el realizado por Daas (2008) que en su análisis del sufrimiento señala el papel del Estado como un actor que muchas veces tiene un papel cómplice en su producción y la vez se esfuerza por aparecer neutro y justo; de otro lado el ya clásico estudio sobre la inundación en Búfalo de Erickson (1976) toma en cuenta el contexto social para hablar del “trauma social” producido en una comunidad; asimismo, Auyero y Swistum (2007) explican la situación de incertidumbre de los habitantes de un poblado con graves problemas de contaminación ambiental en la provincia de Buenos Aires, Argentina, a la que contribuyen de forma no necesariamente intencional, actores como la empresa, profesionales de salud, representantes del Estado, medios de comunicación, etc.

Debo admitir que al inicio de mi trabajo de campo, cuando escuchaba a los hombres y mujeres de la CSHC hablar sobre sus experiencias con los huaycos y sus argumentos que explicaban su permanencia en una zona de alto riesgo, una de las primeras reflexiones que surgió en mí fue que en esas argumentaciones no parecían formar parte los enfoques, representaciones y recursos propios de la cultura shipibo-konibo y su relación con el medio ambiente, más aún sus explicaciones mostraban conexión con la de sus vecinos andinos. Casi inevitablemente comparaba este hecho con otras situaciones en que los recursos culturales y la identidad cultural misma de los shipibo-konibo han constituido gran parte del soporte de sus estrategias de acción en los nuevos contextos histórico-sociales en los que les toca actuar, como fue en el caso de su enfrentamiento de la pandemia por covid-19 en la que recurrieron a la concepción y recursos de su cultura médica para enfrentar la crisis sanitaria (Belaúnde, 2020), o en los casos de sus luchas por la reivindicación de sus derechos en los que enfatizan su identidad, su historia, expresando sus posiciones en su propio

idioma (además del español), (Espinosa, 2019). Me ayudaron a reenfocar estas mis primeras reflexiones los planteamientos de Ingold (2000) acerca de que el conocimiento cultural en lugar de ser importado a los entornos de la actividad práctica, se constituyen dentro de estos entornos y esto es lo que podría estar sucediendo con las familias de la CSHC están en un proceso de construcción de su relación con la realidad geológica e hidrometeorológica de la quebrada Cashahuacra, que es tan diferente al territorio de donde provienen.

Otro hecho contribuye a sustentar esta suerte de hipótesis de trabajo que intenta comprender la decisión de los shipibo-konibo de Cashahuacra de vivir en una zona de alto riesgo, y es que su habitar no se limita a esta quebrada, su cárcava y sus huaycos; como si lo es para la mayoría de migrantes andinos establecidos en la quebrada. Para algunas familias de la CSHC su espacio social se extiende al Ucayali (sea en la comunidad donde algunos aún conservan su condición de comuneros o comuneras, sea en su vivienda en la zona urbano marginal de las ciudades de Pucallpa o Yarina-cocha) entre ambos lugares, Cashahuacra y el Ucayali, se ha conformado desde el inicio mismo de la migración una red de idas y venidas y en cada una se establecen relaciones con humanos y no humanos. ¿Será que en este “territorio extendido” de estas familias shipibo-konibo, los huaycos de Cashahuacra en forma similar a las inundaciones que ocurren en las zonas de terrazas bajas del Ucayali durante la época de creciente del río, estarían formando parte de su relación con el medio ambiente que les rodea?

Notas

- 1 Esta investigación fue financiada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos RR 005557-2022 Proyecto E22151441. El estudio realizado hace parte de mi tesis doctoral en la Unidad de Posgrado en Ciencias Sociales de la UNMSM. Agradezco a la Dra. Luisa Elvira Belaunde, mi asesora de tesis en la UNMSM, y al Mg. Ángel Chávez por su lectura crítica y constructiva del texto. Asimismo, a las familias shipibo-konibo y andinas de Cashahuacra que me recibieron generosamente para la realización del trabajo de campo y para quienes guardo la confidencialidad que me solicitaron. El Dr. Elías Toledo, ex alcalde de Santa Eulalia, me

concedió la entrevista que forma parte de este artículo poco antes de su sensible fallecimiento expreso mi agradecimiento y mi recuerdo imperecederos.

- 2 Este Programa de Inclusión llamado también Acciones Afirmativas (AA) por la educación superior para indígenas, fue implementado entre fines del siglo pasado y comienzos del presente siglo por varias universidades e institutos públicos y formaba parte de un movimiento mayor de reivindicación y visibilidad de la agencia indígena, que surgió en Latinoamérica con apoyo de la OIT y ONU y como parte del proceso de globalización (Tejada Ripalda, 2011). Estos Programas de Inclusión se implementaron en base a coordinaciones y acuerdos entre las instituciones educativas y las organizaciones indígenas. Fue el Programa de Inclusión que implemento La Cantuta, ubicada en la ciudad de Chosica (distrito Lurigancho-Chosica, provincia Lima), el que estuvo asociado a los inicios de la formación de la CSHC. En efecto, el año 2001 La Cantuta, firmó un acuerdo con la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (Feconau), mediante el cual otorgaba becas de estudios a jóvenes indígenas que habían completado el nivel secundario de la educación básica regular, se trataba de becas “completas” ya que cubrían casi la totalidad de los gastos: estudios, alojamiento y alimentación, este tipo de becas completas duraron muy poco pero el programa de inclusión continuo aunque el apoyo de las becas era mínimo y no solventaba los gastos de los estudios como el alojamiento. Producto de este convenio se beneficiaron veintidós jóvenes shipibo-konibo que llegaron a Lima procedentes de diferentes comunidades nativas del Ucayali (Espinoza de Rivero, 2007)
- 3 La palabra ‘huaico’ (o ‘wayku’), que proviene del quechua, en rigor alude a una quebrada, por donde puede venir agua o lodo. Lo que habitualmente llamamos huaico en realidad es una ‘lloclla’ o ‘lluqla’, que es ya el corrimiento de tierra, barro o agua a causa de las lluvias. (Escobar, 2017). “‘Huaico’ es una voz usada corrientemente en el español del Perú y tiene un origen quechua: *wayq’u*. No siendo una palabra castellana, su escritura puede variar: ‘guaico’, ‘guayco’, ‘huayco’. En su primera acepción significa hondonada o grieta de cierta profundidad producida por precipitaciones fuertes y esporádicas, pero tiene un segundo uso más frecuente: masa enorme de lodo y peñas que se desprenden de las alturas de los Andes debido a las lluvias torrenciales y que al caer en los ríos ocasiona su desbordamiento. Los ‘huaicos’ no solamente caen sobre los ríos, sino sobre caminos y carreteras, interrumpiendo las comunicaciones. Existen temporadas de ‘huaicos’ que el calendario anuncia con precisión...” (Marco Martos, Palabra del Día. Ubicar en <https://apl.org.pe/palabra-del-dia/huaico/>)
- 4 Para una mayor definición de El Fenómeno El Niño (FEN) en el Perú, ver: https://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2014/07/Dossier-El-Ni%C3%B1o-Final_web.pdf.
- 5 A partir de la década de 1980 se consideran que han sido siete los huaycos de gran dimensión con efectos desastrosos para el distrito de Santa Eulalia porque activaron las principales que-

- bradas cercanas a los centros urbanos y aparecieron en los siguientes años: 1983, 1987, 1989, 1998, 1999, 2015, 2017 (Municipalidad Santa Eulalia 2023).
- 6 En base a la revisión de varios estudios (Pilco, 2015; IGP, 2023; 2017 INDECI-COEN; Zegarra Muñante, 2023), he elaborado una relación de los años en que masas de agua piedra y lodo, huaycos, pasaron por la quebrada Cashahuacra desbordándola y causando destrozos. En el Fenómeno del Niño de 1983 un huayco bajó por la quebrada Cashahuacra, cubriendo una altura de 40 cm de lodo a las viviendas y campos de cultivos; Cuatro años después en 1987 se produjeron huaicos por lluvias intensas que activaron las quebradas de Cashahuacra y El Palomar; el Fenómeno del Niño del año 1998 produjo lluvias torrenciales que activaron varias quebradas de Sta. Eulalia entre ellas Cashahuacra. Los huaycos del año 2015 ocasionaron los desastres más fuertes ocurridos en los últimos 30 años, en varias quebradas entre las que figura Cashahuacra se registraron heridos y viviendas afectadas; el año 2017 a consecuencia de intensas precipitaciones pluviales se activaron las quebradas Cashahuacra y Olla de Barro.
 - 7 Chávez, Ángel (2016). Buenas prácticas y lecciones aprendidas del proyecto de reasentamiento poblacional de la nueva ciudad de Belén en Loreto. Pág. 15. Practical Action. Ver: <https://practicalaction.org.pe/buenas-practicas-y-lecciones-aprendidas-del-proyecto-de-reasentamiento-poblacional-de-la-nueva-ciudad-de-belen-en-loreto/>
 - 8 Cárcava (geo): Surcos formados por el movimiento de las aguas provenientes de lluvias torrenciales, alcanzando algunas veces proporciones espectaculares en los terrenos inclinado (Indeci, 2010, p. 6).

Referencias bibliográficas

- Auyero, J. y Swistum, D. (2008). *Inflamable: Estudio del sufrimiento ambiental*. Paidós.
- Auyero, J. y Swistum, D. (2007). Expuestos y confundidos Un relato etnográfico sobre sufrimiento ambiental. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (28), 137-152.
- Belaunde, L. E. (2020). *Comando Matico en Pucallpa desafía la interculturalidad inerte del Estado*. La Mula. Pe. <https://luisabelaunde.lamula.pe/2020/08/09/comando-matico-en-pucallpa-desafia-la-interculturalidad-inerte-del-estado/luisabelaunde/>

- Castejón Lobo, P. (2017). *Análisis de vulnerabilidad ante precipitaciones extremas en la microcuenca Cashahuacra, Santa Eulalia Región Lima*. [Tesis Título Profesional Ingeniera Civil, Universidad Cesar Vallejo]. Repositorio Institucional: <https://hdl.handle.net/20.500.12692/27067>
- Das, V. (2008). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. En Francisco Ortega (Ed.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 437-458). Colombia CES
- Erikson, K. (1976). *Everything in its path: Destruction of community in the Buffalo Creek flood*. Simon and Schuster.
- Escobar, R. (2017). *Mirada ambiental: ¿es posible disminuir los impactos de los recientes desastres 'naturales' en el Perú?*. Mongabay. <https://es.mongabay.com/2017/03/lado-ambiental-los-desastres-naturales-peru/>
- Espinosa, O. (2019). La lucha por ser indígenas en la ciudad: el caso de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo en Lima. *RIRA* ,4(2), 153-184.
- Espinosa de Rivero, O. (2007). Para vivir mejor: los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en Perú. *Artículo*, 3, 87-116.
- INDECI-COEN (2017). *Reporte N° 08. Huaycos en las provincias de Lima, Huarochirí y Yauyos*. <https://bitly.cx/Ed6xN>
- INDECI-COEN (2015). *Informe N° 21. Huaycos afectan distritos de la provincia de Huarochirí-Lima provincias*. <https://bitly.cx/rSKCt>
- Ingold (2000) *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- IGP. (2023). *Informe Técnico: Análisis y evaluación histórica de precipitaciones en Chaclacayo, Chosica y áreas aledañas*. <https://bitly.cx/2p4G6>

Indeci. (2010). *Terminología de Defensa Civil*. Indeci, Dirección Nacional de Educación y Capacitación.

INGEMET (2014). *Informe Técnico: Zonas críticas por peligros geológicos en la Región Lima*. <https://bitly.cx/OpxjF>

INGEMET (2015). *Informe Técnico: Evacuación geodinámica de los flujos de detritos del 23/03/2015 entre las quebradas Rayo de Sol y Quirio (Chosica) y Cashahuacra (Santa Eulalia)*. <https://bitly.cx/E8hUC>

INGEMET (2023). *Informe Técnico: Evaluación de zonas críticas por peligros geológicos ante Fenómeno El Niño 2023-2024 en el departamento de Lima. Tomo I: Lima Provincias*. Ingemmet. <https://repositorio.ingemmet.gob.pe/handle/20.500.12544/4921#files>

Mozobancyk, Sh., Perez Sobrero, J. (2016). Percepción de la contaminación ambiental y los riesgos para la salud en la comunidad de “villa inflamable”. *Anuario de Investigaciones, XXIII*, 207-216.

Municipalidad Santa Eulalia. (2023). *Plan de Operaciones de Emergencia 2023-2026*. <https://bitly.cx/X3chw>

Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una “espacialidad de resistencia”. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 6(115). <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>

Pilco Lazarte, J. (2015). *Santa Eulalia: La vulnerabilidad de un distrito rural con características urbanas: Una aproximación desde el enfoque espacial y político-institucional*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Tejada Ripalda, L. (2011). Problemas y posibilidades en la incorporación de minorías étnicas al sistema universitario peruano. En *Inclusión Social, Interculturalidad y Equidad* (pp. 164-199). Fundación Equitas.

- Vega, I. (2014). *Buscando el río: Identidad, Transformaciones y Estrategias de los Migrantes Indígenas Amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP, Terra Nouva, Municipalidad Lima Metropolitana
- Vega Romá, P. (2023). *Migración shipibo-konibo en la ciudad. Derechos, estrategias e identidades en las comunidades de Cantagallo y Cashahuacra*. CAAAP.
- Zegarra Muñante, M. (2023). *Evaluación y análisis del comportamiento de los flujos de escombros en la quebrada Cashahuacra de la subcuenca Santa Eulalia mediante el uso de Flo-2D*. [Tesis Título Profesional Pontificia Universidad Católica del Perú].

DE CUANDO LOS MASHETE, ESPÍRITUS
DEL BOSQUE O EDOSIKIANA, COMÍAN A
NUESTROS CHAMANES, LOS EYAMITEKUA.
(TRADICIÓN ORAL ESE EJA)

WHEN THE MASHETE, SPIRITS OF THE FOREST, EDOSIKIANA, ATE OUR
SHAMANS, THE EYAMITEKUA. (ESE EJA ORAL TRADITION)

María C. Chavarría Mendoza

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Chava001@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-7684-1514>

Envío: 29 de febrero de 2024

Aceptación: 10 de junio de 2024

Resumen

En este artículo se presenta un relato del pueblo ese eja, relato en el que se narra un evento inusual: el ataque de seres del bosque contra los nuevos chamanes o *eyamitekua*. Los actores principales son los lobos de río, las palmeras, los árboles y los chamanes recién iniciados o *eyamitekua*. El escenario es el bosque o monte. Las palmeras tienen gran importancia en el bosque amazónico, pues permiten el mantenimiento del equilibrio ecológico, además son considerados espíritus del bosque o *Edosikiana* dentro de la cosmogonía ese eja. También intervienen los lobos

de río (*Pteronura brasiliensis*) y otros personajes, entre ellos árboles o palos (*akuikuana*). Todos ellos pondrán a prueba a los jóvenes chamanes que recién se inician. El relato fue contado por Tadeo Mishaja Tii Hewa durante una recopilación de tradición oral de su pueblo, encargada por la Federación Nativa de Madre de Dios y Afluentes (Fenamad) en 1982. Se trata de un texto dramatizado donde el mismo relator asume la voz de los personajes cambiando constantemente de registro. La narración fue hecha en la lengua original luego traducida al castellano, pero conserva los modismos del castellano regional.

Palabras clave: Tradición oral ese eja; espíritus del bosque; cosmogonía; chamanismo.

Abstract

This article presents a story from the Ese Eja People where an unusual event is narrated: the attack by forest beings against the new shaman or *eyamitekua*. The main actors are the palm trees, the trees and the shamans or *eyamitekua*. The setting is the forest. Palm trees are of great importance in the Amazon rainforest as they allow the maintenance of ecological balance, in addition to being considered spirits of the forest or *Edosikiana* within the Ese Eja cosmogony. River otters (*Pteronura brasiliensis*) and other characters also intervene in the story, including trees or sticks (*akuikuana*). All of them are going to test the young shamans who are starting out. The story was told by Tadedo Mishaja Tii Hewa during a compilation of the oral tradition of his people, commissioned by Native Federation of Madre de Dios and Affluents (FENAMAD) in 1982. It is dramatized text where the narrator himself assumes the voice of the characters who intervene, changing register. The narration was done in the original language and then translated into Spanish preserving the idioms of regional Spanish.

Keywords: Ese Eja oral tradition; spirits of the rainforest; cosmogony; chamanism.

1. Introducción

El interés por recopilar la tradición oral de pueblos indígenas de la Amazonía peruana pasa por el reto de trabajar con las lenguas originarias y no solo con traducciones que pueden mediar los contenidos aun sin proponérselo. Este desafío en el campo académico ha ido avanzando lentamente ya que por varias décadas se desconocía cómo escribir estas producciones que solo se trasmitían oralmente.

Escribir sobre la tradición oral de un pueblo sin conocer la lengua originaria es un riesgo, porque los mitos no solo son literatura, son cultura discursiva con toda su complejidad. Depender de los traductores es también otro riesgo, porque no todos han tenido una formación en traducción. Generalmente, son profesores bilingües que gozan de prestigio entre la gente que viene de fuera. Un gran relator no siempre es un buen traductor, depende de sus habilidades en la segunda lengua. Conocer aspectos de la gramática, de la organización espacial y los deícticos contribuyen a conocer mejor lo que se está narrando. Encontrar quien publique estos textos ha sido otra proeza. Originalmente, nadie quería publicar en otra lengua que no fuera el castellano.

2. ¿Cómo empezó a conocerse la tradición oral de los pueblos amazónicos?

A comienzos del siglo pasado solo las organizaciones religiosas publicaban en sus reportes algunas noticias sobre los sistemas de creencias indígenas. Para la zona del suroriente peruano existían publicaciones seriadas como la revista *Misiones Dominicanas del Perú* (1919-1968) o *Antisuyo* (1978-1985). Algunas de las historias sobre los Ese eja aparecieron en castellano en estas dos últimas publicaciones.

En 1974 se promulgó el Decreto Legislativo 22175, Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva. A partir de esa fecha fueron los diarios regionales y algunas ONG las que fueron sacando poco a poco este acervo popular, en versiones bilingües o en castellano, en un intento de hacer conocer a los pueblos amazó-

nicos que eran mencionados en esa ley. *El trueno* fue uno de los primeros boletines que publicaba desde testimonios, crónicas, relatos breves; *Amazonía Indígena*, revista de análisis sobre la problemática de los pueblos indígenas que existió entre 1980 y 1992, albergó también estos materiales poco a poco. En 1976, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica creó la revista *Amazonía Peruana*, orientada fundamentalmente a la región amazónica. A lo largo de sus 36 números, la revista ha publicado no solo relatos, testimonios, bibliografías, sino también ensayos sobre la oralidad amazónica. El mismo año en que se inicia la revista, apareció *La verdadera biblia de los Cashinahua* (D'Ans, 1976) que fue una de las recopilaciones más importantes de la literatura oral de un pueblo pano, en versión castellana. Posteriormente, el mismo CAAAP inicia la publicación de tradición oral de pueblos amazónicos a nivel monográfico y en versión bilingüe, siendo los primeros títulos el dedicado al pueblo awajún, en *Duik Muun I y II* (Chumap y García -Rendueles, 1979), *Yaunchuk. Universo mítico de los huambisas*, 1996, con ilustraciones del artista Gerardo Petsaín y otro al pueblo harakbut, *Mbaisik penumbra al atardecer* (Helberg, 1996). En los años siguientes, fueron apareciendo más títulos propiciados por las ONG o las mismas organizaciones indígenas, además de editoriales independientes.

3. Ubicación del pueblo ese eja

En territorio peruano, la población esa eja se encuentra ubicada en dos áreas: la del río Madre de Dios y la del río Tambopata y afluentes; con tres asentamientos Sonene, Palma Real e Infierno. La Comunidad Nativa Sonene está en la margen izquierda del río Sonene o Heath, aguas arriba desde su desembocadura en el río Madre de Dios, en el distrito y provincia de Tambopata. Palma Real se encuentra sobre la margen derecha del río Madre de Dios, conocido también como *Kuei 'ai, Na 'ai* “río grande”, a unos 20 Km. de la frontera con Bolivia. La Comunidad Nativa Infierno se ubica en ambas márgenes del río Baawaja o Tambopata e incluye el territorio comprendido entre el caserío de Chonta y el lago Tres Chimbadas, aproximadamente tres vueltas abajo de la desembocadura de la Quebrada La Torre, departamento de Madre de Dios.

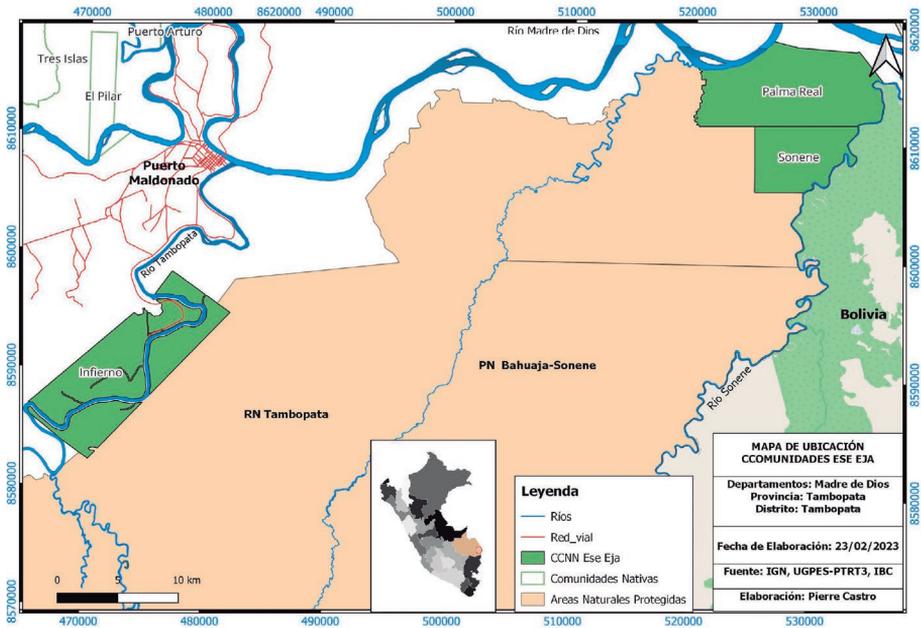


Fig. 1 Mapa de ubicación de las comunidades ese eja en Perú.

Elaboración de Pierre Castro.

El narrador fue Tadeo Mishaja Tii Hewa, uno de los más antiguos relatores del Baawaja o Tambopata, originario de La Torre, luego vivió en Chonta y posteriormente a lo que llegó a ser la CN Infierno. El relato fue recogido en esta comunidad en 1982, transcrito y traducido en 1984, en la ciudad de Lima donde don Tadeo fue enviado por decisión de un Congreso de FENAMAD para continuar la recopilación de su tradición oral. El relato ese eja que se presenta en este artículo apareció por primera vez publicado en formato bilingüe por Fomciencias, con un prólogo de Alberto Escobar (Chavarría, 1984) en una versión fonémica pues todavía no había alfabeto para la lengua.

4. Objetivos

- Dar a conocer un texto de la tradición oral ese eja referido a la existencia de *Edosikiana* ‘espíritus dueños’ y *eyamitekua* ‘chamanes’.

- Analizar la función de los lobos de río y las palmeras en el contexto chamánico.
- Contribuir a la difusión de la tradición oral de los pueblos indígenas de la Amazonía.

5. Antecedentes

La tradición oral ese eja empezó a ser investigada formalmente por un acuerdo del Congreso de la Federación Nativa de Madre de Dios y Afluentes (Fenamad) en 1982 donde se vio la necesidad de rescatar la oralidad de los pueblos originarios del Madre de Dios. Recibimos este encargo y empezamos a trabajar con varios miembros de la CN Infierno, entre ellos César Guzmán, Roberto Masías y Don Tadeo Mishaja Tii Hewa, naturales del río Baawaja (Tambopata). Posteriormente, él viajó a Lima por unos meses y allí empezamos con la transcripción fonética y la traducción. Don Tadeo pertenece a un grupo familiar importante entre los ese eja: los Mishaja. Ellos se identifican como *baawaja kuiñaji*, originarios del Baawaja, son descendientes de uno de los más grandes chamanes: Ñape y también de Shajaó, personajes legendarios de su pueblo. Junto con sus sobrinos, Roberto Masías Sewa, Pedro Mishaja, él es uno de los pocos que recuerda historias casi desconocidas. No cabe duda de que Tadeo es el más grande relator ese eja hoy en día en la zona y felizmente su voz ha quedado grabada para futuras generaciones.

6. Metodología

Este relato fue contado en la lengua originaria por don Tadeo y después de varias preguntas para identificar a los personajes, procedimos a la grabación. La transcripción fue fonémica porque no existía todavía un alfabeto. Luego, realizamos una segunda transcripción, cortando los morfemas pues ya conocíamos algo de la compleja morfología ese eja. En la traducción al español, se mantuvo el castellano regional, acompañado de un glosario. Lamentablemente no hay ningún estudio lexicográfico confiable sobre el castellano amazónico de Madre de Dios y esa es una tarea que sigue pendiente.

De acuerdo con nuestra experiencia, no hay un título específico para los relatos y hay muchas maneras de evocarlo, por ello hemos utilizado como título, la primera oración con que empieza la narración: *De cuando los espíritus del bosque, Edosikiana, comían a nuestros chamanes, los eyamitekua*. Es una narración muy difícil de transcribir porque el relator asume la identidad de cada personaje y habla como cada uno de ellos, cambiando de registro con gran facilidad. Los relatores ese eja pueden hablar como mujer, varón, niño, o pueden adoptar la personalidad del trueno, palmera o sirena, según lo requiera un relato.

Como el relato da cuenta de un evento bélico, se narra en voz alta y los personajes se encuentran en un enfrentamiento a muerte en medio del bosque, peleando por un territorio que es el mismo bosque. Don Tadeo no solo cambiaba de voz, sino que también gesticulaba, saltaba como lo hacían los *eyamitekua* y reproducía con su voz el golpe de los heridos al tocar tierra o silbaba imitando el sonido de las flechas que disparaban los dueños del monte. Originalmente, estas narraciones eran pequeñas escenificaciones que se hacían ante un público familiar, reunidos en una noche de invierno, al calor de la hoguera. Cuando don Tadeo contó este relato, era como asistir a la lectura de un guion de una obra teatral o cinematográfica.

Posteriormente, la grabación fue escuchada ante grupos pequeños en las comunidades, los oyentes corregían o preguntaban a los adultos mayores sobre alguna parte del relato que no entendían. No hemos conocido mujeres relatoras, pero ellas siempre participaban de las sesiones donde volvíamos a escucharlas y contribuían con sus intervenciones a fijar algunos detalles.

Para este artículo, hemos usado el alfabeto oficial de la lengua que data del 2007 en donde, por voluntad de los ese eja, se trató de consensuar, después de tres talleres, un solo alfabeto para las dos variantes lectales: palmarrealino o beniano y *baawaja*. Lo que publicamos ahora es la versión del relato en el alfabeto consensuado. El relato corresponde a la variable *baawaja*, se ha usado una presentación con números en la versión ese eja para encontrar su traducción buscando el mismo número en la versión

castellana. A continuación, se presentan las dos versiones en la que cada oración va numerada, con excepción de los diálogos.

Masheté ejakuana ijiátahe eyáwasije sowatihe akui paáwaho

1. Masheté ejakuana ijiátahe eyáwasije sowatihe akui paáwaho.

2. Akuíbiajeje potianinahe eyámitekuana.

Homá wesha híñatewahitaninahe.

3. Ma ta shátata saja wejaje dohótanobitihe.

4. Anomese hikioho iáaho ba'e:

–'A'a mo epómeeji, póchikiana.

–'E'e.

5. Makia wesha ánomese jama tishe tájakianinahe.

–¡Tum!

6. Ma otekuá'iomaje jasaheatí'io nékianinahe:

–“U, 'u, 'u, 'u”. Oha yájaho ohiá péhe'io

7. Ma mesímawasije pótinanahe.

8. Shani jama po'ajakihe 'iaja'iajaji.

9. Kuiáheabichaheananahe, bia heoji haáñitihe. Shani pa ta játekuati'aja.

10. Hoa etseho ba'e há'ioja. Hoa achája mokuana, bisonee 'io'io'ioa há'ioja kuáyani

há'iojaa.

Hoa jamaa tisé tekuahatahitahee.

11. Maa tekuataje 'ahé pa se bichátihe. Besasá hoe tisé tekuamee.

12. Jea kuáyanaje ha'iojáa 'io'io'io'io.

13. –'Á'ata potimeejí, pochíkiana.

14. Eseha chíikiana esea apehaánekanaja

–¡Akue chi toma! ¡Pajáhaapopótihe

De cuando los Mashete, espíritus del bosque, *Edosikiana*, comían a nuestros chamanes, los *eyámitekua*.

1. Cuando la gente lobo se los iban a comer [a los *eyámitekua*, nuestros chamanes]

ellos subían [se subían] arriba del árbol caído.

2. Por encima del árbol saltaban los *eyámitekua*. Allá lejos sabían esconderse [y los *Edósikiana* ya no los podían seguir].

3. En el hueco de la raíz de la cashapona los *eyámitekua* se van a meter.

4. La abuela madre [del *Edósikiana*] aquí en [esta parte del] brazo se les prendía:

–¡No me hagas matar, hijo!

–¡Sí!

5. Más allá, la abuela madre de los *Edósikiana*, así de grande hacía salir sus uñas:

–¡Tum! [Ruido al clavarse sus uñas].

6. Después de matarlos, los *Edósikiana* que estaban parados gritaban:

–“’U, ’u, ’u, ’u, ’u”. Su voz de miedo por ahí regresaba.

7. Por donde no estaba la olla, los hombres corrían. [Los *Edósikiana* ponían una olla para que los *eyámitekua* caigan].

8. Por el lado izquierdo, no podían templar el arco [los *Edósikiana*].

9. El *Edósikiana* se quedaba tumbado. Patas arriba se quedaba. Como era

zurdero, no podía picar.

10. –¡Mira, como ese bebito que está arriba parecía! ¡Mira como ese, chiquitito y bien colorado, como recién nacido parece!

11. Allí en la pierna, le va a atravesar de lado a lado. Allí le va a picar cuando el hombre caiga. Hasta la mitad de la flecha le picaba.

12. Rojo, rojo, recién nacido parecía.

13. –No le dejes escapar, hijo.

14. Nuestros viejos antiguos hacían así:

–¡Gítale! ¡Vaya a gritarle!

7. Análisis del relato

Cuando se investigan relatos de pueblos originarios, quienes dan cuenta de ellos, sean antropólogos, lingüistas o estudiosos de la literatura, nos fijamos en primer lugar en el argumento, los personajes, los motivos; pasando, a veces, por alto lo que rodea la historia misma: el territorio, el paisaje. Para los amazónicos, estos son elementos importantes del relato no son solo un marco de fondo. En el monte sucede de todo, los encuentros fortuitos, los engaños, los ataques y hasta la muerte.

Todas las historias ocurren en un lugar, en un espacio, lleno de elementos que interactúan permanentemente con los seres humanos y que se explican a través de la cosmogonía del pueblo. Los espacios o paisaje se van llenando de elementos simbólicos que son reconocidos por sus habitantes. Y así se va configurando el territorio indígena (Damonte, 2011). El espacio conocido es aquel que los habitantes comparten y por ello es un elemento crucial del constructo llamado identidad y al que pertenecen también el sistema de parentesco, el idioma y la cultura.

La acción se desarrolla en medio del monte. En el relato narrado por el sabio Tadeo Mishaja Tii Hewa se describe un ataque de los espíritus dueños del bosque (*Edosikiana*) a los curanderos ese eja, llamados

Eyamitekua ‘aquellos que matan la carne’. En este texto dramatizado, se escucha que primero los curanderos son flechados por los lobos de río, especies de nutrias gigantes que abundan en la cuenca del río Tambopata, luego las palmeras atacarán a los jóvenes chamanes.

8. Los lobos de río

Al comenzar el relato aparecen los lobos de río o nutrias gigantes, pero estos son los espíritus dueños de estos inmensos animales. En el relato se los llama *ejakuana* ‘gente de nosotros’. Esos son los dueños del lobo de río. Es una figura en plural porque ellos siempre andan en manadas.

Los dueños de los lobos de río, *Mashetekuana* (*Pteronura brasiliensis*) están atacando a los curanderos o *eyamitekua*, y estos se suben sobre los árboles caídos, saltando.

El lobo de río es considerado como la nutria más grande del mundo. Es un animal carnívoro y la manera cómo obtiene los peces para su alimento en las cochas o lagos, es motivo de admiración para los visitantes y los turistas de aventura en Madre de Dios. Junto con el caimán negro *Melanosuchus nige* son los más grandes devoradores del río. Son observables retozando encima de palos, viajan en manadas por el río o el lago. En el relato estos lobos de río van a atacar a los jóvenes que están dietando o ya son chamanes. No hay otro relato donde los lobos de río sean protagonistas. Atacan a los jóvenes gritando: “Uu, Uuu, Uuu...”

Los jóvenes chamanes se escapan saltando los palos de río que están tirados y se refugian en la cashapona *Socratea exorrhiza*, un tipo de palmera conocida como *tajakaka*.

Normalmente, estos hermosos animales son solitarios, pero por temor al ataque del caimán negro se agrupan para defenderse. El lobo de río es una especie tan preciada en los lugareños que ha sido seleccionada como símbolo representativo de Madre de Dios desde 2013. Hoy está en peligro de extinción y existen organismos ambientalistas que lo protegen. (WCS Perú, s.f.).

9. Segunda instancia. La abuela prodigiosa

Los *Edosikiana* atacan con flechas a los humanos. Algunos caen heridos, otros mueren, y otros se recuperan. En medio del bosque, se encuentra una anciana quien pide al herido que se eche sobre su regazo para restañar sus heridas. Una vez que los heridos se echan, vuelven a la vida prodigiosamente. El motivo de la abuela o *anomese* que come gente es recurrente en los relatos ese eja. “Es nuestra abuela, pero también puede comernos”, dicen los relatores. Como en todo relato, los *Edosikiana* tienen conductas ambiguas. La abuela dueña del bosque posee unas uñas muy largas con las que ataca a los heridos y puede conducirlos a la muerte. “Tumm. Tumm” es el ruido del golpe de los cuerpos que caen. Ella es la abuela de los dueños del bosque o *Edosikiana* y atrae a los *eyamitekua* con el fin de rematarlos. Al lado del bosque, está una olla donde la anciana pone los restos de los hombres caídos para comerlos, evidencia de un sistema de endofagia muy antigua, por ello los chamanes procuran no acercarse a la olla para no ser devorados por la anciana.

10. Tercera instancia. Las coordenadas deícticas

Aquí se describe cómo los *Edoskiana* son zurderos, todo lo hacen por el lado izquierdo. Es por ello que no pueden templar el arco con la mano izquierda y al ser flechados caen con las piernas hacia arriba. Por el lado izquierdo, los *Edosikiana* (lobos de río, árboles o palmeras) no podrán templar su arco, este conocimiento debe transmitirse y para eso se cuenta el relato

¿Cómo deben correr los curanderos? La estrategia para huir de las flechas se describe en otro relato complementario, denominado igualmente “De cuando los *Edosikiana* atacaban a nuestros *eyamitekua*”. Es importante correr en zigzag; los *eyamitekua* deben flechar a los *Edosikiana* en las piernas para impedirles correr. Era importante gritarles para ahuyentarlos. Los gritos de los *eyamitekua* eran cruciales para hacer huir a los *Edosi*.

11. Cuarta instancia. Las palmeras contraatacan

La historia tiene lugar dentro del bosque, en lo que se conoce en el castellano regional como ‘monte’. La zona del Baawaja, selva baja, tiene un paisaje en donde destacan palmeras, otros árboles y donde destaca el árbol de la castaña (*Bartholettia excelsa* H.B.K.). La pelea se lleva a cabo por quienes quieren tener hegemonía en esos territorios.

En el Perú, son muchos los pueblos que incluyen a las plantas como centros vivientes de poder y de vida. En ese eje no hay palabra genérica para los árboles, cada especie tienen un nombre. Pero existe la palabra *akui* ‘palo, árbol’ que se usa solo cuando está tirado en el camino o su identidad no es sustancial a la historia. Tal es el caso del palo sobre la que se paran los jóvenes chamanes al huir.

En la tradición ese eje hay un árbol donde se posaban todos los pájaros del bosque y se llama *Batsaikui*, que podría ser como un árbol del tiempo de los antiguos. Las palmeras no tienen un nombre genérico. Cada una es identificada por su nombre. En el relato, se mencionan las principales especies de palmeras que conocen los lugareños.

En pleno campo de batalla aparecen la gente aguaje o *takuasa* (*Mauritia flexuosa*), don Tadeo se detiene en el relato para hacer una demostración de cómo hay que mover el cuerpo para evitar las flechas de los dueños de la palmera aguaje. “Así debes hacer para que no te caiga la flecha de *takuasa* ‘gente aguaje’.

Luego, ataca la gente ungurave o *majo* (*Oenocarpus bataua* Martius).

“En aquel palo se van a parar”, advierte Tadeo.

Y van sucediendo los ataques de la gente palmera. Luego, ataca la gente shebón o *hememe* identificada como *Attalea butyracea* (Mutis ex Linnaeus filius) Wess. Boe

Los *edosikiana* se multiplican como hormigas, señala el relator.

Las palmeras prestan sus hojas para ser tejidas y cubrir los techos, cobran vida y en la cumbre de los techos esperan a los curanderos. La gente palo, es decir todos los árboles cobran vida para atacarlos.

La gente palmiche, *sipi* o *Geonoma deversa* (Poit) Kunth flechaba a los curanderos, en una guerra que se sucede al infinito y en donde no se espera tregua alguna. El nombre *sipi* también identifica al verbo ‘tejer’. Las mujeres ese eja son grandes tejedoras pues de esta y otras fibras hacen canastas, escobas y abanicos de gran demanda.

A todos esos enemigos habrá que ahuyentarlos, usando además de las flechas, los gritos para espantarlos.

“Nuestros viejos antiguos hacían así:

—¡Grítale! ¡Vaya a gritarle!”.

12. Las palmeras, fuente de saberes

Las palmeras son el grupo de plantas más importantes para mantener el equilibrio ecológico del bosque amazónico. Son fuente de alimento, sirven para la construcción de las viviendas tradicionales; son materia prima para elaborar artefactos; y proveen de diversos insumos para la artesanía. Además, muchas de ellas tienen propiedades curativas. La cestería que es una actividad económica importante entre los ese eja, requiere de las palmeras para usarlas en la obtención de fibras. Los nombres de las palmeras están presentes en los topónimos o lugares geográficos en muchas partes de la Amazonía.

Cuando las huestes españolas viajaron por el Bajo Madre de Dios vieron, en las orillas del río, un paisaje familiar que los remontaba a España. Eran las palmeras y, por eso, nombraron a esas alturas Palma Real, y con ese nombre quedó el territorio de una de las comunidades que más hablantes ese eja tienen. Palma Real fue creada recién durante el gobierno de Velasco el 1 de octubre de 1974. En las cercanías existen quebradas como Palma Real Grande y Palma Real Chico.

Para el pueblo ese eja, las palmeras son parte del paisaje ancestral. Sus habitantes están familiarizados con diversas especies como resultado de su contacto permanente con el monte y la continua experimentación en búsqueda de nuevos recursos.

Según estudios hechos por destacados biólogos sobre las palmeras en la región del Inambari y en la cuenca del Madre de Dios (Alexiades, 1999; Goulding y Smith, 2007; Pérez Ojeda del Arco, 2011), los ese eja conocen gran variedad de palmeras porque están en sus territorios o porque las han visto en sus viajes. Exactamente, identifican veintitrés especies de palmeras. No solo eso, otros investigadores han documentado 344 tipos de diferentes usos que saben darle a este recurso (Paniagua et al., 2012). La alimentación humana se ve beneficiada con el uso de veintidós especies.

La fabricación de utensilios y herramientas (canastos de diferentes clases, abanicos, escobas, herramientas de caza y pesca) y el uso de palmeras con fines de construcción (techos, paredes, cercos, muebles en la casa) son las categorías de uso que han registrado casi un número igual de usos diferentes y también un gran número de especies. Las categorías de uso medicinal y veterinario (resfríos, fiebres, diarreas, etc.) y el uso cultural registraron 13 y 17 especies, respectivamente. (Paniagua et al., 2012)

Alexiades (1999), etnobiólogo de una extensa y reconocida trayectoria entre los ese eja, hizo un inventario de 190 plantas describiéndolas y analizando cinco especies de palmeras (*Attalea maripa*, *Euterpe precatoria*, *Oenocarpus bataua*, *Scheelea butyracea*, y *Socratea exorrhiza*). Uno de los objetivos de su investigación fue analizar los cambios en esta sociedad y ver la dinámica de su uso. El trabajo de Paniagua confirma los hallazgos de Alexiades. Posteriormente, Alexiades, Huajohuajo. Mamiyo, Peluso y Pesho (2003) dieron a conocer los remedios del monte usados por los ese eja, incluyendo dos especies de palmeras (*Scheelea sp.* e *Iriarteia deltoidea*) las cuales presentan un uso medicinal.

Alexiades y Peluso (2009) sostienen que los indígenas han venido experimentando a través de los siglos la adecuación de ciertas plantas y que muchas de ellas provienen del conocimiento de ‘otros’; es decir, que

se podría esbozar un origen proveniente de los ancestros y plantas de otros.

Posteriormente, Pérez Ojeda del Arco (2010) realizó una tesis para la Universidad Agraria, en comunidades ese eja sobre la manera cómo se trasmite el conocimiento ecológico tradicional (CET) de 21 especies de palmeras.

13. Las palmeras y la espiritualidad ese eja

Además de ser parte del paisaje desde tiempos antiguos, las palmeras tienen un rol fundamental en la espiritualidad y cosmogonía ese eja que no aparecen en las descripciones de los biólogos.

Para ser *eyamitekua* o chamán o curandero, los aspirantes son seleccionados por un paucar, ave mitológica de plumas negras y amarillas y a lo largo de su existencia se someten a diversas pruebas que les son enviadas por los dueños del monte o *Edosikiana*. La historia que hemos presentado grafica un asedio a los nuevos curanderos por la gente del bosque. Los curanderos son quienes interceden a nombre de los seres humanos con los *Edosikiana* a través de una ceremonia que hoy en día ya se ha extinguido llamada *Eshasha poi*, donde se ingiere una bebida alcohólica hecha a base de plátanos maduros que han sido fermentados previamente.

Las palmeras son consideradas seres vivientes o *Edosikiana*, espíritu de la naturaleza, y como tales pueden convocar a nuevos *eyamitekua* o chamanes o atacarlos si han desobedecido sus reglas. Los curanderos ese eja han vencido a la muerte pues desde su iniciación se exponen a diversas pruebas, mueren y vuelven a nacer innumerables veces.

14. Los árboles, protagonistas del bosque en la tradición oral amazónica

A esta serie de relatos, los relatores llaman cuentos de los *Edosikiana*, de los ‘dueños de la naturaleza’. Estos no se limitan a la fauna

y flora pues tanto la lluvia, el viento “que es originario de allí” pueden actuar contra los humanos y especialmente con quienes aspiran a ser *eyamitekua* o chamanes. Y esto es motivo común en una serie de relatos. Otros ejemplos en donde los árboles, sean palmeras o no, aparecen como protagonistas en relatos amazónicos son los relatos shawi, bora, harakbut para citar algunos.

En un libro sobre los mitos y el agua en el pensamiento *shawi* de los habitantes del río Sillat, Huertas recopila relatos donde el preciado líquido tiene distintos orígenes, algunos relacionados con árboles (2012). En el árbol *Wanemey* de la tradición del pueblo harakbut, los últimos sobrevivientes de cataclismos como el fuego y la inundación sucesiva se salvan subiendo a este árbol prodigioso que hace posible el renacimiento de la humanidad (Helberg 1996). El origen del río Amazonas del pueblo murui está relacionado con el nacimiento del hijo de una virgen llamada *Jitirihu* (Comunicación personal de Brus Rubio Churay, julio 2023). La fecundación de la mujer virgen hace que esta alumbrase a un niño árbol que provee de todo a la humanidad. El río Amazonas es explicado, a su vez, en un mito yagua por la existencia del árbol lupuna de donde el agua sale con creces. Esta alusión confirma el por qué las lupunas aparecen siempre en el centro de los cuadros del artista bora Víctor Churay (Yllia 2023).

En el relato que hemos presentado se habla indistintamente de árboles y algunas palmeras.

15. A modo de conclusiones

1. Los *mashete* o lobos de río son *Edosikiana*, ‘espíritus dueños’ tanto en el agua como en la tierra y atacarán a los *eyamitekua* para poner a prueba su valor.
2. Las palmeras tienen la condición de *Edoskiana* o ‘espíritus dueños’ del monte y por ende pueden donar beneficios a los ese eja, pero también pueden atacar a quienes se inician como chamanes.

3. Los árboles o palos, en el castellano regional, son también *Edosikiana* y por ello, al igual que las palmeras, pueden donar bienes o atacar a los humanos.
4. Los pueblos indígenas han sufrido dislocación y fragmentación territorial donde sus territorios han sido tratados de manera fragmentaria.

Referencias bibliográficas

- Alexiades N. M. (1999). *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Health, and Change in an Amazonian Society*. [PhD thesis]. The City University of New York.
- Alexiades N. M. y Peluso D. (2003). La sociedad Ese Eja: Una aproximación histórica a sus orígenes genes, distribución, asentamiento y subsistencia. En B. H. Castillo & A. G. Altamirano (Eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 91-110). IWGIA.
- Alexiades N. M., Huajohuajo, G., Mamiyo, R., Peluso, D. y Pesha V. (2003). *Ejajewa ebiojonekui semeño: Ese Ejaaj*. Fenamad.
- Alexiades N. M. y Peluso, D. (2009). Plants of the ancestors, plants of the outsiders, Ese Eja history, migration and medicinal plants. En M. Alexiades (Ed.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives* (pp. 220-248). Oxford.
- Alvarez M. (2008) *Evaluación de la diversidad de especies de palmeras en terrazas altas de Madre de Dios “CRIBATAMADD”*, distrito Las Piedras –Tambopata. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Madre de Dios].
- Centro Cultural Pío Aza (2022). *Cuentos Amazónicos. Zona Sur. Harakbut, Matsigenka, Yine Ashaninka, Ese Eja*. Centro Cultural Pío Aza.

- Chavarría, M. C. (1980). *Léxico Ese Eja-Español. Español-Ese Eja*. Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Chavarría, M.C. (1984). *Eseha Echiikiana Esoiho. Con la voz de nuestros viejos antiguos*. Lima: FOMCIENCIAS.
- Chavarría, M.C. (2015). *Eseha Echiikiana Esoiho. Con la voz de nuestros viejos antiguos*. Ministerio de Cultura.
- Chaumeil, J. P. (1984). Canto del pijuayo. *Amazonía Indígena*, 4(8), 26-31.
- Chumap L. A. y García Rendueles M. (1979). *Duik Múun*. Universo mítico de los Aguaruna. Tomo I y II. CAAAP.
- Damonte, G. (2011). *Construyendo Territorios. Narrativas territoriales contemporáneas*. Grades.
- Fabiano E., Burnley, G. y Nuribe, S. (2022). *Los antiguos me contaron. Mitos y cuentos urarinas del río Chambira*. IIAP, CAAAP, Ministerio del Ambiente.
- Helfgott, F. y Lino, E. (2022). *Voces del Perú: memoria y tradición oral*. Ministerio de Cultura.
- Goulding, M., y Smith, N. (2007) *Palmeras, Centinelas para la Conservación*. Asociación para la conservación de la Cuenca Amazónica (ACCA).
- Helberg, H. (1996). *Mbaisik. Penumbra al atardecer*. CAAAP.
- Huertas, B. (2012). *Mitos shawi sobre el agua*. Ministerio de Cultura.
- Yllia, M. E. (2023). *Estéticas amazónicas contemporáneas. La obra del pintor bora Víctor Churay Roque*. Fondo Editorial UNMSM.

- Kimura, H. (1981). La mitología de los ese eja del oriente boliviano-el dueño imaginario de los animales silvestres. *Antropología*, Año 2, N° 3, pp. 1-22. La Paz.
- Nacionalidad Huambisa et al. (1996). *Yaunchuk. Universo mítico de los Huambisas. Kanús (río Santiago)*. CAAAP.
- Paniagua, N., Bussmann, R., Macía M. y Comunidad Ese Eja de Palmarreal. (2014). El conocimiento de nuestros ancestros. Los Ese Eja y su uso de las palmeras. Madre de Dios. Perú. *Ethnobotany Research and Applications*, 13, 1–94. <https://ethnobotanyjournal.org/index.php/era/article/view/13-005>
- Pérez Ojeda Del Arco, M. (2010). *Diagnóstico de la transmisión actual del conocimiento ecológico tradicional (CET) en el uso de palmeras por dos comunidades Ese Eja, en el ámbito del departamento de Madre de Dios – Perú*. [Tesis de titulación, Universidad Agraria La Molina]. <https://hdl.handle.net/20.500.12996/1696>
- Pérez Ojeda Del Arco, M., La Torre-Cuadros, N. y Reynel, C. (2011). Cultural Transmission on Palms among Ese Eja Communities in Peru. *Bioremediation, Biodiversity and Bioavailability*. 5(1), 92-99.
- Roca, F. (2008). Las palmeras en el conocimiento tradicional del grupo indígena Aguaruna-Huambisa. *Revista Peruana de Biología*, 15(supl.1), 147- 149. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/rpb/article/view/3773/3035>
- Wildlife Conservation Society Perú. (WCS Perú). (s.f.). *Lobo de río*. WCS Perú. <https://peru.wcs.org/es-es/especies/lobo-de-r%C3%ADo.aspx>

LA DANZA DE LA CARACHUPA: UN RITUAL DE VARONES KICHWA LAMISTA EN LA ALTA AMAZONÍA PERUANA

THE DANCE OF THE CARACHUPA: A RITUAL FOR KICHWA LAMISTA MALES IN
THE PERUVIAN UPPER AMAZON

Yoav Saulo Vidal Auca

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

yoav.vidal@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0009-0004-1277-4190>

Envío: 28 de febrero de 2024

Aceptación: 20 de mayo de 2024

Resumen

La danza de la carachupa (armadillo) es una danza kichwa lamista ejecutada por varones de diferentes edades, quienes se visten con hojas secas de plátano y bailan durante los últimos días del Santa Rosa *Raymi* recorriendo la comunidad de El Wayku, en Lamas. Este artículo hace una presentación etnográfica y fotográfica de la danza de la carachupa que presencié en agosto de 2023. Comienza por una presentación de la fiesta de Santa Rosa y de las especies de armadillos involucradas en la danza. En seguida describe el proceso de la danza, incluyendo la preparación de los danzantes (carachupas, montaraces y perros montaraces), las etapas de la danza y el recorrido de los danzantes por la comunidad. Termina con unas reflexiones sobre las relaciones interespecies entre hombres, armadillos y plátanos manifestadas en la danza.

Palabras claves: kichwa lamista; danza ritual; carachupa armadillo; Alta Amazonía, Santa Rosa Raymi.

Abstract

The *carachupa* (armadillo) dance is a Kichwa Lamista dance performed by men of different ages, who dress in dried banana leaves and dance during the last days of Santa Rosa Raymi, moving around the community of Wayku, in Lamas. This paper draws an ethnographic and photographic account of the carachupa dance as I witnessed it in August 2023. It begins with a presentation of the Santa Rosa feast and the species of armadillos involved in the dance. Next, I describe the process of the dance including the preparation of the dancers (*carachupas*, hunters and hunting dogs), the stages of the dance and its journey through the community. It concludes with some reflections on the interspecies relationships between men, armadillos and plantain manifested in the dance.

Keywords: Kichwa Lamista; ritual dance; carachupa armadillo; Upper Amazon, Santa Rosa Raymi.

1. Introducción

Todos los años durante el mes de agosto en el Centro Poblado Comunidad Nativa Kichwa El Wayku, en la ciudad de Lamas, departamento de San Martín, se realiza la Fiesta de Santa Rosa o Santa Rosa *Raymi*, en honor a Santa Rosa de Lima. Los dos últimos días de agosto, es decir, el 30 y 31, son los días principales de esta celebración. El 30 de agosto se da la celebración del “voto¹”, es decir, el ritual del paso de la cabezonía² para la organización de la fiesta del año siguiente. También se realiza la procesión de la patrona de Santa Rosa *Raymi* en la mañana y en la noche. Al día siguiente, 31 de agosto, la jornada se inicia con la danza de la carachupa, o “carachupeada”, partiendo de la plaza de la comunidad y movilizándose hasta llegar a los patios de las casas de los diferentes cabezones encargados de la fiesta de ese año. En la tarde del 31, el Santa Rosa Raymi continua con otros eventos, como el pato *tipina* y el rapto de la novia. Dada la gran cantidad de eventos celebrados el 31, este es el úl-

timo y también el más importante día de la fiesta de Santa Rosa, en el que hay una mayor concentración de público Kichwa Lamista y de turistas.

En este artículo hago una presentación etnográfica y fotográfica de la danza de la carachupa como la presencié en agosto de 2023. Esta danza ha sido mencionada en las etnografías de varios autores como Scazzocchio (1979), Regan (1983[2011]), Puga (1989), Panduro y Rengifo (2001), Tapullima (2012), Chaparro (2018) y Volpi (2019). La mayoría de estos estudios, sin embargo, solo hacen una breve aproximación a la danza, a exclusión de Volpi (2019) quien le dedica un texto entero enfocado en los aspectos más conceptuales de la danza. El presente artículo, en cambio, tiene por principal propósito describir el proceso de la danza con un apoyo fotográfico. Comienzo presentando la fiesta de Santa Rosa y cómo ha ido cambiando a partir de la pandemia del covid-19. Después, introduzco a nuestros animales protagonistas, los armadillos, llamados *Karachupa* en kichwa y carachupas en el castellano regional de Lamas. En seguida, describo el proceso de la danza de la carachupa: Iniciando con la preparación de los danzantes divididos en tres tipos de personajes: las carachupas, los cazadores montaraces, y los perros montaraces, y muestro el recorrido de los danzantes por la comunidad del Wayku. A lo largo del artículo hago referencia a las condiciones del trabajo de campo antropológico con observación participante que realicé en agosto de 2023. También subrayo la información presente en la literatura sobre la danza e introduzco citas de las explicaciones que los danzantes y otros miembros de la comunidad me brindaron con generosidad.

La fiesta de Santa Rosa, así como las demás festividades del ciclo anual ritual Kichwa Lamista, es organizada por los cabezones, que son las parejas de esposos que reciben el “voto” el año anterior a la fiesta, se encargan de la organización de la fiesta en el presente, y pasan el “voto” a otras parejas de cabezones para asegurar la continuidad de la fiesta de año en año. Por lo general, en la fiesta de Santa Rosa hay cuatro cabezones, sin embargo, durante la pandemia del covid-19, la realización de la fiesta fue suspendida y, cuando se reinició, la participación de los cabezones decayó. En el año 2023, por ejemplo, solo hubo dos cabezones.

Con respecto a esto, Custodio Sangama Sangama³ nos comenta que:

La Santa Rosa *Raymi*, acá, antes estaban cuatro cabezones. Y esos cuatro cabezones pasan barrio por barrio. Ahorita, este año puede ser barrio Tapullima, para el año puede ser barrio Amasifuén. Otra vez, tras año pasado, puede ser barrio Guerra. Barrio Guerra pasará otra vez a barrio Cachique. Barrio Cachique pasa a los Sangama. (C. Sangama, comunicación personal, agosto de 2023)

Custodio nos confirma que esa variación se originó con las restricciones de la pandemia del covid-19 en 2020, y desde entonces ha sido difícil organizarse para hacer un “voto” apropiado y que Santa Rosa *Raymi* vuelva a ser como antes. La pandemia golpeó fuertemente a la población Kichwa Lamista, a consecuencia de las víctimas del covid-19 dentro de la comunidad y la difícil situación económica que trajo este período. Sin embargo, en el 2023 se formaron comisiones encargadas de lograr reestablecer el orden de la fiesta y que pronto pueda tener la misma vitalidad de los años pasados.

2. La carachupa

Antes de iniciar con la danza, es importante preguntarnos ¿qué es una carachupa? En el Perú amazónico, varias especies de armadillos son llamadas “carachupa”. Este término proviene del kichwa *karachupa* y significa literalmente “cola pelada”, *kara* (piel, cuero) y *chupa* (cola). En su versión castellanizada, el término se escribe “carachupa” y es usado por indígenas y mestizos de diferentes regiones amazónicas para referirse a diversas especies de armadillos.

Las investigaciones zoológicas muestran que las carachupas son exclusivas del continente americano, reportándose desde el sur de Estados Unidos hasta Argentina. Están representados por veintiuna especies y nueve géneros (Trujillo y Superina, 2013, p. 30). Los armadillos son mamíferos del orden *Cingulata* y del superorden *Xenarthra*. Tienen un caparazón conformado por placas de hueso dérmicas y cubiertas de escamas epidérmicas. Son solitarios y poco sentido de la visión. Pero, tienen un excelente sentido del olfato y fuertes garras con las que cavan sus madrigueras en la

tierra y con las que abren los nidos de terminas y hormigas para alimentarse. Esta actividad, también, “ayuda a la movilidad de nutrientes en el suelo y a la oxigenación del mismo” (Trujillo y Superina, 2013, p. 68). Su dieta está principalmente basada en insectos les permite acumular la suficiente energía para dormir muchas horas. Las madrigueras de los armadillos permiten albergar otras especies de animales, como mamíferos, aves, reptiles e insectos, cuando estos ya no las usan. La principal estrategia de defensa de algunas especies de armadillos es envolverse en el lodo y la hojarasca, y enrollarse escondiéndose como una bola dentro de su caparazón para pasar desapercibido de los depredadores, pero no de los cazadores.

En la Amazonía de San Martín, aunque el término carachupa no es exclusivo de una especie, este suele usarse para referirse a la especie biológica conocida como armadillo de nueve bandas (*Dasybus novemcinctus*). Este es el armadillo con mayor distribución en la Amazonía y una de las presas de cacería favoritas. Sin embargo, también otras especies de armadillos son llamadas de carachupas por los kichwa lamista. Estas son el armadillo peludo (*Dasybus pilosus*) y el armadillo gigante (*Priodontes maximus*), los cuales son denominados en kichwa *asnac karachupa* y *karachupa maman*, respectivamente.

La existencia de estas especies es corroborada en el libro *Montes y montaraces* de Rider Panduro y Grimaldo Rengifo, donde encontramos dos testimonios sobre los armadillos de San Martín. El primer testimonio es de Simeón Cachique Sangama, nos cuenta lo siguiente:

Hay tres clases de carachupa: negro bombero de mediano porte que vive en los montes altos, el yungunturu o tatu, (*Priodontes giganteus*) más grande y de rabo grueso, son escasos y viven en monte alto y cavan huecos grandes, y el unjulillo que es el más pequeño, travieso, y se le halla hasta en nuestros piñales cerca del pueblo. (citado en Panduro y Rengifo, 2001, p. 56)

Por otro lado, el testimonio de José Macedo nos menciona que:

Existen especies de carachupa de diferentes tamaños, formas y colores, entre ellos: Carachupa maman (...); se encuentra actualmente en toda la

zona del Biabo, aunque años atrás también existía en el Cerro Escalera (...). La carachupa mediana se encuentra en los mashusachales y machupurmas y casi en todo sitio (...). Carachupa pequeña. Llamada también comúnmente asnac carachupa o quirquincho. (citado en Panduro y Rengifo, 2001, pp. 56- 57)

La carachupeada, así como el término carachupa, puede referirse a diversas especies de armadillos, pero principalmente al armadillo de nueve bandas (*Dasyus novemcinctus*), que es una de las más importantes presas de cacería de los Kichwa Lamista, por ser un animal terrestre, que se esconde en sus madrigueras y que puede ser rastreado y atrapado con la ayuda de “perros montaraces”, es decir, perros cazadores.

3. La danza de la carachupa

La carachupeada es un ritual realizado solo por varones que se visten con las ropas hechas de hojas de plátano, las cuales, según explican los kichwa lamista, son ropas de carachupas. Habitualmente, en la danza participan aproximadamente entre 200 a 250 varones de diferentes edades. Los danzantes vienen de la comunidad nativa del Wayku, en Lamas, y también de las comunidades kichwa lamista de alrededor para participar en el Santa Rosa Raymi a finales de agosto. Además, el mes de agosto tiene un lugar especial en el ciclo agrícola. Como observa Chaparro: “la principal ocasión en la que se reúnen las familias Lamista de distintas comunidades en Lamas es la fiesta de Santa Rosa, (...) coincide con la campaña grande de siembra de maíz” (Chaparro, 2021, p.130).

Cuando un hombre acepta bailar en la danza de la carachupa se compromete a hacerlo durante un periodo total de doce años. Si no cumple su promesa, se considera que sufrirá sanciones por parte de los seres guardianes del monte, que le impedirán realizar actividades de cacería con éxito. Según los testimonios recogidos, “si no cumples la promesa, el *supay* (diablo – seres del monte) te hará perder en el monte”. Algunos mencionan más específicamente al *Chullachaqui*. Volpi (2019), por ejemplo, indica que incumplir la promesa implica tener dificultades durante la caza, al mismo tiempo que los *supaykuna* perturbaran los sueños del cazador y

el *chullachaqui* hará que este se pierda en el monte. Otro castigo por no cumplir la promesa es la mala producción de las plantas en las chacras y enfermedades: “si no cumples un año al siguiente año te enfermas” (testimonio de Don Purificación citado en Panduro y Rengifo, 2001, p. 129).



Fig. 1 Grupo de danzantes dirigiéndose a la plaza de El Wayku con sus trajes. (Autoría propia, 31 de agosto 2023).

Según menciona Custodio Sangama Sangama, los varones pueden comenzar a bailar desde niños: “la danza de la carachupa, a veces cuando tú tienes un gusto, empiezas a la edad de ocho años hasta treinta y cinco años” (comunicación personal, agosto de 2023). En ese sentido, participar de la danza de la carachupa implica una decisión propia, un compromiso y la transmisión de una práctica que se ha mantenido durante generaciones paralelamente al culto de Santa Rosa de Lima.

Para poder bailar, los varones pasan por una preparación. Se pintan greda amarilla o barro en el cuerpo incluyendo el rostro, y se colocan el traje es hecho de hojas secas de plátano. Es así como los danzantes adquieren características de carachupas. Scazzocchio (1979) menciona que “los adolescentes se disfrazan de armadillos mediante arcilla roja y amarilla, y con hojas de maíz” (p. 262, traducción propia). Sin embargo, según

pude observar y todos me confirmaron, se usan hojas de plátano, no de maíz. Además, según me explicaron más que disfrazarse de carachupas, los danzantes se mimetizan con ellas, cubriéndose con la hojarasca y el barro característico del hábitat y los hábitos de estos animales. Según Trujillo y Superina (2013), la hojarasca es clave para la sobrevivencia de las carachupas, porque cuando los armadillos no pueden cavar con facilidad la tierra para hacer sus madrigueras, las hacen en la hojarasca. Según Volpi (2020), el barro es también un elemento clave que aproxima los danzantes a las carachupas: “el barro con el que los jóvenes se cubren la piel muestra el comportamiento de la carachupa cuando se encuentra en peligro, se esconde debajo de la tierra” (p. 252, traducción propia).

4. La preparación del danzante-carachupa

El 30 de agosto 2023, Un día antes de la “salida de las carachupas”, es decir, de la danza, visité a Adolfo Sangama Shupingahua⁴, estuvimos conversando toda la tarde. Al verme tan emocionado por querer ver la danza me miró y entre risas me dijo:

—Deberías venir temprano, a las 6 por ahí, a esa hora ya están en la plaza.

—¿En serio? Oí que salían a partir de las 10, le dije.

—No, están desde temprano, me insistió mientras seguía riéndose.

El 31 de agosto llegué a El Wayku a la hora que me había indicado Adolfo. Me senté en la plaza para esperar la llegada de los danzantes. Sin embargo, solo me encontré con Adolfo paseando junto a su perra Estrella. Él me miró y alzó sus brazos como preguntando: ¿qué haces tan temprano por acá? Me acerqué y le dije:

—Adolfo, ¿cómo estás? Me dijiste que desde las 6 las carachupas salían.

—No. Más tarde todavía, a eso de las 9 salen, me dijo entre risas.

Sin embargo, el hecho de que Adolfo me haya hecho llegar temprano a la plaza, de forma intencional o casual, me permitió presenciar la preparación de los danzantes.

Me dirigí hacia las escaleras que llevan desde la plaza de El Wayku hasta la posta médica de Lamas. Mientras esperaba en una de las bancas que están en los laterales de esa escalera, escuché el movimiento de unas hojas. Miré hacia el lugar de donde provenía el sonido y vi a un joven cortando con un machete las hojas secas de un árbol de plátano. Al principio, pensé que serían usadas como combustible para la cocina que estaba humeando desde su casa. Sin embargo, al mirar hacia la plaza observé varios montículos de hojas secas acumuladas en las puertas. En mi afán por saber por qué y de dónde aparecieron tantas hojas secas en las puertas, decidí ir a la casa del joven a quien había visto cortar las hojas. Comenzaba a sospechar que serían usadas para los trajes. Al preguntarle al joven, me contó que estaba ayudando a juntar esas hojas para que su hermano mayor, quien desde hace siete años “es carachupa”, pueda fabricar su traje. Él me confirmó que los varones que participan de la danza, desde muy temprano comienzan a juntar las hojas secas del plátano. Algunos las cortan de los árboles que tienen en sus huertas, mientras otras las traen de sus chacras para sí mismos y para ofrecerlas a los danzantes que, a últimas horas, están buscando las hojas para sus trajes.

Recorrí los alrededores de la plaza y en una de las casas conocí a un grupo de chicos. Me dijeron: “vamos a salir de carachupa por el primer año”, muy entusiasmados. Estaban haciendo sus trajes bajo las instrucciones de un hombre mayor, quien no se dejó ver, pero que respondía a sus inquietudes desde el interior de su casa. Junto a ellos pude observar cómo hacían los trajes. Estos consisten en dos piezas: la cabeza y el cuerpo. Los insumos utilizados son hojas secas de plátano, fibra de plátano arrancada del tallo y rafia o pábilo para amarrar las piezas. Normalmente los danzantes tienen a alguien que los ayuda a recoger las hojas y armar el traje. Por ejemplo, vi a un hermano menor ayudando a recoger las hojas para el traje de su hermano mayor. Vi también a tres jóvenes que aprendían con un

hombre mayor que les daba las pautas de cómo hacer los nudos de los trajes y el trenzado de la corona, y medir las hojas de acuerdo con el tamaño del cuerpo y de la cabeza.

La pieza que se coloca en la cabeza consiste en un aro o corona de hojas secas. Se trenza dos o tres hojas secas y se amaran formando una corona amoldada a la cabeza del danzante. Suelen colocarse una corona en la cabeza y otra en el cuello, pero en algunos casos usan hasta tres coronas de forma a cubrir por completo su cabeza.



Fig. 2 Joven kichwa ayudando a vestir a un danzante. (Autoría propia, 31 de agosto 2023).

La pieza que corresponde al cuerpo se asemeja a una capa de hojas que se cuelga en los hombros. Se hacen cuatro manojos de seis o siete hojas secas amarradas por los extremos. En seguida se cogen dos manojos y se amarran por la punta, formando un nuevo manejo. Este nuevo manejo

se coloca en el hombro izquierdo, dejando que caigan parte de las hojas por delante y las otras por la espalda. Otro nuevo manojo es colocado de igual manera en el hombro derecho. Los ayudantes se encargan de vestir al danzante, le ponen las coronas, les colocan los manojos de hojas secas en los hombros y las amarran en la cintura usando un *chumbe*⁵ (faja tejida de algodón) para asegurar el traje. Cuando está listo, le amarran una taza al cuello para que los cabezones les sirvan chicha de maíz durante la danza.

Antes de salir a bailar, los danzantes se equipan de ajíes que guardan en sus manos y en sus bolsillos, puesto que parte de la danza consiste en conseguir colocar estos ajíes en la boca de los espectadores y de las demás carachupas, especialmente de las pequeñas.

Para evitar que una carachupa le ponga ají a otra, los danzantes suelen ponerse un polo o trapo en la cara, como una mascarilla. Esta también sirve para evitar respirar el polvo que se eleva del piso con el movimiento de sus pies durante la danza.

5. El montaraz y sus perros

La danza no solo está conformada por las carachupas. Otros personajes claves son los montaraces y los perros montaraces. El montaraz es un varón vestido con ropa diaria del cazador, pantalón, camisa, botas y gorra. También lleva una escopeta de madera y una *karawaska* (látigo de cuero). Los “perros montaraces” son los niños vestidos de carachupa, pero que no danzas como carachupas sino como perros cazadores que al montaraz a atrapar a las carachupas mayores. Sobre la importancia de estos personajes, Regan (1983[2011]), menciona que “un joven disfrazado de cazador con botas, casco, escopeta y otro sin disfraz, representando al perro, mantienen el orden mientras bailan los carachupas delante de las casas de los cabezones” (p. 273). Volpi (2019) también observa que:

Antiguamente, en la casa de cada cabezón, los adolescentes de la familia tenían la tarea de vestirse de armadillos. Si el hombre más anciano de la casa era el cabezón de la fiesta de ese año, otro hombre adulto de la casa tenía tarea de representar la figura del montaraz durante el ritual

de la carachupeada: con una escopeta falsa amenazaba a los danzantes y llevaba sobre los hombros un adorno (*Ishpinku*) hecho con la piel de un verdadero armadillo. Los más jóvenes de la casa, sin vestirse, actuaban como perros de caza. El montaraz, amenazando a los jóvenes armadillos con un rifle, los empujaba hacia las casas de los cabezones e intentaba convencer al público de que se unieran a la cacería. Después de que el público se negara a hacerlo, el montaraz era atrapado por los armadillos en un estanque fangoso. (p.174, traducción propia)



Fig. 3 Montaraz portando su escopeta y *karawaska*. (Autoría propia, 31 de agosto 2023).

Según Puga (1989) los elementos presentes en la carachupeada muestran los fuertes vínculos ancestrales con el bosque. A pesar de que los montaraces usan elementos comprados en las ciudades, como la escopeta y la ropa del cazador, el fondo de la escena expresa una concepción propia Kichwa Lamista. Además, el montaraz lleva la *karawaska* típica de las personas de autoridad.

Según Angel Cachique Sangama, el montaraz es quien pone el orden:

Antes de salir se les aconseja bien a los jóvenes para que se comportan bien, no tomen mucho trago, bailen tranquilo, hay que cuidarles a los hijos de las carachupas. Si alguien comete algo de malcriadeza se le azotará con la carahuasca, eso ustedes ya saben, por culpa de uno todos vamos a cargar la carahuasca, con esa advertencia salen las carachupas. Pero ahora las autoridades oficiales se meten a aconsejar y amenazar a los jóvenes si cometen delitos y falta de respeto, nos ofrecen que nos van a denunciar y nos amenazan. A veces esas cosas hacen que los jóvenes participen menos en la carachupa, eso veo medio mal y nos quieren responsabilizar de todo a los que sacamos la carachupa. Siempre el día de carachupa había problemas y entre nosotros hemos solucionado esos problemas. (citado en Tapullima, 2012, p.328)

Los montaraces se encargan de corregir a los danzantes y de conducirlos en su recorrido por la comunidad del Wayku, yendo a las casas de cada uno de los cabezones de la fiesta. También, mantienen un registro de cuantos jóvenes participan y por cuantos años consecutivos van participando. En caso de no poder participar un año el danzante tiene que comunicárselo a los montaraces para poder tener un orden.

Los “perros montaraces”, es decir, los niños, son los aliados de los montaraces para atrapar a las carachupas. Antes de que salgan a bailar, a los niños se les unta ají en los labios para que sean mejores cazadores de carachupas. Así es también como, en el día a día, se preparan a los perros para que sean buenos cazadores en las comunidades. Volpi (2020) señala que cuando se unta más ají en los labios de los niños porque no consiguieron cazar a las carachupas, es porque necesitan practicar una dieta que les permita rastrear mejor a las presas en el futuro; de esa forma, se convertirán en perros montaraces más hábiles. El ají es un vegetal que vuelve “montaraces” tanto a los perros animales como a los niños/perros danzantes.

Según Puga (1989), la trama central de la danza de la carachupa consiste en una persecución:

Un grupo grande de jóvenes se disfraza de carachupas (armadillos) cubriéndose todo el cuerpo con hojas de plátano y son perseguidos por un cazador (un hombre con látigo y con carabina de madera), y los “perros” -ayudantes del cazador-. Las carachupas danzarán en las zo-

nas más fangosas del Barrio Huayco o mientras son perseguidos por el cazador y sus perros. Esta persecución dará vuelta por la casa de todos los “cabezones” de la fiesta. (1989, p. 94)

Como sugiere Volpi (2019) esta persecución no siempre tiene solo una dirección, puesto que en algunos momentos se invierte. Al comienzo de la danza Los montaraces y sus perros montaraces persiguen a las carachupas para atraparlas, pero en cierto momento la relación presa-cazador se invierte y son las carachupas las que terminan atrapando a los montaraces. Como dice Volpi (2019) “el cazador es atrapado por los armadillos en un estanque fangoso” (p. 174, traducción propia). En ese sentido, los montaraces se vuelven presas de sus presas. Sin embargo, en la danza de 2023 que presencie, esta inversión no se dio, tal vez debido a que solo había dos cabezonías.



Fig. 4 Niños vestidos de carachupas. (Autoría propia, 31 de agosto 2023).

6. El desarrollo de la danza de la carachupa

El 31 de agosto, a las 10 a.m., todos los participantes se reúnen en la plaza de la comunidad de El Wayku. Algunos dejan sus trajes en la plaza antes de la hora de inicio y regresan para vestirse. Cuando los danzantes

se reúnen en la plaza, todavía no actúan como carachupas, a pesar de estar vestidos. Se forma una multitud de danzantes entre los cuales resaltan algunos montaraces, puesto que hay un montaraz por cabezonía. Varios varones vestidos se toman fotos para el recuerdo, otros se quedan parados esperando o haciendo ajustes a sus trajes para que no se caigan cuando se comiencen a mover. Antes de bailar se forman parejas de carachupas.



Fig. 5 Danzantes reunidos en la plaza de El Wayku.

(Autoría propia, 31 de agosto 2023).

Una vez que llegan los músicos con bombo, tambor y pífano comienzan a tocar el ritmo de la pandillada, es en ese momento cuando todas las carachupas comienzan a bailar. Mientras bailan el sonido rítmico de las hojas secas de sus trajes acompaña la música. Sus aspectos musicales emergen de sus trajes. Según Leonardo Tapullima los danzantes traen a los animales del monte a la comunidad, es un verdadero encuentro entre los humanos y los no humanos. En sus palabras: “es por eso que decimos que esta es la fiesta de los animales, del monte, las deidades y de los humanos, es un momento de encuentro de cariño y respeto” (2012, p. 327). Varios danzantes me comentaron que ellos sentían que cuando comenzaban a bailar se transformaban en carachupas: “soy carachupa”, “saldré como carachupa”. Parte de esa transformación es que están cubiertos de hoja-

rasca y de barro como lo hacen las carachupas en el monte y también que buscan fuentes de agua donde saciar su sed. Además, como las carachupas son perseguidas de los montaraces y sus perros. La transformación no solo afecta a los danzantes carachupas, sino a los niños que se transforman en perros montaraces, cuyo objetivo es cazar a las carachupas.



Fig. 6 Carachupas dirigiéndose a la casa del primer cabezón.

(Autoría propia, 31 de agosto 2023).

Durante la primera escena de la danza, las carachupas pisan el suelo levantando una gran polvareda al ritmo de la música tocada por la banda. Las parejas de carachupas se toman de las manos, dan pequeños saltos y vueltas entre sí, se mueven de un lado a otro haciendo uso del espacio alrededor.

Cuando los músicos aceleran el ritmo, es una señal para que las carachupas comiencen a hacer el recorrido por las calles. Agarrados por el brazo van avanzando por parejas dando vueltas en algunos momentos y siguiendo su trayectoria por la comunidad guiados por los montaraces y sus perros, hasta llegar a la casa de la primera pareja de cabezones. Ahí bailan diferentes géneros musicales que han sido adaptados por las bandas kichwa lamista, como la marinera, el huayno, la polka, el twist, entre otros. El *twist* kichwa lamista, por ejemplo, deriva del *rock and roll* popularizado

en la zona en los años 60 del siglo xx. Cuando suena el *twist* las carachupas se ponen eufóricas. Además de bailar, juegan, y se empujan entre ellas, al igual que con los espectadores. También, les colocan ají en la boca de las personas o les tiran barro si se encuentran distraídos. Mientras bailan, los cabezones les sirven chicha de maíz en sus tazas en abundancia.



Fig. 7 Carachupas recibiendo chicha en la casa del primer cabezón.

(Autoría propia, 31 de agosto 2023).

Al terminar el baile en el patio de la casa del primer cabezón, el cortejo de danzantes, los músicos y los espectadores se dirigen hacia la del segundo cabezón. En el camino, algunas carachupas se van retirando del cortejo. Se desvisten tirando sus ropas por el camino. Me comentaron que cuando se retiran antes de la llegada a la siguiente cabezonía es porque tienen algún vínculo con el cabezón anterior y prefieren no continuar danzando. Algunos optan por finalizar la danza en pareja o de forma individual, por el cansancio.

En agosto de 2023, al haber solo dos cabezones, el recorrido realizado por los danzantes fue más corto y el número de danzantes fue menor que años anteriores. Faltó, en particular, la escena que Volpi (2019) describe de las carachupas arrinconando al montaraz en un estanque de

agua sucia o barro. La impresión que me dio fue que el ritual no se logró completar. Al llegar al segundo y último cabezón, las carachupas se fueron retirando una por una, dejando sus ropas a un lado del camino. Las carachupas más antiguas y las más fieles a la danza se quedaron hasta que los músicos dejaron de tocar. Algunas no se quitaron el traje sino horas más tarde, tal vez como una forma de demostrar que su promesa de seguir danzando hasta cumplir los doce años iba en serio.

Finalmente, cuando todo se acabó, quedó un rastrojo de hojarascas desordenadas por el suelo de la comunidad, las cuales fueron recogidas y quemadas para limpiar el lugar y no dejar rastros de la danza ritual.



Fig. 8 Carachupas dejando sus trajes al finalizar la danza.

(Autoría propia, 31 de agosto 2023).



Fig. 9 Traje de carachupa siendo quemado después de la danza.
(Autoría propia, 31 de agosto 2023).

7. Reflexiones sobre una danza amazónica

Como los demás eventos colectivos del ciclo ritual anual kichwa lamista y, en particular de la fiesta de Santa Rosa, la danza de la carachupa es un momento de abundancia de gran congregación de personas, comida, bebida y diversión en la que los cabezones asumen una la responsabilidad de organizar y atender a los demás, pero todas las familias están invitadas a participar. Belaunde (2017) plantea que la abundancia en las fiestas tiene un rol cohesivo, aunque la congregación de personas también posibilita una arena donde se expresan las ambivalencias y antagonismos personales y grupales. La congregación de gente y alimentos, en particular, permiten tejer lazos sociales matrimoniales y de intercambios mutuos entre las familias kichwa lamista distribuidas en los diferentes niveles del ecosistema de los alrededores, desde las riberas del río Mayo y Cumbaza, hasta las alturas de los chontales.

La abundancia es instrumental para conseguir mantener juntas a las personas y al territorio en una red de caminos de movimientos e intercambios, puesto que es durante las fiestas, con abundante comida y bebida,

que las redes del parentesco son tejidas, cuando todos bailan juntos sobre la tierra pisada. Especialmente, en la fiesta de Santa Rosa que congrega los flujos de alimentos y personas de los tres pisos ecológicos de la región y durante la cual los jóvenes de las localidades distantes se conocen, se miran y se enamoran. (Belaunde, pp. 423-424)

Además, dejando de lado el tinte católico de la fiesta de Santa Rosa, los kichwa lamista crean medios de comunicación entre humanos y no humanos que cohabitan en el territorio. Según Chaparro (2021) “la importancia de las fiestas como expresión de la socialidad, se encuentra también en las formas de comunicación con los animales del monte. Estos también tienen sus fiestas, en luna llena” (p.131). En ese sentido, las fiestas no solo implican la relación entre familias y personas kichwa lamista, sino también con animales, astros y espíritus del monte, lo cual es evidente durante la danza de la carachupa.

En ese sentido, se podría argumentar que la danza de la carachupa es una representación de la cacería de esta especie animal. Sin embargo, los estudios previos indican que la noción de representación tal vez no sea adecuada para aproximarnos al pensamiento kichwa lamista. Como señalan Panduro y Rengifo (2001) “la representación emerge cuando hay una distancia entre hombre y naturaleza” (p.128). En el caso kichwa lamista la danza no parte de una distancia entre humano y no humano, si no de una proximidad intrínseca, en la medida en que los danzantes se visten de carachupas y se relacionan con la hojarasca y el barro que las rodea. Siguiendo el argumento de estos autores y de otros estudiosos de los rituales amazónicos (Lagrou, 2011; Belaunde, 2016) que destacan la fuerza de transformación de las artes indígenas, sugiero que más que representar a los animales, se trata de traer a la comunidad la presencia de las carachupas, por lo menos en algunos de sus aspectos espirituales asociados a sus trajes. Es decir, los danzantes no son un símbolo de los animales carachupas, más bien, se transforman en carachupas. Son una presencia de la forma de ser de las carachupas, con las cuales los hombres kichwa lamista comparten muchos intereses.



Fig. 10 Carachupas bailando. (Autoría propia, 31 de agosto 2023).

Como argumentan Citro y Cerletti, la danza es un evento privilegiado para aproximarnos al pensamiento propio de una población: “los estudios de performances han demostrado cómo estas expresiones constituyen medios de reafirmar, transformar o incluso crear sentimientos, conocimientos culturales, significados y valores, así como identidades sociales y relaciones de poder” (Citro y Cerletti, 2012, p. 143). Esto permite aproximarnos al valor dado a las carachupas como presas de cacería, pero también como seres que favorecen las relaciones entre los varones y los seres guardianes del bosque, que castigan al mal cazador y fomentan nociones culturalmente específicas de respeto. Por ejemplo, la devoción a la danza, que requiere el respeto a la promesa de bailar por doce años consecutivos, muestra que no se trata simplemente de ponerse un disfraz de animal, sino de establecer lazos interpersonales con sus potencias espirituales.

Durante la danza el respeto se mantiene tan constante como los pasos de las carachupas. Es común escuchar a los kichwa lamista hablar que “hay que respetar la promesa” de bailar y que “hay que respetarse entre

danzantes”. Antes de que inicie la danza, el montaraz aconseja a los danzantes a mantener este respeto, a no excederse en el consumo de alcohol y a mantener un ambiente armonioso. Lo mismo sucede durante la danza; el montaraz está constantemente controlando el orden para evitar que irrumpan peleas entre las carachupas. Muestra el látigo en su mano y, sin hablar, solo con su mirada, logra arrear a las carachupas.



Fig. 11 Carachupas empujándose mientras bailan. (Autoría propia, 31 de agosto 2023).

El respeto también tiene que ver con las contribuciones vegetales que los hombres hacen a la fiesta. Es de subrayar la importancia central del plátano. Esta es una planta cultivada en las chacras en grandes cantidades, pues las familias kichwa lamista suelen comer plátano diariamente cuando está disponible, tanto el plátano verde como el plátano maduro. Su plantío, cuidado y cosecha es, principalmente, una responsabilidad masculina. Es más, el llegar a casa cargando un racimo de plátanos entero es una imagen característica de la masculinidad, tanto en la vida cotidiana como en las

festividades. Típicamente, todos los hombres que participan en una fiestan llegan en la mañana al lugar donde se preparan los alimentos que serán compartidos por todos los participantes cargando un racimo de plátanos sobre la espalda, amarrado con un *chumbe* a su frente. Como menciona Chaparro (2018) el plátano “se relaciona con los hombres, quienes son los que los llevan a las fiestas” (p.134), en el caso del Santa Rosa *Raymi* se ve en la fabricación de los trajes para la danza de la *carachupa*, en los cartuchos que contienen la masa de los bizcochuelos para el ritual del “voto” y todos los alimentos que son compartidos en las cabezonías. Como también indica Moraga, el plátano es una especie vegetal asociada a la masculinidad que toma forma en diferentes contextos como son “la comensalidad, los ritos cristianos, la cultura material e incluso la cura, de esa forma el plátano es parte de una multidimensionalidad entre los nativos Kichwa” (Moraga, 2022, p. 8).

Hay muchísimos aspectos de la danza de la *carachupa* que quedan por investigar. Aquí espero haber colocado las bases de una presentación etnográfica y fotográfica para continuar aprendiendo en el futuro con mis anfitriones kichwa lamista. Para terminar este artículo, quisiera hacer una observación sobre la plasticidad de la danza de la *carachupa*. La dinamicidad de las etapas de la danza y de su organización anual hace que no exista una coreografía totalmente fija predeterminada. El cortejo formado por las *carachupas*, los montaraces y los perros montaraces no hacen el recorrido por los mismos lugares de los años anteriores, porque cada año los cabezones son diferentes y viven en diferentes lugares a ser visitados por los danzantes. Cada año el número de *carachupas* varía, y las parejas de danzantes cambian. La posición que tomaron en el corteja del año anterior no será la misma al año siguiente, ni la coordinación de los pasos tampoco. Sin embargo, es en ese aparente desorden y espontaneidad renovada cada mes de agosto que radica la belleza de esta compleja danza ritual.

Agradecimientos

Agradezco a Custodio Sangama Sangama, Adolfo Sangama Shupingahua y a todas las familias kichwa lamista que me acogieron con gran generosidad.

También agradezco a la Dra. Luisa Elvira Belaunde de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, bajo cuya asesoría realicé esta investigación y quien revisó la redacción de este artículo.

Notas

- 1 Ver a Scazzocchio (1979), Regan (1983[2011]) y Chaparro (2018).
- 2 Ver a Scazzocchio (1979), Regan (1983[2011]), Chaparro (2018) y Volpi (2020).
- 3 Custodio Sangama Sangama es un gran conocedor de las tradiciones kichwa lamista y ha contribuido a varios trabajos de investigación.
- 4 Adolfo Sangama Shupingahua es un reconocido tejedor, gran conocedor de las plantas medicinales y las historias orales del pueblo kichwa lamista. Junto a su esposa Erminia Cachique Pisango son una pareja dinámica en la vida cultural de El Wayku, venden sus tejidos, ropas y cerámicas a los turistas en su acogedor hogar llamado *Yachakuna Wasi*.
- 5 El *chumbe* es tejido por las mujeres kichwa lamista usando un pequeño telar de cintura. El tejido kichwa lamista ha sido reconocido como patrimonio cultural inmaterial de la nación en el 2022.

Referencias bibliográficas

- Belaunde, L.E (2016). Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia peruana. *Mana*, 22(3), 611-640. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p611>
- Belaunde, L. E. (2017). Cuerpo tierra-tiempo luna: habitar, moverse y hacer el territorio Kichwa lamas. En J. Stillemans, J. Canziani, M. Vilela y P. Dam Mazzi (Eds.), *Transversal: Acciones de integración en el territorio peruano* (pp. 417-433). Fondo Editorial de la PUCP.
- Chaparro, A. (2018). *Caminos de crianza Kichwa Lamista: relaciones entre personas y lugares de Alto Pucalpilllo*. [Tesis de maestría, Universidade Federal Fluminense].

- Chaparro, A. (2021). Territorio habitado y territorio como derecho: reflexiones desde el caminar Kichwa Lamista. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 23(1), 118-147. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.1.6>
- Citro, S. y Cerletti, A. (2012). “Las danzas aborígenes siempre fueron en ronda” Música y danza como signo identitario en el Chaco argentino. En S. Citro y P. Achieri (Coords.), *Cuerpos en movimiento: antropología de y desde las danzas*. Biblos.
- Lagrou, E. (2011). Existiría una arte das sociedades contra o Estado?. *Revista de Antropología*, 54(2), 745-780.
- Moraga, J. (2022). Una intimidad humano-vegetal después del contacto: los plátanos entre nativos Kichwa en la Alta Amazonía peruana. *Maloca: Revista De Estudios Indígenas*, 5(00), e022016. <https://doi.org/10.20396/maloca.v5i00.15757>
- Panduro R. y Rengifo, G. (2001). *Montes y montaraces: La visión del bosque en los quechua-lamas: una aproximación*. PRATEC.
- Puga, A. (1989). ¿Es posible definir las fronteras étnicas? El caso de los quechuas Lamista del departamento de San Martín. *Amazonía Peruana*, IX(17), 79-96. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi17.170>
- Regan, J. (1983 [2011]). *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. CETA, CAAAP.
- Scazzocchio, F. (1979). *Etnicity and Boundary maintenance among peruvian forest Quechua* [Tesis doctoral, University of Cambridge].
- Tapullima, L. (2012). Waynakuna-shipashkuna en la vivencia kechwa lamas. San Martín. Perú. En G. Rengifo y G. Faiffer (Eds.), *Concepciones de juventud en la visión andino amazónica* (pp. 301-340). Pratec.

Trujillo, F. y M. Superina (Eds.). (2013). *Armadillos de los Llanos Orientales*. Fundación Omacha, ODL, Corporinoquia, Cormacarena, Bioparque Los Ocarros, Corpometa.

Volpi, L. (2019). Storia di armadillo, storia di Lince. Identità e opposizione in un rituale Kichwa dell'Alta Amazzonia peruviana. *Antropologia E Teatro. Rivista Di Studi*, 10(11), 170–185. <https://doi.org/10.6092/issn.2039-2281/10101>

Volpi, L. (2020). *La selva instabile. Interpretazioni indigene e usi locali della scienza genetica nell'alta Amazzonia Peruviana*. [Tesis doctoral, Università degli Studi di Milano]. https://dx.doi.org/10.13130/volpi-laura_phd2020-04-23

UNA LECTURA ECOCRÍTICA DE LOS POEMAS “GUARDIANES DEL BOSQUE” Y “MIKUT” DE DINA ANANCO

AN ECOCRITICAL READING OF DINA ANANCO'S POEMAS
“GUARDIANES DEL BOSQUE” AND “MIKUT”

Drassinober Manuel Sánchez Carhuancho

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
drassinober.sanchez@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0003-2636-9757>

Envío: 27 de febrero de 2024 Aceptación: 10 de junio de 2024

Resumen

El presente artículo propone una lectura ecocrítica de los poemas “Ikaman kuitamin aiña / Guardianes del bosque”, y “Mikut”, del poemario *Sanchiu* (2021), de Dina Ananco, poeta indígena amazónica, cuya obra está escrita en lengua wampis y en castellano. El objetivo es demostrar que la voz poética se configura como una intelectual indígena amazónica y activista del medio ambiente que reflexiona y busca concientizar a los lectores sobre el cuidado medioambiental, con lo cual se plantea el biocentrismo frente al antropocentrismo. Consideramos que este giro se relaciona con el proyecto de visibilización y revaloración de la cultura wampis debido a que se fundamenta en su cosmovisión.

Palabras claves: Dina Ananco; *Sanchiu*; poesía wampis; intelectual indígena; ecocrítica; biocentrismo.

Abstract

This article proposes an ecocritical reading of the poems “Ikaman kuitamin aiña / Guardianes del bosque” and “Mikut”, from the poetry collection *Sanchiu* (2021), by Dina Ananco, an Amazonian indigenous poet, whose work is written in the Wampis language and in Spanish. The objective is to demonstrate that the poetic voice is configured as an Amazonian indigenous intellectual and environmental activist who reflects and seeks to raise awareness among readers about environmental care, which raises biocentrism versus anthropocentrism. We consider that this twist is related to the project of visibilization and revaluation of the Wampis culture because it is based on their cosmovision.

Keywords: Dina Ananco; *Sanchiu*; Wampis poetry; indigenous intellectual; ecocriticism; biocentrism.

1. Introducción

En la actualidad, la literatura en Perú y en Latinoamérica se caracteriza por el auge de las expresiones poéticas indígenas escritas en lenguas originarias, cuyos representantes son, por ejemplo, Roxana Miranda Rupilaf, poeta mapuche; Yana Lucila Lema, poeta kichwa; Mikeas Sánchez, poeta zoque; Enriqueta Pérez Lunez, poeta tsotsil; Hugo Jamioy, poeta camëntsá; Ch’aska Anka Ninawaman, poeta quechua; y Dina Ananco, poeta wampis. Según Mónica Elena Ríos, ello se debe a la consolidación del movimiento indígena en las últimas décadas (2014, p. 48). Asimismo, en palabras de Dorian Espezuá, para el caso de la literatura peruana, estas expresiones literarias pertenecen al sistema de las literaturas escritas en lenguas nativas u originarias, cuyos escritores se caracterizan por ser letrados, mestizos y bilingües (2016, p. 51). Debido a los rasgos en común, consideramos que el concepto propuesto por el crítico literario peruano también puede ser aplicado al contexto latinoamericano para definir a las literaturas amerindias, donde se localiza la poesía amerindia, que busca, en términos generales, la visibilización y la revaloración cultural y lingüística de las diversas culturas indígenas en América Latina.

Estos rasgos permiten relacionar a la poesía amerindia con lo que Melisa Stocco denomina como la época “posmonolingüe”, término usado para definir al contexto actual, caracterizado por la presencia de expresiones literarias bilingües que buscan desestabilizar el centralismo monolingüista de herencia colonial para, de esta manera, promover el cambio de paradigma a través del plurilingüismo, la heterogeneidad y la diversidad cultural en América Latina, los cuales desde tiempos coloniales permanecieron desplazados por el “imaginario monolingüe y monocultural” (2022, p. 12). En este sentido, es importante señalar que el propósito reivindicativo de los discursos poéticos amerindios permite relacionarlos, a su vez, con los discursos descolonizadores que cuestionan la hegemonía eurocentrista, propia de los movimientos indígenas, que, desde la colonia, desarrollaron mecanismos de resistencia cultural.

Por otra parte, es posible identificar entre la heterogeneidad de estos discursos poéticos el desarrollo de temáticas en común, como la cosmovisión, la tradición, la modernidad, el mito, la identidad, la migración, la cotidianidad, los saberes ancestrales, la imagen de los abuelos, la defensa del territorio, el medio ambiente, la imagen de la mujer, la discriminación, entre otros. Desde nuestro punto de vista, ello se debe precisamente a que los autores enfrentan problemáticas similares y buscan objetivos en común: visibilizar y revalorar la cultura local. Asimismo, para lograr dicho propósito, consideramos importante la temática de la defensa del territorio, ya que, a partir de una toma de conciencia sobre el cuidado medioambiental, se cuestiona el antropocentrismo imperante en el pensamiento occidental para, en lugar de ello, promover el cambio de paradigma hacia el biocentrismo, basado en la cosmovisión de las culturas indígenas. En otras palabras, asumimos que la temática de la defensa del territorio es favorable para el cuestionamiento de la hegemonía eurocentrista en relación con el cuidado medioambiental.

En este contexto, el enfoque ecocrítico resulta pertinente para el estudio de las poéticas amerindias que abordan la temática de la defensa del territorio, ya que esta perspectiva “se ha planteado visibilizar la forma cómo se realiza la representación de la naturaleza, analizar dicha repre-

sentación, discutir y problematizar los valores y la ideología que se halla detrás de dicha representación” (Camasca, 2020b, p. 99). Es decir, una lectura ecocrítica de los discursos poéticos amerindios permite examinar la postura del autor respecto del cuidado medioambiental y la relación entre el hombre y la naturaleza desde la cosmovisión indígena, a partir del cual se cuestiona la hegemonía eurocentrista que sobrepone el antropocentrismo sobre el biocentrismo.

De esta manera, en el presente artículo desarrollaremos una lectura ecocrítica de los poemas “Ikaman kuitamin aiña / Guardianes del bosque” y “Mikut” del poemario *Sanchiu*, de Dina Ananco, poeta indígena amazónica, natural de la comunidad awajún, cuya obra está escrita en lengua wampis con autotraducción en castellano. Uno de los principales objetivos de esta investigación es demostrar que la voz poética se configura como una intelectual indígena amazónica y activista del medio ambiente que reflexiona y busca concientizar a los lectores sobre el cuidado medioambiental, con lo cual se plantea el giro del antropocentrismo al biocentrismo. Nuestra hipótesis es que este giro contribuye con el proyecto de visibilización y revaloración de la cultura wampis debido a que se fundamenta en su cosmovisión.

La estructura del artículo consta de tres partes: “Pertinencia de la ecocrítica en los estudios de la poesía amerindia contemporánea”, “Dina Ananco como intelectual indígena amazónica y activista del medio ambiente” y “La ecocrítica en la poesía de Dina Ananco”. En la primera parte, plantaremos la importancia del enfoque ecocrítico en la poesía amerindia contemporánea, ya que esta manifestación literaria presenta como uno de sus temas centrales la representación de la naturaleza. Para ello, definiremos los principales conceptos que utilizaremos en el análisis de los poemas, como “ecologismo”, “antropocentrismo” y “biocentrismo”. En la segunda parte, analizaremos el rol de Dina Ananco como intelectual indígena amazónica en relación con su compromiso con las principales problemáticas que afectan a la cultura wampis, como la contaminación ambiental. Ello nos permitirá sostener que la autora muestra una postura ecologista en defensa del territorio amazónico, lo cual la configura, a su

vez, como una activista del medio ambiente que expresa sus ideas ambientalistas a través de su poesía. Finalmente, en la tercera parte, se desarrolla propiamente el análisis ecocrítico y retórico de los poemas “Ikaman kuitamin aiña / Guardianes del bosque” y “Mikut”, centrándonos en los temas de la defensa del territorio y el cuidado medioambiental.

2. Pertinencia de la ecocrítica en los estudios de la poesía amerindia contemporánea

Edwin Camasca, poeta y activista del medio ambiente, en su tesis de maestría relaciona a la ecocrítica con el activismo y la política, y la define de la siguiente manera:

[L]a ecocrítica es una nueva tendencia de crítica literaria que surge hacia los años 90 del siglo pasado en el oeste norteamericano y estudia la literatura tomando en consideración de qué manera se representa la relación del ser humano con el medio ambiente en los textos literarios y qué revelan estos acerca de la conducta del hombre sobre la naturaleza. (2020a, p. 16)

Desde esta perspectiva, se entiende que la ecocrítica, en el contexto actual caracterizado por el incremento de la crisis medioambiental, contribuye con la concientización sobre esta problemática y revalora la importancia del medio ambiente en los estudios literarios. Esto debido a que, sin perder su valor estético, “el arte, la creación estética, la literatura y las manifestaciones culturales pueden promover la reflexión sobre la crisis medioambiental” (Camasca, 2020a, p. 10). Asimismo, el autor se basa en los planteamientos de Cheryll Glotfelty para señalar que la ecocrítica advierte que el lugar o medio ambiente también constituye una categoría de análisis literario, al igual que el género, la clase social, la raza o los procesos postcoloniales (Camasca, 2020a, p. 16).

Es importante señalar que la representación del medio ambiente, en cualquiera de sus denominaciones, ya sea como espacio, naturaleza, campo o lugar, desde la literatura clásica hasta la actualidad es motivo de representación en las obras literarias de distintos géneros. En este sentido, el aporte

de la ecocrítica, como nueva tendencia de la crítica literaria, es brindar herramientas necesarias para el análisis y las reflexiones sobre la representación de la naturaleza en relación con el ser humano, donde se plantean críticas o rupturas respecto del antropocentrismo que predomina en el pensamiento occidental, para promover en su lugar una visión integradora, que corresponde al pensamiento ecocéntrico o biocéntrico (Ramírez, 2022, p. 36).

En consecuencia, desde nuestra lectura, la ecocrítica se relaciona con los discursos descoloniales, ya que cuestiona la hegemonía de la cultura occidental a partir de la crítica al antropocentrismo, el cual es el pensamiento que propone la supremacía del ser humano sobre otros tipos de seres, como las plantas, a las cuales se les revalora desde la perspectiva del biocentrismo, vista como una postura antihegemónica que se relaciona en los países latinoamericanos con las culturas tradicionales, donde, en palabras de Omar Eliécer Lubo Vacca,

se incluyan las voces de los marginados, de los pobres, de los exiliados, de los indígenas, de las comunidades fronterizas, colonizadas, o que resisten a la colonización, para, de esta manera, pasar de un método centrado en la naturaleza de los blancos y de los europeos a otro abierto y multicultural. (2021, pp. 46-47)

Como puede observarse, se demuestra que el biocentrismo se relaciona con las culturas indígenas y los procesos de resistencia cultural a nivel de pensamiento, y, además, promueve un enfoque integrador orientado hacia lo diverso y multicultural, de tal manera que se visibiliza y revalora la pluralidad de voces que, desde su propia cosmovisión, configuran la imagen de la naturaleza en los textos literarios.

Por otra parte, siguiendo una vez más los planteamientos de Edwin Camasca, tenemos que la manera en que se relaciona el ser humano con el medio ambiente “es determinante para la construcción de una identidad local, geográfica, histórica o personal, y que dicha identidad explicaría las actitudes existentes hacia la naturaleza y cómo las personas perciben el medio ambiente” (2020b, p. 100). De este modo, se entiende que la postura que tiene un sujeto respecto del medio ambiente se interrelaciona con la

propia identidad cultural. Así, por ejemplo, se distinguen dos posiciones desde el campo de la filosofía: (1) la perspectiva predominante y (2) la filosofía de la ecología profunda. Según Camasca, ambos puntos de vista se diferencian básicamente en la forma en que se manifiesta la relación del hombre con la naturaleza. Así, la perspectiva predominante se vincula al antropocentrismo, que plantea que el hombre ejerce su dominio sobre la naturaleza, el cual es visto como un conjunto de recursos naturales que están a disposición del hombre, por tanto, pueden ser libremente explotados. Esto supone una visión utilitarista, materialista y comercial del medio ambiente, sin sensibilizarse ante su destrucción. Por su parte, la filosofía de la ecología profunda se vincula con el biocentrismo, donde la relación entre el hombre y la naturaleza se manifiesta de manera más horizontal, con respeto y valoración del medio ambiente (2020b, p. 101).

Todos estos rasgos han permitido que, basados en una perspectiva ecologista, la ecocrítica se relacione con las literaturas indígenas en Perú y en Latinoamérica, particularmente con lo que denominamos como poesía amerindia, donde se manifiesta frecuentemente el objetivo de defender la tierra y la cosmovisión ancestral. Así, por ejemplo, los poetas mapuches levantan su voz de protesta y buscan en su arte poético la afirmación de su identidad cultural para conseguir reivindicar a su pueblo. De esta manera, se percibe un sentimiento ecológico en los poemas como resultado de la toma conciencia en defensa de la naturaleza y de la cultura nativa (Camasca, 2020b, pp. 106-107).

Esto último demuestra que la ecocrítica es un enfoque transdisciplinar que relaciona a la literatura con la política, además de otros campos como la ecología, la biología, la filosofía y la ética. De este modo, la forma de conceptualizar a la naturaleza responde a un posicionamiento político respecto del territorio y ello determina la manera en que se actúa sobre el medio ambiente, ya sea para defenderlo o contaminarlo (Gálvez, 2023, p. 43). Así, “la ecocrítica mantiene una relación importante con la cultura, con la tierra, con el pensamiento filosófico, con el pensamiento político y con lo político del pensamiento, con su autor y su contexto” (Lubo, 2021, p. 57). A partir de estas consideraciones, analizaremos el discurso de Dina Ananco,

poeta wampis, quien proyecta en su poesía la defensa del territorio amazónico, particularmente de la cultura wampis, en relación con el cuidado medioambiental.

3. Dina Ananco como intelectual indígena amazónica y activista del medio ambiente

Dina Ananco es una poeta e intelectual wampis. Nació en 1985 en la comunidad Wachapea, perteneciente al pueblo awajún. Esta comunidad está ubicada en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas, localizado al norte del Perú, en la zona fronteriza con Ecuador. A los seis meses de nacida, aproximadamente, sus padres se mudaron a la comunidad Santa Rosa, ubicada en el distrito Río Santiago (tradicionalmente denominado Kanus), provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas. Posteriormente, en el mismo distrito, se establecieron en la comunidad Huabal, donde vivió con la familia de su mamá, quienes son originarios de la cultura wampis. En la actualidad, Dina Ananco vive en Lima y es traductora e intérprete oficial de la lengua wampis, reconocida por el Ministerio de Cultura en el Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas (Comando Plath, 2021).

Entre sus publicaciones podemos citar dos cuentos bilingües: “El Baguazo” y “Tsunki”. Son bilingües debido a que fueron escritos en lengua wampis y luego autotraducidos al castellano, teniendo en cuenta que la autotraducción es una práctica creativa de naturaleza cultural y editorial que consiste en la “traducción de una obra por su mismo autor” (Stocco, 2021, p. 182). En el primer cuento, publicado en 2013 en la página web de Servindi, se recrean, a partir de la narración en primera persona, los hechos de violencia que afectaron a la provincia de Bagua en el año 2009, cuando las comunidades indígenas, sobre todo awajún y wampis, se enfrentaron a la Policía Nacional del Perú (PNP) en defensa de su territorio para impedir el funcionamiento de una estación de la empresa Petrolera Petroperú (Ananco, 2013). En el segundo cuento, publicado en 2018 en la revista *Canto General* con el seudónimo de Isabel Ananco, se narra también en primera persona femenina la protección que recibe la protagonista

por parte de Tsunki, quien, según la cosmovisión wampis, es una deidad del mundo del agua (Ananco, 2018).

Además de estos cuentos, siguiendo con el lineamiento de las publicaciones bilingües y autotraducidas, en 2021 Dina Ananco publicó su poemario *Sanchiu*, el cual le ha permitido ganar el Premio Nacional de Literatura 2022 en la categoría “Literatura en lenguas indígenas u originarias”, convocado por el Ministerio de Cultura a través de la Dirección del Libro y la Lectura. La respuesta de la crítica literaria ha sido favorable, sobre todo a partir de esta publicación, ya que incluso se la considera como “la primera poeta indígena amazónica que llega a la escritura y como una de las más notables vates peruanas” (Espino y Mamani, 2022, p. 59). Del mismo modo, otros estudios sobre la poesía de Ananco (Cabel et al., 2023; Ortiz, 2023; Sánchez, 2023, 2024a, 2024b) destacan sus aportes en la literatura peruana y latinoamericana a partir de su proyecto estético-ideológico de visibilizar y revalorar a la cultura wampis en el marco intercultural de la poesía amerindia.

En cuanto al contenido del poemario *Sanchiu*, que consta de 40 poemas, podemos señalar que se desarrollan diversos temas como la cosmovisión, la identidad, la imagen de la mujer, la tradición, la modernidad, los saberes ancestrales, la imagen de la abuela, entre otros. Consideramos que ello demuestra el compromiso de la autora sobre su cultura local, a la cual busca visibilizar y revalorar, como es el objetivo en común de otros autores que, en palabras de Dorian Espezúa (2016), también pertenecen al sistema de las literaturas escritas en lenguas nativas u originarias debido a que escriben en castellano y en lengua originaria. Así, Dina Ananco expresa su compromiso de la siguiente manera:

Visibilizar las obras en lenguas originarias es importante porque se escribe en su propio lenguaje y para hacer justicia a las culturas que han sido marginadas a través de toda nuestra historia. Es evidenciar la potencialidad de poder transitar entre la oralidad y la cultura. Es una forma de comunicarnos más allá de nuestros derechos. Es mostrar nuestra cultura a través de la escritura y poder traducir este discurso recurrente que el Perú es un país rico en sus culturas y lingüísticas. (Arte y cultura, 2021)

A partir de la cita textual, observamos que, desde el punto de vista de Dina Ananco, su práctica escritural en lengua wampis responde a la necesidad de reivindicar a las culturas injustamente marginadas y maltratadas a través de la historia, ello la posiciona con la época “pos-monolingüe” porque promueve el plurilingüismo, la heterogeneidad y la diversidad cultural, con lo cual se cuestiona la hegemonía de la cultura occidental basada en el centralismo monolingüista y monocultural de herencia colonial. En este sentido, para dicho propósito, resulta novedoso y necesario el uso de las lenguas originarias, debido a que estas constituyen un elemento importante en la identidad de cada pueblo, a partir de los cuales se transmiten sus saberes y sus cosmovisiones. Además, este propósito busca visibilizar la riqueza cultural y lingüística del Perú a través de su literatura.

Por otra parte, este compromiso que manifiesta Dina Ananco con su cultura, además de los saberes tradicionales y académicos que posee sobre su comunidad, nos permiten considerarla como una intelectual indígena amazónica. En palabras de Claudia Zapata, investigadora chilena, se entiende por intelectual indígena lo siguiente:

Al hablar de intelectuales indígenas me refiero a sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas. Un sujeto en términos sociales y culturales, que sin embargo optó en un momento de su vida por una identidad étnica y por un proyecto histórico de liberación al cual busca contribuir desde la escritura. Estas características me llevan a entender al intelectual indígena como el producto de un complejo entramado cultural, histórico y político, cuya principal característica es la de ser precisamente, un intelectual situado que reconoce su contexto, define intereses y toma posición frente al objeto analizado. (2008, p. 116)

A partir de la cita, se advierte la participación activa del intelectual indígena en las problemáticas sociales, culturales y políticas que afectan a su comunidad, con la cual se identifica y representa en el mundo letrado. De esta manera, el intelectual indígena es un sujeto que no ha renunciado a su

identidad étnica y emprende el proyecto de liberación a través de la escritura. En base a estas consideraciones, definimos a Dina Ananco como una intelectual indígena amazónica, específicamente wampis, que se desenvuelve en el campo literario de la poesía. De esta forma, la poeta wampis se identifica con su cultura y utiliza su discurso poético para tratar las problemáticas que afectan a su comunidad, como la contaminación ambiental, la defensa del territorio, la discriminación y la situación de la mujer.

Sobre esto último, incluso, la autora señala en una entrevista a Carlos Páucar, miembro del diario peruano *La República*: “Me di cuenta que no se puede hablar de manera directa sobre los derechos de las mujeres y que se podía decir a través de la poesía, de la pintura, lo que ocurre en la comunidad” (Páucar, 26 de febrero de 2023). Es decir, desde el punto de vista de la autora, como poeta e intelectual wampis, la poesía, así como la pintura u otras expresiones artísticas, es un medio donde también se pueden tratar temas coyunturales, sin dejar de lado el valor estético de la obra literaria. A continuación, nos centraremos en la manera en que Dina Ananco, desde un enfoque ecocrítico, aborda los problemas medioambientales en una selección de poemas del poemario *Sanchiu*, donde reflexiona y busca concientizar a los lectores sobre el cuidado del medio ambiente, lo cual nos permite considerarla, en su rol de intelectual indígena amazónica, como activista del medio ambiente.

4. La ecocrítica en la poesía de Dina Ananco

En base a todo lo desarrollado en las líneas anteriores, en el presente acápite nos centraremos en el análisis hermenéutico y retórico, según la perspectiva de Stefano Arduini (2000), de los poemas “Ikaman kuitamin aiña / Guardianes del bosque” y “Mikut” desde un enfoque ecocrítico. Nuestro objetivo es demostrar que la voz poética se configura como la de una intelectual indígena amazónica, específicamente wampis, que reflexiona y busca concientizar a los lectores sobre el cuidado medioambiental, con lo cual se posiciona como una activista del medio ambiente que plantea el biocentrismo frente al antropocentrismo.

Es importante señalar que, debido a la falta de dominio de la lengua wampis, nuestra lectura de los poemas se basó en las versiones en lengua castellana, que son el resultado de la práctica poética de la auto-traducción. Sin embargo, consideramos que ello no fue impedimento para conocer el contenido original de los poemas debido a que se tratan de traducciones territoriales. Según Christian Alexander Elguera Olortegui, este tipo de traducciones surgieron como respuesta a las traducciones coloniales, las cuales planteaban ideas estereotipadas, tergiversaciones y malas interpretaciones sobre los pueblos originarios (2020, p. 8). De esta forma, la traducción territorial surgió a partir de la necesidad de los intelectuales indígenas para traducir sus propias praxis y epistemes sin temor a las tergiversaciones. En el caso de Dina Ananco, su origen wampis y su condición de traductora e intérprete de la lengua wampis reconocida por el Ministerio de Cultura, fundamentan nuestra propuesta de definirla como traductora territorial, lo cual permite la conservación del imaginario wampis en las autotraducciones al castellano de sus poemas.

A partir de estas consideraciones, iniciaremos el análisis del poema “Ikaman kuitamin aiña / Guardianes del bosque”, cuyo título evidencia la relación de cuidado o defensa que se tiene sobre la naturaleza. Algunos rasgos formales del poema son que consta de 14 versos distribuidos de manera irregular en 3 estrofas, de las cuales se destaca visualmente a la segunda debido a que aparece con sangría. A continuación, transcribimos la versión castellana del poema para su posterior análisis:

Nosotros los del bosque 1
como una serpiente
como si quisiéramos mezquinar
vigilamos el camino.
Respetando el bosque 5
dialogando con las plantas, vivimos.

A las plantas “cúrame padre”, “cúrame
madre”, diciendo, llevamos para curarnos.

Nos gusta vivir en armonía.

Nosotros los del bosque

10

como si esperásemos a alguien

con la lanza en la mano

nunca vigilamos el camino

como nos suelen ver.

(Ananco, 2021, p. 28)

En la primera estrofa, que consta de los versos del 1 al 6, es significativo lo planteado en el verso inicial debido a que desde el comienzo del poema la voz poética se identifica con un colectivo territorializado en el bosque, al cual consideramos como los sujetos amazónicos. Esta identificación se expresa mediante el pronombre personal tónico de primera persona del plural “nosotros” para decir “*Nosotros* los del bosque” (énfasis nuestro, v. 1). En este sentido, desde nuestra lectura, la mención al “bosque” se usa como sinécdoque de tipo parte por todo para referirse a la Amazonía. Por su parte, en los versos del 2 al 4 se plantea la idea del cuidado del territorio que ya había sido anunciada en el título del poema, esta vez mediante la imagen del camino y a través de la comparación del colectivo (“nosotros”) con la serpiente, lo cual permite atribuir a este animal un rol protector de la naturaleza, que se correlaciona con la actitud de los sujetos amazónicos, quienes defienden su territorio con bastante reserva: “como si quisiéramos mezquinar” (v. 4). Posteriormente, se revela la actitud de respeto que tiene la voz poética y los sujetos amazónicos hacia la naturaleza, referida nuevamente a través de la expresión “bosque”: “Respetando el bosque / dialogando con las plantas, vivimos” (vv. 5-6). Esto último evidencia la filosofía de la ecología profunda en el discurso

poético de Dina Ananco, donde se promueve el biocentrismo a través de una actitud de respeto hacia el medio ambiente, en la cual la relación entre el hombre y la naturaleza es más horizontal. Asimismo, se usa la figura literaria de la personificación al señalar que los sujetos amazónicos viven “dialogando con las plantas”. Ello demuestra que la actitud de respeto se debe también a que desde la cosmovisión wampis y amazónica las plantas y, por extensión, los bosques y toda la naturaleza, poseen la capacidad de dialogar y son considerados como seres humanos, es decir, como iguales.

Por su parte, en la segunda estrofa, caracterizada por su brevedad, ya que está constituida solo por los versos 7 y 8, se continúa con la personificación de las plantas, esta vez representados como seres que destacan por poseer la capacidad de curar, lo cual es común en la cosmovisión amazónica, donde como ejemplos de plantas medicinales podemos mencionar los siguientes: kion, achiote, piri piri, toé y tabaco (Mejía y Rengifo, 2000). Esto demuestra, además, la revaloración de los saberes tradicionales en relación con la medicina ancestral basada en las propiedades curativas de las plantas. Asimismo, se muestra una cierta superioridad de los vegetales al llamarlos “padre” o “madre” al pedirles curación.

Finalmente, en la tercera estrofa, que comprende los versos del 9 al 14, una vez más se hace referencia a la geografía amazónica a través de la mención al bosque, visto como elemento de identificación de los sujetos amazónicos, a quienes les gusta vivir en armonía, en contraste con los peligros que vienen desde fuera. Precisamente las amenazas externas que atentan contra la vida en armonía de la Amazonía son las que ocasionan que los “guardianes del bosque” vivan a la expectativa, “con la lanza en la mano” (v. 12), dispuestos a enfrentarse en defensa de su territorio.

En el caso del poema “Mikut”, el tema del cuidado medioambiental se desarrolla en relación con el componente mítico, donde adquiere protagonismo la figura de Mikut, que es un “[l]íder wampis que enseñó a vivir en un ambiente sano, saludable” (Ananco, 2021, p. 120), a quien la voz poética, como concedora de la cosmovisión wampis, evoca desde la memoria colectiva para concientizar a los lectores sobre la conservación del medio ambiente. Algunos rasgos formales del poema son que consta

de 32 versos distribuidos de manera irregular en 3 estrofas con numeración romana, a modo de segmentos. A continuación, transcribimos la versión castellana del poema:

I

Persona de mediana estatura, vivía. 1

Él nos enseñó a lavarnos las manos antes de la comida,
después de ir al baño.

A vivir en armonía en la comunidad,
a no cometer el incesto, 5
a defender el territorio.

Nos enseñó todo,
porque era *Arutam*,
porque era *Mikut*.

II

Era *waimaku*, guerrero. 10

En su sueño vio su muerte.

Con su sangre defendía el territorio.

Era inaprensible, *sayat*, *pet*, *empet* iba en el bosque.

¿Acaso se puede matar el otorongo con la mano?

Siendo así, lo atraparon. 15

Amarrado con las lianas trenzadas lo sostenían
como si fuera un animal.

der su territorio son importantes en la cultura wampis. Advertimos que estas enseñanzas se asocian con la salud, en cuanto se busca prevenir las enfermedades mediante el aseo; con la vida en comunidad, respetando las normas y prohibiciones; y con lo político, en relación con el cuidado del territorio, lo cual es un asunto recurrente en las poblaciones amazónicas, quienes, como en el caso del Baguazo, se enfrentaron a los policías y al Estado peruano para conservar el medio ambiente. Esta problemática, además, es desarrollada por el Grupo Urcututu, integrado por los poetas amazónicos Ana Varela Tafur, Percy Vélchez Vela y Carlos Reyes Ramírez, quienes expresan su compromiso con el cuidado ambiental de la siguiente manera:

En este contexto exigimos un cambio radical en el comportamiento político de la sociedad y el respeto a la vida en todas sus manifestaciones. En consecuencia, el ecosistema más pequeño debe ser cuidado, preservado y manejado con responsabilidad ambiental.

La poesía es un planeta de árboles vivos que se resiste a morir. (Pro & Contra, 20 de agosto de 2019).

A partir de la cita, podemos observar que el discurso poético de Dina Ananco se vincula con los movimientos poéticos activistas del medio ambiente, quienes conceptualizan al ecosistema como un ser valioso ante el cual se debe actuar con responsabilidad para preservarlo. Así, la poesía adquiere un compromiso social relacionado con el ecologismo y es usada como medio para expresar sus ideas sobre el cuidado ambiental y el biocentrismo. En este sentido, esta vinculación ideológica de Ananco con los movimientos poéticos activistas del medio ambiente, como es el caso del Grupo Urcututu, además, nos permiten definir a la poeta wampis como una activista del medio ambiente que utiliza su discurso poético para promover el cuidado medioambiental y la defensa del territorio amazónico.

De esta forma, retomando el análisis del personaje Mikut, advertimos que este líder wampis trasciende porque se presenta como el sujeto portador de saberes ancestrales que ha transmitido con sus enseñanzas actitudes civilizadas a su comunidad, lo cual ha permitido que los antiguos pobladores se alejen del estado de salvajismo en que se encontraban. Por ello, consideramos que la existencia de Mikut ha marcado la historia del

pueblo Wampis, donde es posible diferenciar dos temporalidades: antes y después de la presencia de Mikut, quien es asociado con el *Arutam* “[d]eidad que da visión a los wampis” (Ananco, 2021, p. 119). Asimismo, nótese una vez más, a través del uso del pronombre personal átono “nos” en el verso 7, la identificación de la voz poética con un colectivo amazónico, desde donde enuncia su discurso.

Por su parte, en el segundo segmento, que corresponde a los versos del 10 al 21, se rememora la forma en que Mikut perdió la vida a manos de un grupo enemigo, que posiblemente iba en contra de las ideas de civilización enseñadas por este personaje legendario, cuyos atributos le permiten ser definido como un *waimaku*, que es una “[p]ersona visionaria” (Ananco, 2021, p. 122). La condición de ser visionario le permitió ver su muerte en defensa de su territorio: “Con su sangre defendía el territorio” (v. 12). Este lamentable acontecimiento ocurrió pese a las habilidades guerreras de Mikut, quien se caracteriza también por ser inaprensible y, cual otorongo, tenía la capacidad de escaparse de los cazadores en el bosque. Asimismo, la forma en que es capturado y asesinado, además del símil “como si fuera un animal” (v. 17), nos permite advertir que, desde el punto de vista de los asesinos de Mikut, este ser lleno de sabiduría para los wampis es solo como un animal para ellos, de tal manera que se establece una relación de cazadores-presa o depredador-víctima, donde los asesinos son los cazadores o depredadores, mientras que Mikut es la presa o víctima. Estas reflexiones se relacionan con el concepto de perspectivismo, el cual demuestra que existen diversos puntos de vista con los que los seres vivos ven a otros seres de la naturaleza, entre vivos o no vivos. Así, en palabras del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, “[I]a forma como los seres humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes cósmicos es profundamente diferente de la forma como esos seres *los* ven y *se* ven” (Énfasis original. 2010, p. 35). En este sentido, el punto de vista de los asesinos del líder wampis se relaciona con la perspectiva predominante, relacionada con el antropocentrismo, debido a que estos sujetos ejercen su dominio sobre los elementos de la naturaleza, sin respetarlos y sometiéndolos a su voluntad. De esta manera, desde nuestra lectura, la lucha entre Mikut con sus asesinos es la metáfora de la lucha entre el bio-

centrismo y el antropocentrismo, donde esta última se impuso en tiempos antiguos, pero que en la actualidad se busca revalorar.

Finalmente, en el tercer segmento, que comprende los versos del 22 al 32, la voz poética se localiza en el tiempo actual, después de la existencia de Mikut, a quien se rememora para concientizar a los lectores sobre el cuidado medioambiental, visto como una práctica que se ha perdido: “¿Por qué no cuidas tu territorio? / Si viviera *Mikut*, se avergonzaría de ti” (vv. 22-23). Así, se entiende que la voz poética, gracias a sus conocimientos sobre la cosmovisión wampis que le permiten configurarse como una intelectual wampis y activista del medio ambiente, asume el rol de inculcar a los lectores las enseñanzas de Mikut, visto como el prototipo del sujeto que cuida su territorio, cuya memoria debe honrarse precisamente cumpliendo sus enseñanzas. En este contexto, la voz poética posee también la capacidad de plantear medidas para la conservación del medio ambiente y las expresa a modo de mandatos a través de la repetición del verbo “cuidar” en modo imperativo: “*Cuida* el Río Santiago, *cuida* el agua” (énfasis nuestro, v. 24) y “[*c*]uida tu territorio” (énfasis nuestro, p. 32). La referencia a Río Santiago es importante para especificar el espacio que es afectado por la contaminación del agua. Recordemos que Río Santiago es el distrito donde vivió Dina Ananco desde los casi seis meses de nacida. Según la Ficha del Pueblo Wampis, publicada por el Ministerio de Cultura, el nombre de este distrito se debe a su ubicación en el valle del río Santiago, donde habitan comunidades awajún y wampis (Ministerio de Cultura, s.f., p. 2). Es decir, se trata de una zona cuyo mayor recurso natural es el agua, sin embargo, se está contaminando por la falta de consciencia ambiental que ocasiona el desinterés por evitar esta problemática, ya que al parecer no le dan importancia al aseo e igual se “bañan” en las aguas llenas de gusano y excremento. Ante esta situación, la voz poética busca hacia los últimos versos hacer reflexionar a los pobladores wampis: “*Allí* nadan los niños. *Allí*, las mujeres cogen agua. / *Allí* transitan los sabios” (énfasis nuestro, vv. 28-30). En estos versos, a través de la anáfora que repite el adverbio de lugar “allí”, enfatiza y hace referencia a las aguas del río Santiago, donde los niños, las mujeres y los sabios son susceptibles a enfermarse debido a que consumen aguas contaminadas. De esta forma, el verso fi-

nal “[c]uida tu territorio” (v. 32) redondea la idea central del cuidado del medio ambiente y reafirma la postura de la voz poética como activista del medio ambiente que utiliza la imagen de Mikut, personaje legendario de la cosmovisión wampis, para sensibilizar sobre el respeto a la naturaleza, como una reivindicación del biocentrismo que se ha perdido en las nuevas generaciones por falta de conocimientos sobre las enseñanzas del líder de su comunidad.

5. Conclusiones

En base a todo lo desarrollado en el presente artículo, podemos concluir, en primer lugar, en que la ecocrítica es un enfoque importante para examinar el modo de representación de la naturaleza en los textos literarios y la relación que se establece entre el ser humano y el medio ambiente. Asimismo, por dichos rasgos, es una herramienta importante para acercarse a la poesía amerindia, donde los temas de la problemática medioambiental y la defensa del territorio son recurrentes en relación con la cosmovisión indígena, que promueve el biocentrismo sobre el antropocentrismo.

En segundo lugar, la poesía de Dina Ananco, localizada en sistema de las literaturas escritas en lenguas originarias en Perú y en Latinoamérica, desarrolla el proyecto de visibilización y revaloración de la cultura y lengua wampis, para lo cual reivindica la filosofía de ecología profunda que predomina en el sistema de pensamiento del poblador wampis e indígena en general, ya que promueve el biocentrismo como estilo de vida en armonía con la naturaleza, la cual es conceptualizada, según la cosmovisión amazónica, como una entidad que debe ser cuidada y respetada.

Finalmente, la poesía de Dina Ananco se vincula con los movimientos poéticos activistas del medio ambiente debido a que la autora usa su discurso poético como medio para expresar sus reflexiones sobre la problemática que afecta a la Amazonía, con lo cual busca concientizar a los lectores sobre el cuidado medioambiental. Para ello, utiliza como recurso a una voz poética identificada como una intelectual wampis y activista

del medio ambiente que proyecta el compromiso de la autora con la problemática de la contaminación ambiental que afecta a su comunidad. De esta forma, en el poema “Ikamab kuitamin aiña / Guardianes del bosque” se expresa desde un colectivo identificado como sujetos amazónicos que muestran una actitud de respeto hacia la naturaleza, donde se revaloran las propiedades curativas de las plantas. Por su parte, en el poema “Mikut” se rememora desde la memoria colectiva al líder wampis Mikut para sensibilizar sobre el cuidado del agua, lo cual constituye una de sus enseñanzas que se van perdiendo en la actualidad. Esto último evidencia el conflicto entre dos puntos de vista presentes en el poemario: (1) la perspectiva profunda, basada en el antropocentrismo, y (2) la filosofía de la ecología profunda, relacionada con el biocentrismo. En este contexto, la voz poética cuestiona a la perspectiva profunda debido a que esta ocasiona que el hombre conceptualice a la naturaleza como una entidad que está bajo su dominio, por tanto, puede explotarla y contaminarla. Así, en lugar de ello, se promueve la filosofía de la ecología profunda como un acto ético frente al medio ambiente, que debe ser respetado y conservado.

Referencias bibliográficas

- Ananco, D. (2013). Perú: El Baguazo (cuento indígena amazónico). *Servindi*. <https://www.servindi.org/actualidad/83016>
- Ananco, D. (2018). Tsunki. *Canto General*. *Revista de Arte y Literatura*, 4, 10-11. https://www.academia.edu/37564556/Canto_General_Revista_de_Arte_y_Literatura_n%C3%BAm_4_2018_
- Ananco, D. (2021). *Sanchiu*. (1.^a ed.). Pakarina Ediciones.
- Arduini, S. (2000). *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*. Universidad de Murcia.
- Arte y cultura. (23 de octubre de 2021). *Dina Ananco: “Escribir en lenguas originarias es hacer justicia por nuestra cultura”*. Ojo Vi-

sor. <https://ojovisor.lamula.pe/2021/10/23/dina-ananco-escribir-en-lenguas-originarias-es-hacer-justicia-por-nuestra-cultura/rosanalopezcubas/>

Cabel, A., Agüero, M. L., y Arbaiza, F. (2023). La poesía amazónica peruana y su postindigeneidad: Una lectura de las tensiones del yo poético de *Sanchiu* de Dina Ananco. *Chasqui; Tempe*, 52(1), 125-142.

Camasca, E. (2020a). *Ecocrítica y poesía en Cenizas en la aurora*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Escritura Creativa. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú].

Camasca, E. (2020b). La literatura en la perspectiva de la ecocrítica. *Tesis*, 13(16), 97-110.

Comando Plath. (2021). *Dina Ananco. Mapa de Escritoras Peruanas*. <https://comandoplath.com/biografia-dina-ananco/#1619452206236-0900e3b7-c241>

Elguera Olortegui, C. A. (2020). *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil (1960-2000)*. [Tesis de Doctor en Filosofía, University of Texas at Austin]. <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/86791/ELGUERAOLORTEGUI-DISSERTATION-2020.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Espino, G., y Mamani, M. (2022). La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía. *Letras*, 93(138), 54-74. <https://doi.org/10.30920/letras.93.138.5>

Espezúa, R. D. (2016). *Las consciencias lingüísticas escriturales en la literatura peruana*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Gálvez, J. (2023). *Los conceptos de naturaleza en Los perros hambrientos (1939) de Ciro Alegría*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional

Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Literatura]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Lubo, O. E. (2021). Revisión de nociones ecocríticas para leer la poesía indígena en América Latina y el Caribe. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (34), 41-60. <https://doi.org/10.15648/cl..34.2021.3620>

Ministerio de Cultura. (s.f.). Ficha del Pueblo Wampis. https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas.f.icha%20de%20Pueblo%20Wampis.pdf

Mejía, K., y Rengifo, E. (2000). *Plantas medicinales de uso popular en la Amazonia peruana*. (2.^a ed.). Agencia Española de Cooperación Internacional.

Ortiz, C. G. (2023). Poéticas en lenguas originarias escritas por mujeres en Perú. *Acta Sientiarum. Language and Culture*, 45, 1-12. 10.4025/actascilangcult.v45i1.64544

Páucar, C. (2023, 26 de febrero). *Dina Ananco Ahuananchi: “Hasta ahora no he podido caminar en Lima con mi tarach”*. La República. <https://larepublica.pe/domingo/2023/02/19/dina-ananco-awananchi-hasta-ahora-no-he-podido-caminar-en-lima-con-mi-tarach-367042>

Pro & Contra. (20 de agosto de 2019). La poesía es un planeta de árboles vivos. *Pro & Contra*. <https://proycontra.com.pe/manifiesto-del-grupo-urcututu/>

Ramírez, S. (2022). *Análisis ecocrítico de Un día en el Paraíso de Carlos Framb: dos representaciones y una mirada afectuosa sobre la naturaleza*. [Trabajo de grado profesional]. Facultad de Comunicaciones y Filología. Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia.

- Ríos, M. E. (2014). Escritoras indígenas del México contemporáneo. *Fuentes Humanísticas*, 28(49), 47-60. <https://core.ac.uk/download/pdf/83080084.pdf>
- Sánchez, D. M. (2023). Cosmovisión, identidad e imagen de la mujer wampis en el poemario Sanchiu (2021), de Dina Ananco. *Escritura y Pensamiento*. 22(47). <https://doi.org/10.15381/escrypensam.v22i47.24564>
- Sánchez, D. M. (2024a). Saber académico e interculturalidad en Sanchiu, de Dina Ananco, poeta wampís. *Sinéctica, Revista Electrónica de Educación*, (62), e1587. [https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2024\)0062-004](https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2024)0062-004)
- Sánchez, D. M. (2024b). La imagen de la abuela en el poemario *Sanchiu*, de Dina Ananco. *Escritura y Pensamiento*. 23(49). <https://doi.org/10.15381/escrypensam.v23i49.26809>
- Stocco, M. (2021). Autotraducción y retraducción en la poesía mapuche: las versiones al mapuzungun de Leonel Lienlaf y Víctor Cifuentes. *Anclajes*, 25(1), 181-195. <https://doi.org/10.19137/anclajes-2021-25113>
- Stocco, M. (2022). Más allá del paradigma monolingüe: la autotraducción literaria en lenguas indígenas en Argentina. *Mutatis Mutandis*, 15(1), 8-26. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v15n1a02>
- Viveiros, E. (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. (S. Mastrangelo, Trans.). Katz Editores. (Obra original publicada en 2009).
- Zapata, C. (2008). Los intelectuales indígenas y el discurso anticolonialista. *Discursos y Prácticas*, 1(2), 113-140.

CARACTERIZACIÓN INICIAL DEL SITIO ARQUEOLÓGICO TIGRE PLAYA, BAJO MARAÑÓN - PERÚ

INITIAL CHARACTERIZATION OF THE ARCHAEOLOGICAL
SITE TIGRE PLAYA, LOWER MARAÑÓN - PERU

Jorge Carranza Orbegoso

Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde

j.carranzaorbegoso@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1635-3778>

Envío: 17 de febrero de 2024 Aceptación: 20 de mayo de 2024

*A la Hna. María Dolores García Tomás y la
Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús.*

Resumen

El presente reporte detalla algunas características del material arqueológico proveniente del sitio Tigre Playa, ubicado en la cuenca baja del río Marañón. Una rápida revisión de la muestra define el sitio arqueológico como un asentamiento habitacional ribereño, indicando ocupaciones correspondientes a los periodos Desarrollo Selvático y Tardío de la planicie amazónica (Myers, 1988).

Palabras clave: Tigre Playa; San Lorenzo; Barranca; Datem del Marañón; Bajo Marañón.

Abstract

This report details some characteristics of the archaeological material from the Tigre Playa site, located in the lower Marañón river basin. A quick review of the sample defines the archaeological site as a riverside habitational settlement, indicating occupations corresponding to the Selvatic and Late Development periods of the Amazonian plain (Myers, 1988).

Keywords: Tigre Playa; San Lorenzo; Barranca; Datem del Marañón; Lower Marañón.

1. Introducción

En las últimas décadas hemos sido testigos de la pérdida, daños y afectación de diversos sitios arqueológicos ubicados en la ribera de los ríos Morona, Pastaza y Marañón, debido a la erosión y desprendimiento de los taludes de las terrazas fluviales en las cuales se encuentran.

Podemos mencionar los casos de los sitios La Luna (Morona), Puerto Alegría (Morona) (Myers y Rivas, 2005), San Sebastián (Pastaza), Linches (Marañón), Isla Nuevo Topal (Marañón) (García, 2013; MAANP, 2001a), entre otros.

Sin embargo, y a pesar de estos eventos, parte de la evidencia arqueológica que se hallaba en los sitios fue recuperada de los derrumbes por los lugareños, quienes eran conscientes de su importancia cultural, tal es el caso del sitio Tigre Playa, razón por la cual consideramos este breve informe para denotar su importancia en el contexto arqueológico del bajo Marañón.

2. Localización y entorno natural

El curso inferior del río Marañón recorre el llano amazónico en dirección oeste-este desde el Pongo de Manseriche hasta su confluencia con el río Ucayali, cerca de la ciudad de Nauta, donde inicia el gran río Amazonas.

3. Estudios arqueológicos previos

De manera sucinta haremos referencia a la arqueología del bajo Marañón y sus principales afluentes en favor de contextualizar el sitio arqueológico Tigre Playa.

Una de las primeras referencias arqueológicas para el área la proporcionan DeBoer, Ross, E., Ross, J. y Veale (1984), quienes describen una colección de material cerámico proveniente del sitio arqueológico Kamihun, e igualmente identifican el sitio Anatico, en las proximidades del lago epónimo; ambos en la subcuenca del río Huasaga, principal afluente derecho del río Pastaza. Los autores definen el estilo cerámico Kamihun caracterizado por la decoración incisa y punteada, y lo ubican temporalmente al interior del periodo Formativo Selvático, por la similitud que guarda con el material del sitio arqueológico Huasaga, ubicado aguas arriba, en la actual Amazonía ecuatoriana (DeBoer et al., 1984, p. 7).

En 1987, la Hna. María Dolores García Tomás de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús (CMSCJ) desarrolla el proyecto “Recopilación de mitos de la cultura Chayahuita”, el cual tenía como principal objetivo recuperar la historia tradicional del grupo indígena Shawi. Parte de la metodología del proyecto comprendió la recolección de material etnográfico, arqueológico, paleontológico y geológico de la región (García, 1993, pp.12-16; Regan, 2020).

Con respecto a los materiales arqueológicos recuperados, estos proceden de las cuencas de los ríos Potro, Morona, Cahuapanas, Pastaza, Aypena y Marañón (García, 2002). En el año 2000, la colección fue inventariada y catalogada por la Misión Arqueológica en la Amazonía Nor-Peruana (MAANP) de la Pontificia Universidad Católica del Perú, liderada por la Dra. A. Inés Del Águila Ríos y el Lic. Juan D. Mogrovejo Rosales. Producto del análisis de la colección se determinó la existencia de 5526 especímenes, entre artefactos de cerámica y material lítico, completos y fragmentados, que han sido situados temporalmente entre el periodo Formativo e Histórico de la llanura amazónica (MAANP, 2001a, 2001b, 2016)³.

Adicionalmente, García (2000, p. 127) señala la existencia de una serie de sitios arqueológicos en las proximidades de los poblados de las comunidades nativas de San Juan, Santa María de Cahuapanas y Santa Martha, en la cuenca del río Cahuapanas; y Zapote, Chacatan y Pueblo Chayahuita en el río Sillay⁴.

En el 2003, Rivas participó de una comisión de viaje al interior de la antigua configuración de la provincia del Alto Amazonas, actualmente territorio de la provincia Datem del Marañón, informando del hallazgo de importantes sitios arqueológicos, como la Cueva del Pongo (AICHI 1), ubicado en la cuenca del Aichiyacu, afluente izquierdo del río Potro y los sitios de Puerto Alegría (MORO 1) y La Luna (MORO 2) localizados en la cuenca del río Morona (Myers y Rivas, 2005; Pérez, 2014).

El diagnóstico arqueológico del Proyecto de Mesozonificación Ecológica-Económica en las cuencas de los ríos Pastaza y Morona, dirigido por el Fondo de Promoción de las Áreas Naturales Protegidas del Perú (Profonanpe), el cual tenía como objetivo principal describir las diferentes potencialidades y limitaciones de las cuencas de los ríos en mención, desarrollado en el año 2006, concluyó con la existencia de 86 sitios arqueológicos en la región de los ríos Pastaza y Morona, lo cual confirma el potencial arqueológico del área (Rivas, 2007; Rivas, Medina, Abanto, Ríos y Caldas, 2008; La Región, 2013a)⁵.

Por otra parte, en 1980, Myers registra los sitios arqueológicos Achual tipishca (HUA 80-1), El Yarinal (HUA 80-2) y HUA 80-3, en las inmediaciones de la laguna Achual Tipishca, en el bajo Huallaga. Las evidencias registradas señalan ocupaciones arqueológicas que datan desde el periodo del Desarrollo Selvático hasta el Tardío (Myers, 1985).

A lo largo de las riberas del Bajo Urituyacu, Ravines (1998) refiere una serie de hallazgos arqueológicos: URI-1, URI-2, Cachuela Solimar (URI-3), Zapallar (URI-4), URI-5a, URI-5b, URI-6, San Juan de Abejaico (URI-7) los cuales sitúa entre los periodos del Desarrollo Selvático y Tardío.

A mediados de la década de 1980, Morales desarrolla el “Proyecto Arqueología Amazónica en el área Nor-Oriental de la Llanura Amazónica del Perú”, cuyo propósito fue aportar nuevos conocimientos al panorama arqueológico de la Amazonía peruana a través de la investigación en diversas cuencas de la región.

Dentro de dicho proyecto, ejecuta exploraciones y excavaciones arqueológicas en el río Chambira y sus afluentes, documentando sitios arqueológicos en las inmediaciones de los poblados de Nueva Esperanza, en la cuenca media del Chambira; San Jorge, en la confluencia del Siamba con el Chambira; Nueva Angora en el Tigrillo medio; y el bajo Pucayaco; obteniendo como resultado tres ocupaciones y cuatro fases alfareras (Chambira, Siamba, Tigrillo y Urarina) que detallan una continua ocupación desde los primeros periodos hasta los tardíos de la planicie amazónica (Morales, 1992, 1993, 1998)⁶.

Asimismo, en el año 2000, Morales desarrolló un programa de prospección y excavación arqueológica en las inmediaciones de las cochas Yarina y Cuyacuyote, en el bajo Samiria, referenciando sitios arqueológicos y ejecutando un plan de excavaciones en el sitio El Zapotal, determinando dos ocupaciones (Policroma y Cumancaya) vinculadas al periodo Tardío (Morales, 2019; Morales y Mujica, 2014).

Trabajos de evaluación arqueológica, en sus diversas modalidades, han permitido evidenciar sitios arqueológicos en las riberas del río Marañón, principalmente en el área de los poblados de Cuninico, Maypuco, San Pedro y San José de Saramuro. Los materiales arqueológicos documentados revelan una cronología tardía para los mismos (ECSA Ingenieros S.A., 2008; Mac Kay, 2009; Mac Kay y Santa Cruz, 2009; La Región, 2013b).

Para la cuenca del río Tigre se ha localizado el sitio arqueológico Río Tigre 1, en el área de la comunidad nativa Santa María de Providencia, e Intutillo 1 y Aucayacu 1, a orillas de la quebrada Intutillo. El programa arqueológico recuperó evidencias que sitúan los sitios arqueológicos dentro de los periodos tardíos del llano amazónico (Fierro, 2012).

Además, en el río Corrientes, principal afluente derecho del río Tigre, se han registrado los sitios arqueológicos de Platanoyacu (CORR-1), en la quebrada homónima, y Valencia (CORR-2) en el propio río Corrientes (Fung, 1982; Ravines, 1981, 1982). En el sitio arqueológico Valencia se excavó un extenso cementerio de urnas funerarias asignándolo a los periodos tardíos de la región.

Sumado a esto, en la sección baja del Corrientes se ha encontrado material arqueológico en el poblado de Boca de Copal, ubicado en la intersección de los ríos Copal y Corrientes; igualmente en el área de la comunidad nativa Cuchara, a orillas del río Corrientes, asimismo en la comunidad nativa San Juan de Pavayacu, en la unión del río Pavayacu con el río Tigre (ECSA Ingenieros S.A., 2008; Mac Kay, 2009; Mac Kay y Santa Cruz, 2009, p. 72; Quispesivana et al., 1999, pp. 191-195)⁷.

Mallco (2016) desarrolló un reconocimiento arqueológico en áreas de comunidades nativas, en la cuenca de los ríos Pastaza, Tigre y Marañón, corroborando la existencia de fragmentos de cerámica y material lítico en sitios arqueológicos documentados previamente, además de registrar 44 nuevas áreas arqueológicas.

En alusión a estas nuevas áreas, para la cuenca del río Tigre describe ocho sitios arqueológicos, entre los que destacan Intuto (Centro poblado Intuto), Santa Elena (LO-TIG-SELE-06, comunidad nativa Santa Elena) y Solima (LO-TIG-SOL-08, comunidad nativa Piura); y para su principal afluente, el río Corrientes, reconoce 11 nuevas áreas, entre los mencionados, sobresalen Santa Rosa (LO-COR-SROS-02, comunidad nativa Santa Rosa) y Santa Elena (LO-COR-SELE-08, comunidad nativa Santa Elena). Por tanto, se ha evidenciado cerámica decorada fragmentada, sellos y partes de figurinas antropomorfas, y hachas líticas pulimentadas; materiales arqueológicos que indican una temporalidad bastante variada.

Finalmente, en el bajo Marañón y sus principales afluentes, se han registrado numerosas evidencias y sitios arqueológicos que detallan una larga ocupación en esta parte de la Amazonía (Coomes, Rivas, Abizaid y Takasaki, 2021; Rivas, 2005b)⁸.

4. El sitio arqueológico Tigre Playa

El sitio arqueológico Tigre Playa se ubica en una terraza aluvial formada en la margen izquierda del río Marañón, subyaciendo bajo el centro poblado del mismo nombre, en la coordenada referencial UTM (WGS 84): 9467994.16 N, 297795.44 E y a una altura de 135 msnm (Fig. 2).



Fig. 2 Vista panorámica del área (a) oeste y (b) este del centro poblado Tigre playa (García, 2005)

Debido a la cobertura boscosa, es difícil precisar sus límites; sin embargo, el hallazgo fortuito de material cultural en el terreno por parte de los pobladores, así como la exposición de un estrato cultural en el talud de la terraza a causa de la erosión fluvial, denotan una extensión de 1.3 km en la margen del río, teniendo como puntos extremos referenciales las coordenadas UTM (WGS 84) oeste 9467921.00 N, 296991.00 E y este 9467974.00 N, 298339.00 E, adentrándose al interior de la terraza por aproximadamente 150 m.

En el perfil estratigráfico expuesto, el estrato cultural, tiene un espesor aproximado de 0.30 m y se encuentra a una profundidad promedio de 1.50 m, el cual fluctúa entre los 0.50 m y 2.20 m de la superficie actual del terreno.

El desbarrancamiento del talud, aunado al descenso del caudal del río durante la época de vaciante, ha evidenciado una mayor concen-

tración de material arqueológico, en los extremos oeste y este del área habitada.

5. Materiales arqueológicos

A mediados del año 2005, consciente de la progresiva destrucción del sitio y del riesgo de pérdida del material cultural, proclive a desaparecer en las aguas del río, el profesor Huberd Alfredo García Valles⁹, decidió recuperar del desmoronamiento de la ribera, el material arqueológico y resguardarlo en la Institución Educativa N.º 62098 Tigre Playa, en favor de concientizar a la población sobre el valor patrimonial de dichos bienes (García, 2005, 2013; La Región, 2006).

En mayo de 2020, el profesor García puso a nuestra disposición los materiales recuperados, lo cual nos permitió desarrollar una primera clasificación de los fragmentos de cerámica, entre los que identificamos vasijas decoradas, torteros, adornos auriculares y topias; así como del material lítico compuesto por hachas pulimentadas, preformas de hachas y pulidores. De la revisión de la muestra se desprenden las siguientes observaciones.

5.1. Material cerámico

Se contabilizó poco más de 170 fragmentos decorados, entre bordes, golletes, fragmentos de cuerpo, asas, bases y apéndices; de igual forma se observaron 18 torteros, un par de adornos auriculares y cuatro topias. Según su decoración, el material se reúne en dos grupos estilísticos: incisa-excisa y corrugado.

La cerámica con decoración incisa-excisa ha sido recuperada de los derrumbes del talud ocurridos en el extremo oeste y la cerámica con decoración corrugada y fragmentería asociada, del perfil colapsado en el extremo este del sitio arqueológico.

5.1.1. Grupo cerámico con decoración incisa-excisa

Presenta el mayor número de fragmentos, un total de 157, que pueden subdividirse en: cerámica con decoración incisa-excisa sobre fondo natural (133 tiestos) (Fig. 3a-b) y cerámica con decoración incisa-excisa sobre engobe rojo (24 tiestos) (Fig. 3c).

En líneas generales, la técnica de manufactura registrada es el modelado por rollos. La pasta de los fragmentos es de textura fina, de consistencia semicompacta, fractura irregular, y cuenta con antiplásticos finos de origen mineral.

Producto de su cocción, por oxidación, el color de la pasta varía de anaranjado al anaranjado marrón, mostrando un núcleo central gris. Todos los fragmentos analizados evidencian un tratamiento de la superficie interior mediante el alisado.

Por su morfología, en ambos subgrupos se pueden definir: cuencos carenados con borde expandido, cuencos semiesféricos con borde ligeramente curvo, cuencos semiesféricos con borde expandido, escudillas y botellas con asa puente. Por lo general, los diámetros de la boca de los cuencos y escudillas varían entre 15 y 25 cm y el grosor de sus paredes poseen entre 0.6 y 0.8 cm.

En este grupo cerámico podemos ubicar seis torteros con este tipo de decoración. Las formas decorativas son curvilíneas, espirales y geométricas.



Fig. 3a Fragmentos de cerámica con (a) decoración incisa-excisa
sobre fondo natural: bordes



Figura 3b-c Fragmentos de cerámica con (b) decoración incisa-excisa sobre fondo natural: bordes, asas, picos, apéndices y bases; y (c) decoración incisa-excisa sobre engobe rojo: bordes, cuerpos, asas.

5.1.2. *Grupo cerámico con decoración corrugada*

La muestra de cerámica corrugada y la fragmentería no decorada, que guarda similitud en su composición con el grupo, suman un total de 15 tiestos (Fig. 4-5).

La pasta es de textura media y consistencia semicompacta, presenta rotura irregular, incluye desengrasantes medianamente finos de carácter orgánico e inorgánico. Al igual que el grupo anterior, el color de la pasta varía de anaranjado al anaranjado marrón, núcleo central gris y el tratamiento de la superficie interior es el alisado.

La forma de los fragmentos define cuencos con borde directo, cuencos carenados con borde convergente, vasijas cerradas con cuello corto vertical y borde evertido, y vasijas abiertas con borde evertido. El diámetro de boca de cuencos y vasijas fluctúa entre los 16 y 25 cm y el espesor de las paredes se encuentra entre los 0.5 y 1.4 cm.

En este conjunto podemos incluir un par de adornos auriculares, cuatro topias y 12 torteros. La decoración corrugada ocupa el gollete y borde de las vasijas, a manera de corrugado sencillo y corrugado con impresión de dedo.



Fig. 4 Fragmentos de cerámica corrugada y fragmentería no decorada: bordes, bases, golletes, topias y adornos auditivos



Fig. 5 Vasijas de cerámica con decoración corrugada y sin decoración provenientes del área este (García, 2005).

Nota. La cerámica de la fotografía derecha presenta pintura moderna.

5.2. Material lítico

Las piezas líticas comprenden un pequeño canto rodado fracturado, presumiblemente un pulidor, 10 hachas pulimentadas en regular estado de conservación, en la que el lado cortante es paralelo al mango y presentan surcos laterales simples cercanos a la base, con lo cual se buscaba ajustar la hoja al mango, y dos preformas de hachas (Fig. 6).



Fig. 6 Hachas pulimentadas, preformas y pulidores

6. Anotaciones finales

La evidencia indica que el sitio arqueológico Tigre Playa corresponde a un asentamiento de carácter habitacional ribereño.

De la cerámica registrada, el grupo con decoración incisa-excisa se vincula con el periodo de Desarrollo Selvático (500 a.C. - 950 d.C.) y el grupo afín con la decoración corrugada se relaciona al periodo Tardío (950 d.C. - 1532 d.C.) definido por Myers (1988). En ambos casos, la muestra identifica principalmente vasijas utilizadas para comer y beber, mientras que algunos fragmentos están relacionados con la preparación y conservación de alimentos y líquidos.

Los estilos cerámicos descritos tienen sus correlaciones en los sitios arqueológicos Puerto Alegría y La Luna (Myers y Rivas, 2005; Rojas, 2005), situados en el río Morona; los hallazgos fortuitos registrados en los ríos Huasaga (El Comercio, 1964) y Huitoyacu (Kanatari, 1985), afluentes del Pastaza; los asentamientos referenciados en el bajo Urituyacu (Ravines, 1998); las ocupaciones arqueológicas ubicadas en el río Chambira (Morales, 1992, 1993, 1998; Myers y Dean, 1999); el sitio El Zapotal, en el bajo Samiria (Morales, 2019; Morales y Mujica, 2014), y los sitios arqueológicos Cuninico y Maipuco en el bajo Marañón (Mac Kay y Santa Cruz, 2009).

Cabe mencionar que, en relación con la cerámica con decoración incisa-excisa, se han registrado algunos vasos decorados en la cuenca del río Morona. Estos recipientes presentan un cuerpo troncocónico invertido, borde directo con labio recto y base plana. La decoración se realizó a través de incisiones y excisiones, además de aplicar pintura de color rojo y amarillo. Los diseños presentes en la cerámica incluyen motivos geométricos y antropomorfos. Estos vasos tienen dimensiones promedio de 11 cm de altura y 16 cm de diámetro en la boca. Se han identificado tres ejemplares en el sitio arqueológico La Luna, cercano a la comunidad nativa Pinshacocha (Rivas, 2007, Foto 14.62, 14.64), y un cuarto en las proximidades de la comunidad nativa Puerto Pifayal, ubicada en la quebrada Pushaga, afluente izquierdo del río Morona (MAANP, 2001b, Espécimen N.º 288) (Fig. 7a-b).

Los diseños antropomorfos de los vasos de cerámica presentan rostros a cada lado del recipiente, con la representación de dos aspectos opuestos de una faz, vasijas que habrían estado asociadas a urnas funerarias, a manera de ajuar (Rivas et al., 2008, p. 287).

Para el periodo Tardío se han observado diferentes objetos de cerámica como torteros, los cuales son artefactos con perforación céntrica para introducir el huso, lo que evidencia la elaboración de hilos, como parte de una actividad textil doméstica.

Igualmente se han encontrado topias, estos son soportes de arcilla cocida de forma cilíndrica, hiperbólica o trapezoidal que sirven de sostén

al recipiente expuesto al fuego; por lo general durante la preparación de alimentos. El uso extendido de topias ha sido documentado en diferentes contextos arqueológicos y etnográficos en la planicie amazónica (Myers, 1988).

En cuanto a los adornos auriculares, se trata de discos sólidos de cerámica con acanaladura en el borde, los cuales se colocaban en una perforación expandida del lóbulo de las orejas, con el fin de servir como distintivo étnico, social o de género.

Un adorno auricular, similar a los detallados, fue hallado cerca de la comunidad nativa Yankuntich, ubicada en la quebrada Situchi, cuenca del río Morona (MAANP, 2001b, Espécimen N.º 152). Es relevante señalar que en la comunidad nativa Inca Roca, situada en la quebrada Sicuanga, también en el río Morona, se ha registrado una figurina antropomorfa, la cual muestra un personaje de importancia que lleva, entre otros adornos corporales, unos discos auriculares similares a los descritos (Mogrovejo, 2020, p. 155, Espécimen 173).

Por otra parte, el profesor García nos proporcionó una vasija de cerámica decorada de perfil compuesto, ubicada por un poblador mientras excavaba una zanja en el poblado Tigre Playa, la cual se define por la forma de una escudilla alta con base redondeada plana (Diámetro de la boca: 13 cm, alto: 9 cm) y, en contraposición, un cuenco bajo semiesférico (Diámetro de la boca: 24 cm, alto: 6 cm). La decoración es pintura roja en bandas anchas sobre fondo natural, con motivos geométricos (espirales y triángulos), en la escudilla superior, se observan rostros antropomorfos, presumiblemente en número de cuatro y dispuestos en contraposición invertida (Fig. 7c). La modalidad decorativa de la vasija la filia a la tradición Muitzentza del periodo Tardío, definida en el alto Pastaza (Saulieu, 2013).

Cerámica con decoración similar ha sido registrada en las inmediaciones de las comunidades nativas Huagramona (LO-PT-001), Pañayacu (Espinosa, 2007, Foto 6; Rivas, 2007, pp. 71-78; Rivas et al., 2008, pp. 282-283, Foto 4-5) y San Fernando en el río Pastaza, la comunidad nativa

Unión Zancudo en el río Nucuray (Fig. 7d, f) y el sitio arqueológico Valencia, río Corrientes (Fung, 1982, Figura 2).

En referencia a la forma, Ravines (1982, pp. 145-146, Lámina 2B) define una vasija similar hallada en el cementerio prehispánico de Valencia como tapa de urna funeraria. Vasijas semejantes, han sido documentadas en el alto Aypena (MAANP, 2001b, Espécimen N.º 509), el sitio arqueológico Isla Nuevo Topal, río Marañón (Fig. 7e) y en las inmediaciones del sitio Intutillo 1, cuenca del río Tigre (Fierro, 2012).

Con respecto a los artefactos líticos, la fuente de materia prima más cercana al sitio arqueológico Tigre Playa se ubica en el río Potro, afluente sur del río Marañón. El desgaste y fractura observado en los objetos indican la alta utilidad concedida a la herramienta, considerando que las hachas pulimentadas han sido fundamentales para los trabajos agrícolas.

Finalmente, conviene destacar que la iniciativa del profesor García, de resguardar los materiales arqueológicos en la institución educativa del centro poblado, derivó en la concientización y la participación de la población al habilitar un centro de interpretación, en el cual, frente a alguna visita ocasional, la comunidad se reunía y exponía los diferentes hallazgos fortuitos del área, enfatizando en la antigüedad del lugar y el valor patrimonial del mismo.



Fig. 7 Cerámica decorada de sitios arqueológicos del área.

Nota. Cerámica con decoración incisa-excisa y pintada de los sitios arqueológicos (a) La Luna (Col. H. García) y (b) Puerto Pifayal, río Morona (MAANP, 2001b). Cerámica de la tradición Muitzentza de los sitios (c) Tigre playa, río Marañón (García, 2005), (d) San Fernando, río Pastaza (Foto: J. Gallego, 2012) y (f) Unión Zancudo, río Nucuray (Presenta repintado moderno, Col. IESIBI Yankuam Jintia-SL). Cerámica funeraria del sitio (e) Isla Nuevo Topal, río Marañón (Col. H. García).

Agradecimientos

Al Prof. Huberd Alfredo García Valles, por los materiales brindados y la información referente al sitio arqueológico Tigre Playa; al Lic. Moisés M. Inga Mendoza, profesor principal del Instituto de Educación Superior Pedagógico Público Reverendo Padre Cayetano Ardanza y coordinador pedagógico del Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde, por las referencias bibliográficas de la localidad; a Mons. Obispo José María Aristín Seco, por las facilidades en el acceso al Archivo del Vicariato Apostólico de Yurimaguas; al Patronato Cultural Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde presidido por el Sr. Adelino Rivera Pérez, Alcalde de la Municipalidad Provincial Datem del Marañón (2019-2022), a la Dra. A. Inés Del Águila Ríos y al Lic. Juan D. Mogrovejo Rosales, asesores académicos del Patronato Cultura, por su apoyo constante a los trabajos realizados en el área. Finalmente, al Lic. Santiago Rivas Panduro (1971-2020) por las interminables conversaciones sobre la Arqueología amazónica peruana.

Notas

- 1 Inicialmente, se conocía como Tigre Playa al sector ribereño del río Marañón comprendido entre la quebrada Uritoyacu (río Urituyacu) y la Boca de Sasipagua. El proceso de ocupación del centro poblado menor Nuevo Tigre Playa, se inicia a mediados de la década de 1980, con la reubicación de los pobladores de la antigua locación en la margen derecha, afectada por la erosión del río, hoy conocida como Primavera (S. Isuiza, comunicación personal, 2 de octubre de 2023).
- 2 Para referencias históricas de la localidad, véase los textos de García (1995), Guerra y López (1990) y Ruíz y Gonzáles (1989).

- 3 Actualmente, la colección se halla almacenada y exhibida en el Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde (Barranca, Datem del Marañón, Loreto), consta de 6206 especímenes y se encuentra bajo la custodia del Vicariato Apostólico de Yurimaguas (Bartenes, 2018; Carranza, 2019, 2021; Del Águila 2021; Mogrovejo, 2020, 2021). Pequeñas colecciones de material arqueológico provenientes del área de estudio pueden observarse en las exposiciones del Museo Amazónico de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto del Ministerio de Cultura, Museo Culturas Indígenas Amazónicas de la Fundación Latinoamericana para el Trópico Amazónico (FundAmazonia) (Odebrecht Perú, 2016, pp. 284-317) y la Sala museo El Ojo Verde: Museo Indígena Amazónico del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap) (Landolt y Surreales, 2003, pp. 52, 56) en la ciudad de Iquitos (Maynas, Loreto).
- 4 Cabe resaltar que, en las últimas dos décadas, en la cuenca del río Paranapura, tributario del bajo Huallaga, así como en sus principales afluentes, Rivas desarrolló un programa de investigación arqueológica y etnográfica que ha develado numerosas evidencias y sitios arqueológicos importantes para la región (Aguilar, 2016; Bustamante, Lozano, Navarro, Orefici y Rivas, 2013; Echevarría, 2006, 2010; García, 2018; La Región, 2010; Reynoso, 2010; Rivas, 2003, 2014a, 2014b, 2015).
- 5 Diversos testimonios y hallazgos arqueológicos secundan lo señalado en dicho proyecto (Alvarez, 2010; Belaunde, 1991; El Comercio, 1964; García, 2005, 2013; Kanatari, 1985; Ravines, 1989; La Región, 2006; Rivas, 2005a; Rojas, 2005).
- 6 Información arqueológica complementaria para la cuenca del Chambira ha sido presentada por el Seminario de Arqueología del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (SAIRA-PUCP) (Deza, 1979); ECSA Ingenieros S.A. (2008); Mac Kay y Santa Cruz (2009); Manus (1975) y Myers y Dean (1999).
- 7 Deza documenta fragmentos de cerámica arqueológica provenientes del área de Villa Trompeteros, en el río Corrientes, destacando la cabeza de una figura antropomorfa, similar a las registradas en la cuenca del Chambira (Deza y Delgado, 2018, pp. 96-97).
- 8 En la sección del río Marañón que antecede al Pongo de Manseriche, Guallart (1997, pp. 71-72, Figura 38-40) documenta una serie de locaciones y parajes donde se han registrado evidencias arqueológicas, principalmente en las cuencas de los ríos Santiago y Cenepa. Para la sección que corresponde al río Amazonas, el Programa Qhapaq Ñan del Ministerio de Cultura, ha detallado una serie de sitios arqueológicos y hallazgos fortuitos en poder de los pobladores (Rivas, 2006; Vera y Cabanillas, 2006).
- 9 Huberd García es residente de la ciudad de San Lorenzo, profesor, músico y promotor cultural, interesado en revalorar los recursos naturales y culturales de su comunidad.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, M. (14 de febrero de 2016). Descubren vestigios de la cultura Paranaपुरa. *La República*, p. 36.
- Álvarez, J. (8 de junio de 2010). Los misterios del Pastaza. *La Región*, p. 19.
- Bartenes, G. (2018). El I.E.S.P.P. Rvdo. Padre Cayetano Ardanza y el Museo de San Lorenzo Mons. José Luis Astigarraga Lizarralde. *Pluma Ardancina*, (1), 6.
- Belaunde, F. (8 de setiembre de 1991). Rimachi: nuestro lago olvidado. *La Crónica*, El Dominical, pp. 14-15.
- Bustamante, R., Lozano, A., Navarro, G., Orefici, G. y Rivas, S. (2013). *Lo que las piedras cuentan. Cumpanamá y los petroglifos de Balsa-puerto*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Carranza, J. (16 al 22 de junio de 2019). Museo de San Lorenzo - Datem del Marañón Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde. *El Asunto*, p. 10.
- Carranza, J. (2021). Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde: Un museo regional en el Datem del Marañón (Loreto). Ponencia presentada en la conferencia especializada del Programa ACERCA 2021, Dirección de Participación Ciudadana de la Dirección General de Defensa del Patrimonio Cultural, Ministerio de Cultura, Lima.
- Coomes, O., Rivas, S., Abizaid, C. y Takasaki, Y. (2021). Geolocation of unpublished archaeological sites in the Peruvian Amazon. *Scientific Data*, 8(290), 1-8. <https://doi.org/10.1038/s41597-021-01067-7>
- DeBoer, W., Ross, E., Ross, J. y Veale, M. (1984). Two ceramic collections from the rio Huasaga, northern Peru: their place in the prehistory of the Upper Amazon. En: T. Myers (Ed.), *Archaeological investi-*

gations in Colombia, Venezuela, and the Amazon (Occasional publications in anthropology. Archaeology series, N.º 15, pp. 1-12). Colorado: Museum of Anthropology, University of Northern Colorado.

Del Águila, I. (2021). Evangelización integral y educación patrimonial cultural en la obra de la Hermana María Dolores García Tomás de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús. En I. Del Águila y M. Rojas (Eds.), *Imaginario shawi a través de su música y danza. Contribución etnográfica de la Hermana María Dolores García Tomás de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús* (pp. 375-388). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Deza, J. (1979). Figurillas de cerámica en el río Chambira (Perú). En *Memorias del primer congreso arqueológico ecuatoriano* (pp. 210-222). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Deza, J. y Delgado, F. (2018). *La domesticación de los Andes: gestión agrícola prehispánica y su aporte al mundo*. Lima: Fondo Editorial Universidad Alas Peruanas.

Echevarría, G. (2006). Petrograbados en la cuenca del río Cachiyacu. Una aproximación arqueológica en contexto industrial. Recuperado de <http://www.rupestreweb.info/cachiyacu.html>

Echevarría, G. (2010). Circular concavities in the rock art of the Cachiyacu river basin, Loreto, Peru. En R. Querejazu y R. Bednarik (Eds.), *Mysterious cup marks: Proceedings of the first international cupule conference* (BAR International Series 2073, pp. 75-84). Oxford: British Archaeological Reports.

ECSA Ingenieros S.A. (2008). *Estudio de impacto ambiental del proyecto de prospección sísmica 2D Lote 106 – Cuenca Marañón*. Lima: Ministerio de Energía y Minas.

- El Comercio. (27 de enero de 1964). Hallan huaco estilo árabe en la Amazonía. En zona del río Guasaga, afluente del Pastaza, p. 1.
- Espinosa, J. (2007). *Proyecto de evaluación arqueológica sin excavaciones para el área de exploración sísmica en el Lote 102, departamento de Loreto, Perú. Informe Final*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Fierro, K. (2012). *Plan de monitoreo arqueológico del programa exploratorio de los lotes 123 y 129, departamento de Loreto, II Temporada. Informe Final*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Fung, R. (1982). Notas y comentarios sobre el sitio de Valencia en el río Corrientes. *Amazonía Peruana*, 4(7), 99-137.
- García, H. (2005). *Notas de campo sobre el hallazgo arqueológico en el centro poblado Tigre Playa (julio del 2005)*. Manuscrito inédito, Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde, San Lorenzo.
- García, H. (2013). *Nuestra Amazonía, capital arqueológica de culturas milenarias, Datem del Marañón*. Manuscrito inédito, Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde. San Lorenzo.
- García, L. (2018). Población de la cuenca del río Cachiyacu, Loreto; durante los siglos XI-XVI: interacciones amazónicas y el complejo cerámico Balsapuerto. Ponencia presentada en el coloquio Nuevos aportes en arqueología amazónica peruana, Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- García, M. (1993). *Buscando nuestras raíces. Historia y cultura Chayahuita*, t. I. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- García, M. (2000). *Buscando nuestras raíces. Cosmovisión Chayahuita*, t. VIII. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- García, M. (2002). *Proceso de recopilación de los restos arqueológicos, en la actualidad, en custodia en San Lorenzo (Provincia del Alto Amazonas) - Región Loreto - y provenientes de los distritos de Cahuapanas, Balsapuerto, Barranca, Pastaza, Morona y Jeberos*. Manuscrito inédito, Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde, San Lorenzo.
- García, P. (1995). San Lorenzo: Pueblos indígenas. *Los Cuadernos de San Lorenzo*, (13). Lima: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).
- Guellart, J. (1997). *La tierra de los cinco ríos*. Instituto Riva Agüero N.º 156. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guerra, R. y López, M. (1990). *Deficiente aprestamiento en la lectura y escritura en los alumnos del 3er. grado de educación primaria del C. E. N.º 62032 de San Lorenzo, Dist. de Barranca, Prov. Alto Amazonas* (Tesis de titulación inédita, Instituto Superior Pedagógico Bilingüe Reverendo Padre Cayetano Ardanza). Instituto Superior Pedagógico Público Reverendo Padre Cayetano Ardanza, San Lorenzo.
- Kanatari. (22 de diciembre de 1985). Es la mocahua regia hallada en las inmediaciones del río Huitoyacu, 2(66), p. 3.
- Landolt, G. y Surralles, A. (2003). *Serpiente de agua: la vida indígena en la Amazonía. Serpent of the waters: indigenous life in the Amazon*. Lima: Telefónica del Perú.
- Mac Kay, M. (2009). *Plan de monitoreo arqueológico adquisición sísmica 2D - Lote 106. Región Loreto. Informe Final*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Mac Kay, M. y Santa Cruz, R. (2009). Cuninico y Maipuco, dos sitios arqueológicos en el río Marañón. *Arqueología y Sociedad*, (20), 57-73.

- Mallco, R. (2016). *Informe Final: Identificación y registro de sitios y zonas culturales intangibles de interés cultural en los ríos Pastaza, Tigre, Corrientes y Marañón. Proyecto de ampliación del servicio de catastro, titulación y registro de tierras en las comunidades nativas de las cuencas de los ríos Pastaza, Tigre, Corrientes y Marañón de las provincias de Datem del Marañón y Loreto, Región Loreto*. Dirección Regional Agraria de Loreto - Gobierno Regional de Loreto.
- Manus, P. (1975). *Informe sobre piezas y fragmentos cerámicos hallados en la región del Chambira. Información de campo N.º 195-b*. Archivos de Lengua y Cultura, Summer Institute of Linguistics - SIL International.
- Misión Arqueológica en la Amazonía Nor-Peruana (MAANP). (2001a). *Misión Arqueológica en la Amazonía Nor-Peruana. Informe preliminar - Primera etapa: Parte inicial*. Vicariato Apostólico de Yurimaguas.
- Misión Arqueológica en la Amazonía Nor-Peruana (MAANP). (2001b). *Proyecto Arqueológico San Lorenzo, Bajo Marañón. Colección Arqueológica de San Lorenzo, Alto Amazonas*. Vicariato Apostólico de Yurimaguas.
- Misión Arqueológica en la Amazonía Nor-Peruana (MAANP). (2016). *Inventario general de las colecciones del Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde*. San Lorenzo: Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde.
- Mogrovejo, J. (2020). Representaciones humanas en la cerámica formativa de las tierras bajas de la Amazonía norperuana, cuenca del Morona. En A. Bolaños (Ed.), *Amazonas: Ruta Milenaria IV* (pp. 149-164). Ediciones Cope.
- Mogrovejo, J. (2021). La música e instrumentos musicales en los Andes y la Amazonía prehispánica como indicador de desarrollo. En I.

Del Águila y M. Rojas (Eds.), *Imaginario shawi a través de su música y danza. Contribución etnográfica de la Hermana María Dolores García Tomás de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús* (pp. 311-339). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Morales, D. (1992). Chambira: alfareros tempranos de la Amazonía peruana. En D. Bonavia (Ed.), *Estudios de Arqueología Peruana* (pp. 149-176). Fomciencias.

Morales, D. (1993). Arqueología amazónica del Perú. En *Historia arqueológica del Perú (Del Paleolítico al Imperio Inca)* (Compendio Histórico del Perú, vol. 1, pp. 609-656). Milla Batres.

Morales, D. (1998). Chambira: una cultura de sabana árida en la Amazonía Peruana. *Investigaciones Sociales*, 2(2), 61-75.

Morales, D. (2019). *Investigaciones arqueológicas en el sitio de El Zapotal, Loreto-Perú*. [Tesis de maestría. Escuela de Posgrado, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/15754>

Morales, D. y Mujica, A. (2014). Arqueología y etnología en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria. En R. Varón y C. Maza (Eds.), *Iquitos* (pp. 16-21). Telefónica del Perú.

Myers, T. (1985). Archaeological evidence from Achnal Tipishca, Lower Huallaga River, Peru. *Ñawpa Pacha*, (22-23), 211-224.

Myers, T. (1988). Visión de la prehistoria de la Amazonía superior. En *I Seminario de investigaciones sociales en la Amazonía* (pp. 37-87). Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Myers, T. y Dean, B. (1999). Cerámica prehispánica del río Chambira, Loreto. *Amazonía Peruana*, 13(26), 255-288.

Myers, T. y Rivas, S. (2005). Evidencias arqueológicas en el Alto Ama-

- zonas. Explorando las cuencas de los ríos Aichiyacu y Morona, Loreto. *Unay Runa*, (7), 83-121.
- Odebrecht Perú. (2016). *Ruta viva - Arqueología*, t. III. Concesionaria IIR-SA Norte.
- Pérez, P. (2014). *Historia y cultura de la provincia Datem del Marañón*. Manuscrito inédito, Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde, San Lorenzo.
- Quispesivana, L., Sánchez, J., Atencio, E., Zapata, A., Álvarez, D., Cuyubamba, V. y Lagos, A. (1999). Geología de los cuadrángulos de Cunambo, Mariscal Cáceres, Río Pucaruro, Vargas Guerra, Río Huitoyacu, Checherta, Andoas, Lamastipishca, San Antonio, Nuevo Soplín, Valencia, Pucaruro, Sungache, Puncuna, Villa Trompeteros, San Fernando, San Juan de Pavayacu, Río Urituyacu, Santa Martha, Barranca, San Isidro, Río Nucuray y Urarinas. Hojas: 5-k, 5-l, 5-m, 6-h, 6-i, 6-j, 6-k, 6-l, 6-m, 7-k, 7-l, 7-m, 8-k, 8-l, 8-m, 9-j, 9-k, 9-l, 9-m, 10-j, 10-k, 10-l, 10-m. *Boletín* (130), Serie A: Carta Geológica Nacional. Instituto Geológico, Minero y Metalúrgico.
- Ravines, R. (1981). Reconocimiento arqueológico en el río Corrientes, nororiente del Perú. *Revista del Museo Nacional*, (44), 111-138.
- Ravines, R. (1982). Yacimientos arqueológicos de la región nororiental del Perú. *Amazonía Peruana*, 4(7), 139-175.
- Ravines, R. (1989). Cerámica del río Morona, Alto Amazonas, Loreto. *Boletín de Lima*, (66), 14-18.
- Ravines, R. (1998). Cerámica antigua del río Urituyacu, provincia y departamento de Loreto. *Boletín de Lima*, (112), 49-70.
- Regan, J. (2020). María Dolores García Tomás, CMSCJ 1932-2020. *Amazonía Peruana*, 17(33), 186.

- La Región. (2006). Cerca de 200 piezas arqueológicas conservan en domicilios del Datem. San Lorenzo: Museo de San Lorenzo Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde.
- La Región. (18 de diciembre de 2010). IIAP entrego al INC 104 piezas arqueológicas del Alto Parapapura, p. 6.
- La Región. (25 de marzo de 2013a). Estamos gestionando que se reconozca 49 sitios arqueológicos en el Datem, p. 17.
- La Región. (22 de julio de 2013b). Área de construcción de colegio de Maypuco estaría sobre restos arqueológicos, p. 6.
- Reynoso, A. (2010). Petroglifos de Balsapuerto, provincia Alto Amazonas-Loreto. *Boletín de Lima*, (162), 127-135.
- Rivas, S. (2003). *Los asentamientos prehispánicos de la cuenca del río Cachiyacu - Amazonía Peruana*. Instituto Cultural Runa.
- Rivas, S. (2005a). Informe No. 028-2005-INC/Loreto-SRP, Instituto Nacional de Cultura - Loreto. Ministerio de Cultura.
- Rivas, S. (16 de octubre de 2005b). Poblaciones arqueológicas en la provincia de Loreto. *Kanatari*, 22(1100), pp. 37-44.
- Rivas, S. (2006). *Proyecto Qhapaq Ñan: La arqueología de la región Loreto (selva baja de la Amazonía peruana), estado de la cuestión. Informe Final*. Dirección Regional de Cultura Loreto.
- Rivas, S. (2007). *Arqueología amazónica. Componente temático para la mesozonificación ecológica y económica de las cuencas de los ríos Pastaza y Morona. Proyecto manejo de los recursos naturales en las cuencas de los ríos Pastaza y Morona*. Iquitos: Fondo Nacional para Áreas Naturales Protegidas por el Estado (PROFONANPE).
- Rivas, S. (31 de agosto de 2008). Panorama sobre la arqueología del Morona y Pastaza. *Kanatari*, 24(1250), pp. 83-84.

- Rivas, S. (2014a). Aproximación socio cultural y ambiental en base a la interpretación de los petroglifos de la cuenca del Armanayacu, tributario del río Paranapura, bajo Huallaga, Amazonía peruana. En S. Rostain (Ed.), *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica* (Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines, t. 37, pp. 251-263, 530). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rivas, S. (2014b). Arqueología de la cuenca del Paranapura. En N. Pitman, C. Vriesendorp, D. Alvira, J. Markel, M. Johnston, E. Ruelas, A. Lancha, G. Sarmiento, P. Álvarez-Loayza, J. Homan, T. Wachter, A. Del Campo, D. Stotz y S. Heilpern (Eds.), *Perú: Cordillera La Escalera-Loreto. Rapid Biological and Social Inventories Report 26* (pp. 204-210). The Field Museum.
- Rivas, S. (8 de noviembre de 2015). Arqueólogos descubren en la llanura amazónica de Perú, vestigios de antigua civilización de cazadores-recolectores semi-sedentarios, especializados en industria lítica, arquitectura en piedra y arte rupestre, denominada Cultura Paranapura. *Kanatari*, 33(1625), pp. 7-10.
- Rivas, S., Medina, A., Abanto, J., Ríos, R. y Caldas, C. (2008) Arqueología de las cuencas del Pastaza y Morona. Reporte de zonificación ecológica económica. *Amazonía Peruana*, 15(31), 269-302.
- Rojas, T. (30 de mayo de 2005). Desentierran fardos funerarios de antiguos habitantes en el Morona. *Ahora*, p. 7.
- Ruíz, M. y Gonzáles, R. (1989). *La influencia del nivel socio-económico en el rendimiento escolar de los alumnos del quinto grado de educación primaria del centro educativo No. 62032 de San Lorenzo en las asignaturas de lenguaje y matemática* (Tesis de titulación inédita, Instituto Superior Pedagógico Bilingüe Reverendo Padre Cayetano Ardanza). Instituto Superior Pedagógico Público Reverendo Padre Cayetano Ardanza. San Lorenzo.

Saulieu, G. de (2013) Sobrevuelo de las cerámicas antiguas del curso alto del río Pastaza. Reflexiones e hipótesis. En F. Valdez (Ed.), *Arqueología amazónica. Las civilizaciones ocultas del bosque tropical* (Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines, t. 35, pp. 83-97). Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Vera, M. y Cabanillas, R. (2006). *Programa Qhapaq Ñan: Informe Final del Proyecto Inventario y Registro del Patrimonio Cultural Arqueológico de la Nación, Región Loreto*. Lima: Ministerio de Cultura.

ENTREVISTA

CAMBIO CLIMÁTICO Y PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS

José Álvarez

Ismael Vega.- El bioma amazónico es el segundo ecosistema más vulnerable a los efectos del cambio climático. La expansión agrícola y la deforestación que alcanzó en el Perú más de 220 mil hectáreas (2020) son las principales amenazas para su sostenibilidad porque impactan gravemente en los bosques, ríos y territorios de los pueblos indígenas. A su vez, el Perú es el tercer país más vulnerable frente al Cambio Climático. Frente a este escenario, ¿cuál es el impacto de las políticas que viene implementando el Estado en el marco de una economía de mercado, teniendo en cuenta que contamos con una Ley Marco sobre Cambio Climático, los compromisos adoptados en el Acuerdo de París y las COP en la que ha participado?

José Álvarez.- Las políticas del Estado peruano sobre la Amazonía han sido y siguen siendo bastante contradictorias y descoordinadas entre los diferentes sectores. Mientras el Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC) y el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (Sernanp), dependientes del Minam, y el Servicio Nacional Forestal y de Fauna Sil-

vestre (Serfor), dependiente del Midagri, entre otros programas y proyectos de ambos ministerios, impulsan la conservación de los bosques amazónicos, el mismo Estado, a través diversas acciones de otros programas del Midagri, de las direcciones agrarias de los gobiernos regionales, y de sectores como el Ministerio de Transportes y Comunicaciones y el Ministerio de Energía y Minas, impulsan proyectos sumamente lesivos para la integridad de la Amazonía. Estos incluyen proyectos agropecuarios que amplían indiscriminadamente la frontera agrícola en suelos de aptitud forestal, de infraestructura (especialmente carreteras que promueven la invasión y depredación de zonas forestales, la tala y la minería ilegales), y otros. El resultado salta a la vista, pues la tasa de deforestación se mantiene entre las más altas de la Amazonía, dejando al Perú malparado frente a los diversos compromisos internacionales asumidos para la conservación de los bosques, y afectando de paso a las comunidades locales que dependen de los bosques para su supervivencia.

Históricamente, la Amazonía es uno de los pocos ecosistemas del planeta donde los pueblos indígenas pudieron vivir y prosperar, desde tiempos ancestrales, a partir de una relación de cuidado y respeto con la naturaleza. ¿Cuáles han sido las principales características de esta relación? ¿En qué contexto se produjeron? ¿Por qué son importantes y se deben tener en cuenta para enfrentar la situación actual y los impactos del cambio climático que sufren los pueblos indígenas? ¿Son suficientes estas respuestas para el contexto actual?

Según diversos autores, la adopción de la agricultura y la ganadería, que ocurrió en la mayor parte de los pueblos del planeta hace miles de años, comenzando con la llamada “Media Luna Fértil” en el Medio Oriente hace más de diez mil años, solo se produjo parcialmente en la Amazonía. Esta fue una decisión muy inteligente, adaptada a las potencialidades y limitaciones del ecosistema amazónico. Hasta muy recientemente, la mayor parte de los recursos alimenticios clave de las comunidades indígenas (principalmente proteínas y grasas) provenían de recursos silvestres que eran sumamente abundantes: peces, tortugas acuáticas, caimanes, manatíes y otros recursos hidrobiológicos; y fauna silvestre terrestre y frutos

del bosque, especialmente. Los hidratos de carbono, escasos en la naturaleza, son una excepción, y provenían en su mayor parte de los cultivos de yuca, sachapapa, maíz y pijuayo. Cabe destacar que el plátano, que ahora representa una gran fuente de hidratos de carbono, fue introducido por los europeos, junto con algunos otros cultivos, al igual que la cría de aves de corral y de cerdos.

El énfasis en el aprovechamiento de los recursos silvestres no fue casual ni fruto de la pereza, como algunos han querido interpretar, sino de una sabia adaptación de un entorno muy particular, donde abundan esos recursos silvestres y, en cambio, la pobreza de los suelos, las intensas lluvias y el clima caluroso y húmedo no favorecen ni los cultivos ni las crianzas. Solo en los márgenes de la Amazonía, especialmente en las zonas de transición hacia el Cerrado, en Brasil, y los llanos del Beni, en Bolivia, que tienen una estación seca muy marcada y suelos más planos y productivos, así como en algunos lugares de la selva alta de Perú y Ecuador, se ha comprobado la existencia en el pasado de culturas con una vocación agrícola más marcada.

Esta dependencia de los recursos silvestres de las culturas amazónicas representa ahora una gran oportunidad para impulsar modelos de desarrollo amigables con los bosques y los ecosistemas acuáticos asociados. En vez de promover modelos agropecuarios ajenos a la cultura amazónica (copiados del Ande o la Costa, y condenados al fracaso, como demuestra la experiencia) se debería promover la recuperación y manejo de recursos acuáticos y terrestres, para fortalecer la seguridad alimentaria, e impulsar bioemprendimientos basados en el potencial de la biodiversidad, como fuente de ingresos económicos. Un ejemplo son los superfrutos amazónicos, que tienen una creciente demanda para el mercado de alimentos y suplementos alimenticios, así como para el cosmético e industrial. Como esos hay multitud de recursos que pueden ser aprovechados sosteniblemente por las comunidades locales en los bosques y ecosistemas acuáticos, sin alterar sus prácticas y costumbres tradicionales, fortaleciendo su seguridad alimentaria, generando ingresos y contribuyendo a conservar la Amazonía.

En los últimos años, desde el Estado, las empresas y algunos sectores de la sociedad vienen promoviendo un conjunto de “soluciones” que plantean una suerte de crecimiento económico verde o negocios verdes, basados supuestamente en el cuidado de la naturaleza y la descarbonización. Incluso los Estados y los grupos económicos de poder hablan de “transición ecológica”. ¿Cómo ves está corriente de “soluciones”, que no solo han ido adquiriendo visibilidad en estos años de mayor crisis climática, sino que también se vienen expresando en políticas desde los Estados?

En principio, toda iniciativa que apunte a soluciones basadas en la naturaleza y crecimiento verde son correctos. El problema surge cuando esos modelos son impulsados por organizaciones o empresas que no tienen en cuenta ni involucran de forma adecuada a las comunidades, o los involucran como socios menores, como “beneficiarios”, o simples “proveedores” de recursos o territorios, concentrándose la mayor parte de los beneficios en los promotores de los proyectos.

Actualmente, hay buenas iniciativas y las hay no tan buenas. De momento, las que más se está impulsando son aquellas lideradas por empresas privadas más interesadas en la rentabilidad que en el bienestar de las poblaciones amazónicas y en la conservación de los bosques. Por ej., las plantaciones de monocultivos, sean de palma aceitera o de árboles maderables, pueden ser una alternativa económica para dar rentabilidad a los miles de hectáreas de suelos deforestados y degradados, pero no son una opción para las poblaciones indígenas amazónicas, ni tampoco contribuyen a recuperar la conectividad en paisajes fragmentados ni a conservar la biodiversidad, pues se convierten en inmensos “desiertos verdes”, en los que domina una sola especie. No todo crecimiento “verde” es inclusivo, sostenible y amigable con la biodiversidad. Hay muchos tonos de “verde”...

En este tipo de plantaciones la mano de obra es además foránea, de población andina o costeña, porque los indígenas amazónicos prefieren en general su estilo de vida donde predomina la pluriactividad vs. la especialización característica de las sociedades modernas. Adicionalmente, la llegada de colonos suele estar asociada al despojo de territorios tradicionales

de las comunidades, entre otros impactos negativos para las comunidades amazónicas.

Actualmente, frente a este escenario de crisis climática, predominio de una economía de mercado, con usurpación y despojo territorial, deforestación creciente, etc., ¿desde los pueblos indígenas qué estrategias y procesos se vienen impulsando para ir construyendo el Buen Vivir/Vida Plena? ¿Cómo articular las iniciativas que benefician a los pueblos indígenas y al planeta basadas en sus conocimientos tradicionales, con las nuevas tecnologías y posibilidades que existen en la actualidad, asegurando la sostenibilidad de nuestra casa común?

Los indígenas amazónicos están conectados con los mercados regionales y nacionales desde hace años, y lo están haciendo de forma cada vez más acelerada, porque necesitan y buscan diversos bienes y servicios que les provee la sociedad occidental, desde herramientas, ropa, motores y otros bienes, hasta servicios como salud, educación y comunicaciones.

Lamentablemente, para generar los ingresos para pagar esos bienes y servicios con frecuencia han recurrido a la extracción y venta de recursos escasos que son importantes para su subsistencia, incluyendo animales terrestres, caimanes y peces (especialmente durante el terrible boom de las pieles y animales vivos, de los años 60 y 70, pero también actualmente como carne de monte y pescado), la madera de sus bosques, o los frutos (por ejemplo, el aguaje en la actualidad). La consecuencia ha sido la sobre explotación de esos recursos, lo que a su vez ha sido una de las causas del incremento de la desnutrición crónica infantil (que afecta más del 50 % de los niños indígenas) y la anemia, que afecta a un porcentaje aún mayor, además de erosionar el principal activo con que cuentan las comunidades para su desarrollo.

Promover el manejo y la recuperación de esos recursos claves para la seguridad alimentaria (fauna silvestre en sus bosques, peces, tortugas en ecosistemas acuáticos) y la economía familiar debería ser una prioridad de los gobiernos y de los proyectos de cooperación con comunidades amazónicas, pero es muy raro que así ocurra. Invertir en recuperar y conservar

la integridad y salud de los ecosistemas, e impulsar bioemprendimientos basados en el manejo y la agregación de valor a los recursos de la biodiversidad, sería la mejor inversión para las comunidades amazónicas, que podrían no solo mejorar su seguridad alimentaria, sino sus ingresos de una forma sostenible y pertinente culturalmente. Y al mismo tiempo contribuiría a conservar la Amazonía y los valiosos servicios ecosistémicos que presta al planeta. Las nuevas tecnologías pueden ayudar a que se pueda dar valor agregado a muchos de esos productos en las propias comunidades, generando mejores ingresos para ellas.

Más bien, los intentos de cambiar esas prácticas tradicionales de esas culturas que los antropólogos llaman “bosquesinas” hacia un modelo “agropecuario” han estado todos condenados al fracaso, y han contribuido a destruir bosques amazónicos y a profundizar la brecha de pobreza e inseguridad alimentaria de las comunidades amazónicas.

Las organizaciones indígenas llevan años impulsando sus planes de vida (tanto a nivel de comunidades como de organizaciones y federaciones) en el que el Buen Vivir es un aspecto clave. Sin embargo, muchos reconocen que el tema económico” (en sentido amplio, esto es, incluyendo seguridad y soberanía alimentaria, además de ingresos familiares) sigue siendo una asignatura pendiente, pues más se han concentrado en los temas de territorio, identidad cultural y lenguas. Las organizaciones nacionales Aidesep y Conap están abordando esta problemática de forma creciente en los últimos años, y han creado áreas de economía indígena, por ejemplo.

La Amazonía tiene una gran diversidad cultural, con cincuentaíún pueblos indígenas y doce familias lingüísticas con sus propias cosmovisiones, prácticas y saberes. Además, cuenta con organizaciones nacionales y locales que han logrado colocar sus demandas y propuestas en la agenda pública nacional. ¿Qué rol les otorga el Estado para la vigilancia y defensa de sus territorios y, especialmente, en los procesos de toma de decisiones que tienen que ver políticas y/o proyectos relacionados directamente con sus territorios?

La legislación actual garantiza a los pueblos indígenas un alto nivel de autonomía en la gestión de sus territorios, especialmente en lo que se refiere a la gobernanza territorial y al aprovechamiento de recursos con fines de subsistencia, aunque no les garantiza los medios para una adecuada protección y gestión de los mismos. Cuando se trata de un aprovechamiento con fines comerciales, sea de recursos forestales y de fauna silvestre, o de recursos hidrobiológicos, los requisitos para obtener los permisos son complejos y costosos, y las comunidades indígenas se ven con frecuencia obligadas a buscar aliados en la cooperación o en empresas privadas, lo que las hace muy vulnerables a estafas y otros abusos.

Un gran avance en el respeto a los derechos de los pueblos indígenas fue la Ley de Consulta Previa, aprobada en el 2011 por el Estado Peruano. Sin embargo, sigue habiendo muchos casos en que no se aplica, y con frecuencia las organizaciones indígenas tienen que interponer recursos para que sea aplicada en casos de normas, proyectos y otras intervenciones del Estado que afectan sus derechos.

El posicionamiento de la agenda indígena en diversas instancias públicas ha sido muy significativo en las últimas dos décadas, aunque todavía falta mucho por hacer. Se echa de menos, por ejemplo, la unidad de los pueblos indígenas en alguna plataforma nacional, lo que daría mucha más fuerza a sus reclamos (como ocurre por ejemplo en Ecuador y Bolivia).

Urge implementar políticas de Estado orientadas a la reducción de gases de efecto invernadero, uso responsable de los suelos y la recomposición de los bosques. ¿Cómo cuidar la naturaleza, sus bosques y su gente y a su vez aprovechar las posibilidades actuales? ¿Cómo aprender del pasado y asegurar el futuro de la Amazonía y sus pueblos?

Como he indicado más arriba, las comunidades amazónicas tradicionales, y en especial las indígenas, son los mejores aliados para ayudar a proteger la Amazonía, si se crean los incentivos correctos, y se promueve un enfoque participativo y basado en evidencia para el diseño e implementación de los proyectos. Para ello, las acciones deberían estar orientadas

a asegurar los territorios tradicionales de los pueblos indígenas, apoyar el fortalecimiento de sus sistemas de control y vigilancia, impulsar bioemprendimientos que pongan en valor recursos de sus bosques y ecosistemas acuáticos para colocarlos en el mercado, promoviendo la revalorización de las prácticas tradicionales indígenas en alianza con la ciencia y la tecnología modernas, y con empresas privadas responsables (las llamadas “Empresas B”), teniendo en cuenta que son las que conocen el mercado y pueden ayudar a las comunidades tradicionales a articularse con él.

Ya hay experiencias muy exitosas de comunidades trabajando con apoyo de la cooperación en esa línea, pero todavía son un número reducido. Se siguen cometiendo errores estratégicos en el diseño de proyectos orientados a conservar bosques y a ayudar a progresar a las comunidades, tanto desde las agencias gubernamentales como desde la cooperación internacional, especialmente por fallas en promover una participación efectiva de las propias comunidades en la planificación y en la toma de decisiones sobre los proyectos, y en el desconocimiento de los “expertos” formuladores de los factores limitantes y condicionantes que existen en la Amazonía, entre los que destaca el tema cultural. Un diálogo intercultural respetuoso, informado y oportuno ayudaría mucho a que los proyectos tuviesen una mejor tasa de éxito.

¿Cuál es el futuro y los principales retos de los pueblos indígenas amazónicos en un contexto de globalización, cambio climático y predominio de la economía de mercado, con un Estado cuyas políticas públicas no respetan sus derechos y no contribuyen a luchar contra la crisis climática?

Aunque los retos son numerosos, voy a citar los que a mi juicio son más importantes y urgentes. El primero tiene que ver con las nuevas generaciones: actualmente hay una creciente sangría de jóvenes amazónicos que emigran hacia las ciudades, e incluso hacia actividades ilícitas como minería ilegal, narcotráfico y tala ilegal, en busca de mejores condiciones económicas. Generalmente son jóvenes que han acabado sus estudios de secundaria o estudios técnicos, y ven en el “cartón” un pasaporte de huida de las comunidades; cada vez menos se quedan a trabajar en sus propias comunidades. Crear oportunidades para estos jóvenes implica mejorar la

educación en las zonas rurales amazónicas, que debería estar enfocada en crear capacidades adaptadas a las necesidades de las comunidades, e impulsar alternativas de negocios y empleo de calidad en las zonas rurales, a través especialmente de los citados bioemprendimientos y agroindustrias relacionadas, basados en los recursos de la biodiversidad.

El potencial en este campo es muy grande, debido al crecimiento del interés y la demanda de estos productos en los mercados globales. Aunque es cierto que los jóvenes continuarán emigrando como ocurre en todo el mundo, una parte podría decidir quedarse en las comunidades si hay oportunidades de negocios que generen ingresos, y condiciones adecuadas en los servicios e infraestructura.

Otro reto importante es el de seguridad territorial. Actualmente se calcula que hay más de 15 millones de hectáreas sin asignar en la Amazonía peruana, y en ellas es donde más actividades ilícitas y pérdida de bosques se producen. Una parte de esas áreas están reclamadas por comunidades indígenas y mestizas, sea para titulación o sea para ampliación de territorios. Otras zonas, que no están en el área inmediata de influencia de comunidades, deberían ser asignadas bajo otras modalidades de gestión, de preferencia a comunidades organizadas, como concesiones de algún tipo, de modo que no queden áreas sin un titular.

Finalmente, creo que un reto importantísimo es el de la seguridad alimentaria, mencionado más arriba. El crecimiento poblacional, la concentración de la población en pueblos y ciudades intermedias en busca de servicios, la demanda del mercado y el acceso a herramientas y técnicas modernas para caza y pesca (escopetas, redes, motores) ha provocado una sobre explotación de los recursos que está afectando gravísimamente la seguridad alimentaria, como se ha indicado antes. Las comunidades indígenas no están enfrentando de forma adecuada esta problemática, y las soluciones que provee el Estado (asistencia alimentaria a través de programas como Qali Warma) no son pertinentes culturalmente (hay un alto nivel de rechazo de los alimentos procesados y ultraprocesados de Qali Warma), ni están ayudando en absoluto a solucionar el problema de la desnutrición crónica infantil y la anemia. Se requiere diseñar e implementar medidas

para que las propias comunidades promuevan la recuperación y manejo sostenible de sus recursos de flora y fauna, bajo enfoques de gestión participativa o cogestión; esto ya se ha hecho en algunos lugares, con apoyo principalmente de proyectos de cooperación internacional, pero se requiere escalarlo a la mayoría de las comunidades y convertirlo en políticas de estado.

¿Cómo pueden contribuir la Iglesia amazónica y la sociedad para ayudar a los pueblos indígenas a proteger los bosques de la Amazonía y mitigar los graves efectos de la crisis climática?

Son muy claras las orientaciones tanto de la *Laudato Si'*, como de la *Laudate Deum*, sobre la crisis ambiental en general, y sobre la climática en particular. La presencia de la Iglesia en zonas remotas, donde los pocos actores que llegan suelen ser ilegales o aprovechadores de los pueblos indígenas, es clave para ayudar a estos pueblos: primero, a tomar conciencia de sus derechos (¡y también deberes sobre lo que el Papa denomina “la Casa Común”!); segundo, a conectarlos con posibles aliados que los ayuden a defenderse y a buscar alternativas frente a los retos y amenazas que enfrentan; y tercero, para canalizar denuncias sobre posibles amenazas y abusos, tanto sobre los territorios como sobre las personas (especialmente los tan acosados líderes ambientales).

En los últimos años la Iniciativa Interreligiosa por los Bosques Tropicales – IRI, donde participan activamente varios obispos amazónicos, ha estado muy activa convocando y movilizandoo activistas de las varias denominaciones religiosas del Perú, organizando eventos, realizando pronunciamientos y denuncias y planteando alternativas a la problemática de los bosques amazónicos.

TESTIMONIOS

LAS MUJERES INDÍGENAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS

Ketty Marcelo

Presidenta de Onamiap

Mi nombre es Ketty Marcelo López, presidenta de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap). Es una organización nacional que defiende los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas en el país, asimismo la defensa de la madre naturaleza como sujeta de derechos. En el último Congreso, desde Onamiap, nosotras asumimos la responsabilidad de nadar en contra de la corriente.

En Onamiap andamos en el proceso de descolonización y la conciencia de clase. Venimos cuestionando el modelo económico, nos asumimos como una organización anticolonial, antirracista, antipatriarcal y anticapitalista. Desde ahí es donde se enfocan nuestras actividades y nuestra visión como organización. Como decía, decidimos nadar contra la corriente e ir cuestionando el modelo económico, cuestionar las desigualdades estructurales que enfrentamos desde el inicio, desde mucho antes de esta República. Es por eso que, desde Onamiap, fortalecemos nuestras capacidades. Nosotras lo llamamos sembrar semillas de resistencia al interior de nuestras organizaciones.

Trabajamos metodologías que nos permitan, cada una, sembrar ese compromiso de lucha. ¿Qué estamos haciendo frente al Estado? Cuestionar las políticas públicas que solamente son intercultural, pero no se cuestionan las grandes desigualdades estructurales. Entonces, venimos preparándonos, fortaleciéndonos y cuestionándonos muchísimo las vulneraciones de derechos que el Estado atenta en contra de nuestros pueblos, tanto el Ejecutivo y el Legislativo.

Onamiap cuenta con un observatorio de consulta previa en el cual narramos, evidenciamos y denunciemos las vulneraciones de derechos frente a nuestros pueblos, porque nosotras somos conscientes que somos una organización que defiende derechos. El CAAAP ha cumplido un rol importante en la Amazonía, de acompañamiento, de contribuir al fortalecimiento de las organizaciones de pueblos indígenas que, en la Amazonía, enfrentamos muchos impactos frente al extractivismo. Ahí vemos el rol del CAAAP: su acompañamiento a las poblaciones amazónicas.

¿Cómo veo el futuro de la Amazonía? Lamentablemente, estamos en un futuro incierto. Mientras no se cambie el modelo económico, mientras se siga fortaleciendo el capitalismo, se seguirá destruyendo a la madre naturaleza. Mientras los países estén sacando leyes antropocéntricas, mientras no se cambie la constitución política a una que considere a la madre naturaleza como sujeta de derechos, nuestra Amazonía se seguirá destruyendo, arrasada por monocultivos, madereros ilegales, invasiones y economías ilegales.

Si el Estado no promueve garantizar la seguridad jurídica de nuestros territorios, dentro de diez o veinte años estarán llenos de monocultivos, llenos de agriculturas que destruyen a la madre naturaleza. Entonces, es necesario como primer punto demandar la seguridad jurídica de nuestros territorios, pero también que nosotros conozcamos nuestros derechos. Mucho se habla de las falsas soluciones, como el tema de carbono; también ahí hay un gran reto para nosotros los pueblos, el tema de la conexión: no desconectarnos de nuestra madre naturaleza. Necesitamos seguir construyendo esa resistencia, seguir construyendo y resistiendo nuestra identidad como pueblos indígenas.

Desde la Amazonía, necesitamos que las organizaciones sigan articulándose, porque la Amazonía no es sola, también dependemos de los glaciares andinos, de los ríos. Entonces, necesitamos mirar nuestros territorios de manera integral, caminar como pueblos de manera articulada. Muchas veces, la cooperación nos divide o todos los fondos van para la Amazonía. Es una manera muy muy sesgada de mirar, debemos de mirar también a los bosques andinos, los glaciares andinos, mirar de manera integral a nuestros territorios para contribuir a salvar el planeta, a proteger nuestros territorios. Es importante tener claridad sobre cómo se viene concesionando la Amazonía, cómo nos vienen despojando a través de la creación de áreas naturales protegidas, lo cual limita mucho nuestro buen vivir como pueblos.

Nosotras, desde Onamiap, venimos trabajando fuertemente en la defensa de nuestros territorios, pero, de manera articulada y clara, la defensa de la madre naturaleza como sujeta de derecho. Entonces, lo que necesitamos es seguir fortaleciendo nuestras capacidades, fortaleciéndonos como organizaciones para defender a la Amazonía.

LOS JÓVENES Y LA FORMACIÓN DE LÍDERES SHIPIBO-KONIBO

Cecilio Soria

Comunicador y líder shipibo-konibo

Mi nombre es Cecilio Soria González. Nací en la comunidad nativa de Panaillo, que está ubicado entre el cruce de los ríos Aguaytía y Ucayali. Desde muy joven, en la época de la educación secundaria, por los años setenta y cinco, estuve en la comunicación de mi colegio. Empecé haciendo, por ejemplo, periódicos murales. Ya al finalizar como comunicador, eso me ha servido para unificar a los jóvenes.

Yo fundé la Juventud Nativa de Ucayali, por esas épocas ya. En el año setenta y siete terminé mis estudios secundarios, y en el setenta y ocho continuamos. Eso es lo que ha sido. Los jóvenes hemos impulsado la creación de la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali. La primera reunión fue en Utucuru, en el año de 1980, no me acuerdo ya los meses, pero fue a fines de 1980 en Utucuru. El 21 de enero, en una primera asamblea, se crea la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali. No pude estar yo en la reunión porque estaba estudiando en la universidad. Yo fui el primer shipibo que ingresó a la universidad. Hice historia cuando entré a la Universidad San Martín de Porres, a la Facultad de Ciencias Sociales, Sociología. Desde aquella vez, mi contacto nunca se ha perdido, a pesar de que yo estaba estudiando, siempre he tenido el contacto con ellos.

Y tal es así que, en el año de 1982, continué con mis estudios en la universidad, hasta que, en 1985, hicimos un gran Congreso en Lima, donde se creó el Consejo de Estudiantes Indígenas de la Selva Peruana. Yo fui su primer presidente y el vicepresidente fue Juan Reátegui Silva, ex-viceministro de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Pero continué yo con mi comunicación, incluso en la universidad, porque en esa época yo estuve en la universidad estudiando Derecho. También había el foro, que era el órgano del Frente Amplio de Estudiantes de Derecho. Pero allí, como comunicador, me apoyaba el antropólogo Carlos Dávila Herrera. Él ha sido mi asesor, trabajaba en el CAAAP y era profesor también de la San Marcos. Me apoyó mucho.

Y en esa época también se creó, gracias a la iniciativa del padre Jaime Regan, quien nos reunió a tres estudiantes, a mí, a César Sarasara Andrea y a Licenia Ihuaraqui Canayo. César fue presidente varios años y Licenia se convirtió en la primera médica, pero quien dirigía la comunicación era yo, me dio esa potencia el padre Jaime, y desde ahí siempre he contribuido con ese rol. Después, en el año de 1986, la Federación de Comunidades Activas de la Fenamap, de Madre de Dios, me propuso ser dirigente nacional de la CCP, y llegué a ser el primer dirigente de la Confederación Campesina del Perú, gracias a la Fenamap, pero también a Feconau. Porque yo no me desligaba, a pesar de que estaba lejos de mi pueblo.

Entonces, he cumplido un rol importante. Pero no se olviden que, en 1980, conversábamos con Evaristo y fundamos Aidesep. Nunca fui dirigente, pero yo digo, “yo voy a estar siempre como soldado, soldado raso”... Y hasta ahora, dos veces me lo han propuesto. Por esa situación es que la situación actual de los pueblos, yo puedo entenderla mejor. ¿Por qué? Porque la comunicación coadyuva mucho. Es como ser un padre o ser un cura, recibimos confesiones de todos lados y articulamos. Para mí, eso es muy importante, el rol que he cumplido como comunicador, y he aportado para que las organizaciones indígenas se fortalezcan, y, sobre todo, la unidad. Siempre he hablado del término unidad y eso creo que es...

Por eso, hasta ahora soy respetado, ¿no? He sido como el término... Cuando hay problemas, me pongo en medio cuando, de repente, hay proble-

mas organizacionales, siempre luchando contra la corrupción, haciendo ver que antes nosotros vivíamos en una sociedad del buen vivir. Por eso creo que, frente a las políticas del Estado, también he cumplido un rol importante. He sido regidor provincial dos veces, acá en mi tierra de Ucayali y he creado, por ejemplo, la primera Oficina de Comunidades Nativas que hasta ahora existe. Ya después la mayoría lo copiaron a nivel provincial y a nivel nacional, en los gobiernos locales. Hasta ahora existe la Oficina Municipal de Asuntos Indígenas. Por ejemplo, gracias al trabajo que hice como comunicador, se ha hecho un monumento shipibo en la Plaza de Armas de Yarinacocha, porque decimos que nosotros somos mucho más antiguos, hemos nacido originarios, antes que nacieran sus abuelitos de Cristóbal Colón. En esas cosas la comunicación aporta mucho, contribuye mucho, unifica. Eso es lo que yo puedo contribuir para poder entender la Amazonía.

Personalmente, yo soy testigo del trabajo del CAAAP. En primer lugar, cuando era estudiante en el año de 1985, por propuesta del padre Jaime Regan, el padre Ángel Saboya y el obispo de Pucallpa, con José Lirio Yangua, que es otro líder awajún, los dos presidimos la llegada del Papa Juan Pablo II a Iquitos. Los dos shipibos y acá yo llevé más de cien shipibos, a todos los líderes, y el hermano José Lirio traía de Amazonas. Era mi encuentro con el Papa. Fue en el mes de febrero del año de 1985, donde dijo en el aeropuerto: “El Papa se siente ser charapa”. Además, en ese año, yo había escrito un almanaque shipibo traducido al inglés, shipibo y castellano. Le entregamos, me acuerdo, una cerámica, una cosa especial, como shipibo-konibo le entregamos personalmente.

Tengo mucha ligación con el CAAAP y, como digo, el CAAAP ha contribuido al fortalecimiento de las organizaciones indígenas. Tiene coordinación, por ejemplo, con la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú, el Conap, con la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, Aidesep. Y de lo cual, aquí también a nivel regional, tanto Aidesep tiene su Orau y el Conap tiene su Ornau, que son organizaciones regionales. Eso es importante porque hace que los pueblos indígenas estemos visibilizados en la sociedad peruana.

La otra cosa que el CAAAP ha contribuido mucho es en cuanto a la formación de los jóvenes, que ahora son excelentes profesionales. Por ejemplo, yo puedo hablar de Juan Carlos Chávez, un abogado egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. También de Jamer López Agustín, quien estudió en la Universidad Nacional Ucayali, Administración de Empresas, y es presidente de la Organización Regional de Aidesep de Ucayali.

Yo mismo también he contribuido dando mis testimonios para alentar a la juventud, de que sí se puede, un poco hablando también de la historia. Yo me acuerdo una vez que acá, el CAAAP de la región Ucayali, en esos cursos de verano que daba, y que ahora muchos de ellos son profesionales, me acompañó Reydelinda Saldaña, que es actual lingüista de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. ¿Cuál es el motivo de nuestros mensajes? ¿Cuál es el motivo de nuestras charlas? Eran tres cosas. Primero, la humildad, la sencillez; segundo, ser persistente, y tercero era estudiar para que en el futuro seamos algo útil a la sociedad en la formación intelectual. Los pueblos indígenas no toda la vida van a estar viviendo como calatos, sino también debemos de tener una formación profesional en distintas áreas. En letras, en ciencias, en ingeniería, sociología, antropología, derecho, entre otros. Eso yo creo.

Puedo hablar con mucha propiedad, porque, como digo, estuve muy cerca acá. Antes de que se hicieran esas cosas, el CAAAP tenía su Hogar Nativo. Y muchos ahí hemos hecho talleres como jóvenes de la Juventud Nativa de Ucayali. Me acuerdo que en el año 1982 hicimos y trajimos a Juan Ossio al Hogar Nativo, quien después llegó a ser el primer ministro de Cultura, a Alberto Chirif, Lucy Trapnell, a todos ellos. A Carlos Urrutia Bologna, que llegó después a ser asesor principal del doctor Alejandro Toledo, presidente del Perú, y también del doctor Zamora, presidente boliviano. Ellos vinieron a dar charlas en el Hogar Nativo, mientras yo como presidente. O sea, siempre he tenido mi relación, mi ligación desde Lima, porque el pueblo me tomaba como un hijo. Yo puedo hablar de que el Hogar Nativo ha sido histórico y esperamos que alguna vez haya otro, quizás ya no en el puerto, sino en otro lugar. Eso sería muy, muy, muy importante y que ahí se combinaría también la formación de la juventud estudiosa.

¿Cómo veo el futuro? Yo puedo pensar de dos maneras. Hay un futuro incierto, porque nuestros gobernantes un poco que miran a la Amazonía como algo mercantil, lo cual no debe ser. Ahora, ¿cómo se expresa? En la promulgación de leyes. Por ejemplo, la Ley Forestal. Esperamos que haya un retroceso. Esperamos. Para eso están las organizaciones indígenas, los obispos de la selva, las ONG, los colegios profesionales. Ya hemos visto pronunciamientos, lo cual es positivo. Esa es la preocupación. La otra preocupación es en cuanto a nuestros hermanos, los no contactados. No creen; creen que es un invento de los científicos sociales Y no es así, porque hay pruebas contundentes, tomas fotográficas contundentes. Por ejemplo, en la zona de acá, por Yurúa; en la zona de La Aguaytía y en Puerto Maldonado.

Por otra parte, veo que la aparición de las universidades es una contribución muy buena. El principal gestor para la creación de la primera Universidad Intercultural de la Amazonía ha sido el profesor Marcial Vásquez Fasanando. Murió, pero ahí está el producto, ahí está la cosa concreta. Yo estoy orgulloso porque el auditorio principal lleva su nombre. Ahí está la formación. Creo que las organizaciones, los intelectuales, tenemos el reto de ser profesores en las universidades, para que, efectivamente, sean universidades interculturales y que no sea una universidad más occidental, porque si no, va a ser de nombre, para que allí se puedan enseñar materias como la historia del movimiento indígena o la cosmovisión indígena. Todo eso es factor. Para eso, debería haber sabios indígenas para que puedan contribuir.

En ese sentido, podemos decir que hay un futuro que se garantiza en la preparación de ahora, ya no de los jóvenes, sino también de los profesionales. Los profesionales en algún momento vamos a tener que ser profesores en las universidades para coadyuvar al mejor entendimiento, para que nuestros jóvenes actuales tengan una formación que esté a las expectativas de la sociedad y también de la tecnología, que debe estar en el mismo nivel. Ya no estamos en la época en que solamente el que no sabía firmar en analfabeto, no. Ahora ya se ha vuelto básica la cuestión del Internet, prácticamente se convierte en alfabeto. Los tiempos avanzan.

Si mi papá, por ejemplo, ha sido profesor con tercero de primaria, ahora la lucha es la mucha competencia, a lo mejor va a ser con maestrías o con doctorados. En eso es lo que no debemos de quedarnos nosotros los pueblos originarios.

CAMINANDO CON LAS COMUNIDADES Y EL GOBIERNO TERRITORIAL AUTÓNOMO AWAJÚN

Gil Inoach

Pamuk del GTAA

Estoy desempeñando como *pamuk* (presidente) del Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA). Estamos trabajando para fortalecer al GTAA de la siguiente manera:

- Establecer un sistema propio de justicia comunitaria al interior de las comunidades. Se está avanzado en reglamentos de tipo civil, penal y procesal en consulta y en proceso de construcción. Todo esto pensado en recuperar la disciplina awajún.
- La construcción de un cuerpo legislativo interno, en estos momentos en funcionamiento. En su primer acto, la asamblea ha aprobado cuatro instrumentos internos y cuatro instrumentos a favor de mujeres awajún a través de Ordenanzas Territoriales. El pueblo awajún está legislando sus asuntos internos en el marco del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas.
- Hemos descentralizado al GTAA en dieciocho sectores territoriales para garantizar su presencia institucional en los cuatro departamentos del país (Loreto, Amazonas, Cajamarca y San Martín). Son espacios que permiten garantizar la presencia en el liderazgo del pueblo awajún para empoderar sus capacidades de acción y decisión, involucrando a hombres y mujeres.

- Estamos adecuando estatutos comunales al estatuto del GTAA para reunificar el territorio y el desarrollo con una sola visión como sujeto al pueblo awajún, rescatando el ejercicio de los derechos colectivos de acuerdo a los estándares internacionales de derechos humanos.
- Establecemos mecanismos de relación interinstitucional con el Estado peruano, a través de mesas de trabajo. En el primer paso, hemos constituido una mesa regional de trabajo sobre protección a los defensores de los derechos humanos en el cual, en su primera reunión llevada a cabo en Bagua Chica el 15 de marzo del año en curso, tomamos una serie de medidas que consideramos necesarias para accionar frente a la economía ilegal que está comprometiendo seriamente el medio ambiente de nuestros ríos Cenepa, Santiago y Marañón.
- Estamos armando un expediente para notificar al Estado peruano sobre la existencia del GTAA con sustento antropológico y jurídico de su accionar y el fin que persigue, mediante el cual también vamos a exigir el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas en unión con los demás gobiernos autónomos de los pueblos wampis, achuar, chapra, candozi, kechwa del pastaza, kukama kukamiria, shiwilu, etc.
- Observamos que el Congreso de la Republica actúa de espaldas a los pueblos indígenas y de manera inconsulta crea leyes que atentan contra el bosque y promueve, sin el menor criterio técnico y ambiental, la proliferación de la minería ilegal en la Amazonía. Estamos haciendo también seguimiento de la petición que interpusimos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) frente a la negación del Estado de reconocer la personalidad jurídica de los pueblos indígenas. La CIDH corrió el traslado del caso al Estado y ahora le toca por el plazo de tres meses decidir, si va por una solución amistosa o si niega.



Conozco por primera vez al CAAAP en el año 1989 en la localidad de San Lorenzo, actual capital de la provincia de Datem del Marañón. En aquel año, yo colaboraba en una iniciativa que gestaba la creación de una organización indígena que, años después, se concretaría en la Coordinadora de los Pueblos Indígenas – San Lorenzo (CORPI – SL). Estaba de coordinadora local Verónica Córdova. En San Lorenzo, el CAAAP construyó una casa albergue, que más se conocía como Hogar Nativo. Los representantes de las comunidades provenientes de los pueblos indígenas awajún, achuar, wampis, shawi, quechua del Pastaza, chapra y candozi que se trasladaban para realizar sus gestiones encontraban un techo donde pernoctar.

El personal del CAAAP orientaba y asesoraba la canalización de problemas de distintas índoles que demandaban las comunidades y las familias, ya sea ayudando en elaborar los documentos técnicos, intercediendo a favor de las comunidades para que se atiendan sus requerimientos comunales, acompañando en la venta de productos que traían las comunidades contra posibles estafas, etc. San Lorenzo como sede de la instancia administrativa de los sectores salud, educación, agricultura y pesquería era un referente principal donde toda la demanda comunitaria se concentraba, esperando alguna respuesta favorable de parte de la administración pública. Sigue hasta ahora siendo una suerte de enclave comercial que concentra la dinámica económica que proviene de las ciudades de Chiclayo, Yurimaguas e Iquitos.

El CAAAP también apoyaba en el convenio con la Quinta Región Militar de Iquitos mediante el otorgamiento de la libreta militar a los miembros de las comunidades indígenas, principalmente fronterizas. Me acuerdo de que el CAAAP transfirió el apoyo de la documentación de miembros de las comunidades nativas a los pueblos indígenas en el año 1991, cuando estos pueblos se organizaron e instalaron su oficina representativa en San Lorenzo.

El CAAAP brindó asesoría técnica para el rescate de objetos arqueológicos mediante el acopio y clasificación de vasijas de barro que se encontraron en el ámbito de la provincia de Datem del Marañón y apoyó con los trámites correspondientes para la creación y reconocimiento del

museo. Actualmente, este museo cumple un rol importante de difusión de la identidad cultural de la región.

Tras los trágicos hechos ocurridos en la movilización indígena del año 2009, el CAAAP brindó asesoría técnica en la defensa de los líderes que fueron denunciados, entre ellos cincuenta y tres hermanos por el caso La Curva y algo de veinte hermanos por el caso Estación 6. Después de catorce años de defensa técnica y jurídica, muchos de nuestros hermanos indígenas fueron absueltos por la justicia.

Entre los años 2017 al 2018, el CAAAP apoyó en el proceso de elaboración del estatuto del pueblo awajún y en su socialización mediante trabajos de sensibilización a las comunidades. Sobre la base del estatuto consultado y socializado, el pueblo awajún se constituyó en el GTAA, el cual concluyó en la asamblea llevada a cabo en la localidad de Chiriaco (distrito de Imaza) los días 17 y 18 de diciembre del año 2021.

Actualmente, el CAAAP, contribuye al fortalecimiento de la gestión territorial, la consolidación organizativa del GTAA y en la promoción de los derechos de la mujer awajún a través de asambleas para la descentralización del Gobierno autónomo, la selección de los representantes para la conformación de la asamblea del GTAA, la instalación de este cuerpo legislativo interno y la capacitación de mujeres.

En el desarrollo de la asamblea inaugural del GTAA, el CAAAP brindó asesoría legal para que las mujeres awajún presenten sus propuestas de promoción de sus derechos, logrando que dicha asamblea apruebe cuatro ordenanzas territoriales a favor de las mujeres awajún. Estas son:

1. Ordenanza territorial que promueve la educación continua y el desarrollo económico para las mujeres awajún.
2. Ordenanza territorial que reconoce de interés colectivo la libertad para elegir la pareja de vida y garantizar la integridad física y psicológica de la mujer.
3. Ordenanza Territorial que declara de interés colectivo promover la soberanía alimentaria garantizando la calidad nutricional de las

familias awajún.

4. Ordenanza territorial que declara de interés colectivo la necesidad de implementar el artículo 262 del Código Civil sobre celebración de matrimonio en las comunidades nativas awajún.



Pienso que, si los indígenas no hacemos nada por la Amazonía, pronto nos veremos infestados por la economía furtiva, el incremento de la tala ilegal y la deforestación, el daño a las cabeceras de las aguas con minería ilegal que la harían no consumible, la provocación de erosiones y el cambio de los cursos de agua de los ríos con similar impacto al que se viene produciendo en Madre de Dios. Se le percibe al Estado como decidido a abrir la puerta a la economía ilegal y sin importarle lo que le suceda a la población local que depende del bosque, de los ríos y de los recursos naturales, ni las consecuencias que, sin duda, la población más empobrecida que quedará de esta política extractivista son las familias indígenas.

Frente a esta situación, veo que el asumir la defensa de los territorios indígenas en la modalidad de gobiernos territoriales autónomos es una estrategia de resistencia que si todos los cincuentaún pueblos indígenas actuamos con esa mira como una forma de defensa de nuestra existencia colectiva podemos parar de algún modo. Para ello, es importante hacer un fuerte trabajo al interior de las comunidades, realizar campañas de incidencia hacia afuera, realizar cruzadas convocando organismos nacionales e internacionales proambientalistas y hacer una causa común para la salvaguarda de la Amazonía y la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

EL DERECHO A LA LENGUA, LOS RETOS DE LA MUJER WAMPIS Y LA POESÍA PARA FORTALECER LA IDENTIDAD CULTURAL

Dina Ananco

poeta e intérprete awajún wampis

Mi nombre es Dina Ananco. Soy literata de profesión por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, traductora e intérprete Wampis, acreditada por el Ministerio de Cultura y también soy poeta. Desde mi condición como intérprete, apoyo el ejercicio del derecho lingüístico en los casos penales a los hermanos wampis. En el Perú se ha ejercido el derecho de contar con un intérprete —digamos, de manera oficial— desde el Baguazo. Seguramente muchos de ustedes conocen este hecho ocurrido el 5 de junio de 2009, donde fallecieron policías, civiles y hermanos awajún. En este campo, yo tuve la oportunidad de conocer muchos casos que no están siendo atendidos. El derecho lingüístico no solo debería aplicarse en casos penales, sino también en el ámbito de la salud, la educación y, por supuesto, en lo económico.

Sabemos que, actualmente, hay mucha interacción con los *apach*, incluso llegan a las comunidades a implementar proyectos, pero no hablan ni entienden el wampis. Eso, de por sí, es un atropello al ejercicio del derecho lingüístico. Esto no ocurre en nuestro caso, que somos awajún o wampis o indígenas de diferentes pueblos en el Perú. Cuando

vamos a la ciudad, sea para estudiar o para acceder a los servicios que brinda el Estado, tenemos que hablar el castellano; porque si no sabemos el idioma, no podremos estudiar, pero no ocurre eso en la comunidad. A mí me gustaría que cada *apach* que ocupa un cargo en diferentes entidades públicas de Canoes y Cancaym también hable wampis o que, en su defecto, al menos cuente con un intérprete que pueda mediar casos específicos. Es una falta de respeto, por ejemplo, que un médico le hable en castellano a una hermana o un hermano wampis, quien de por sí siente limitaciones en comunicar sobre su enfermedad, y, en ese caso, pierde total derecho de ser entendido como el ser humano que es. Eso duele mucho en el Perú.

La parte más cultural y literaria que, en mi caso, es escribir poesía me ha llevado a reflexionar sobre nuestras tradiciones, nuestras costumbres, nuestra cotidianidad, nuestra vida en la comunidad y sobre todo nuestra vida en la ciudad. Hay mucha migración de las jóvenes y los jóvenes, sea para trabajo o estudio, a la capital que es Lima o también a las zonas aledañas de Amazonas y Loreto, porque en esas dos regiones vivimos nosotros los wampis.

También me ha permitido reflexionar nuestra situación como mujer awajún y wampis, sobre la maternidad, la idea de ser esposas y la relación entre la mujer y el territorio. Mencionaba esta “idea de ser esposas” porque la tradición wampis y awajún nos lo ha marcado mucho; antiguamente, había matrimonios arreglados desde muy pequeñas. Todo esto con los procesos ha variado, pero siento que hay todavía un rasgo muy marcado de cómo tiene que ser la mujer en la comunidad y qué responsabilidades morales tiene dentro de la comunidad. Me gusta mucho reflexionar en torno a ello en la escritura. Esto va a la par de que, como mujeres, ¿qué retos tenemos? Como mujeres, también tenemos sueños y nuestras propias batallas dentro del territorio e, incluso, dentro del territorio cultural. Esas batallas son justamente el darnos lugar para sanar nuestros cuerpos y consolidar ideas que nos ayuden a despojarnos de la culpa, una culpa cultural, y generar una comunidad sana para nuestros hijos o hijas.

Creo que la creación de la nación wampis como un gobierno autónomo territorial debe enfocar ese sentido, porque necesitamos una nueva mirada dentro de nuestro espacio, donde nos podamos respetar seamos varón, mujer, niño, niña o joven. Todo ello nos llevará también a reflexionar qué cambios vivimos en nuestras comunidades y cómo tratamos ahora nuestras tradiciones.

Este panorama que presento realmente es un abanico de temas y muy rico, lo cual a mí me ayuda a poder escribir. A la vez, como escribo en wampis y luego traduzco al castellano, me permite reflexionar sobre el comportamiento de la lengua misma, la complejidad o la belleza de su estructura gramatical y sobre todo acerca de la importancia de escribir poesía sobre lo nuestro y en nuestro idioma, mostrar a las personas que no conocen de la lengua wampis, del sonido, de cómo se habla, cómo nos comunicamos y hacia dónde nos orientamos. Eso es lo que nos ofrece la literatura, la poesía.

El wampis tiene poesía, tiene literatura. En ese sentido, mi labor como poeta y como mujer wampis es continuar fortaleciendo la identidad lingüística y cultural, porque la poesía, como también el arte, desde mi entender, debe interpelarnos y provocarnos para reflexionar desde un ángulo diferente. Tal vez es el plano de la ley en el que hay mucho por trabajar. De hecho, es un proyecto personal que siento yo, en el momento que sea universalizado, eso me da también mayor satisfacción y responsabilidad para decir que el mundo está entendiendo, acogiéndonos y que ya tenemos el camino abierto. En ese sentido, me gustaría que muchas mujeres o varones wampis también escriban en la lengua, sea poesía, sea canto, sea narrativa.

En este proceso de creación, la academia siempre te pregunta cuál es tu inspiración, pues está así catalogado el entender, el comprender. Pero no somos nosotros los creadores del conocimiento. Yo siempre he dicho que mi fuente de inspiración es mi abuela Sanchiu, quien precisamente lleva el nombre de mi poemario, porque es a través de ella que yo pude acceder no solamente a las historias míticas que nosotros conocemos dentro de nuestro territorio, sino también a las historias de mis ancestros, ese espacio que el Estado peruano ha denominado zona de difícil

acceso para cuando se trata de responder a las necesidades básicas. En realidad, el mundo de afuera nos ha puesto muchos nombres.

En este proceso, a mí lo que me interesa es empoderar esa conexión con la realidad, traerlos a la literatura. No estoy cuestionando a los literatos o a los escritores amazónicos porque sé que están ofreciendo, colaborando, aportando muchísimo a la literatura amazónica en general, pero a mí lo que me interesa es más la relación de la escritura en nuestra lengua originaria. Por eso es que tuve mucho acercamiento con autores quechuahablantes y fueron ellos quienes me permitieron escribir en mi lengua originaria, porque sí había apertura. Vi una esperanza, un camino abierto.

A propósito de los cincuenta años del CAAAP, muchas felicidades como institución porque sé que es una ONG que trabaja muy cerca, no solamente con los awajún y wampis, sino con otros pueblos indígenas que existen en el Perú. En ese sentido, pues, que tenga mucha más presencia y muchos más años en este país.

Yo trabajé en el CAAAP desde 2012 hasta 2015 de manera fija y permanente. En realidad, fue una experiencia sumamente importante y radical en mi desempeño profesional porque venía de un lugar donde se trabajaba bajo presión y el CAAAP para mí fue un espacio abierto donde había que proponer y plantear ideas sobre un proyecto a ejecutar. Precisamente, entré para trabajar sobre la presencia de pueblos indígenas en Lima. Fue un reto para mí y, al mismo tiempo, un ambiente de trabajo bastante desafiante.

Luego, fui conociendo la presencia del CAAAP en la Amazonía. Para mí, el CAAAP es un espacio tipo laboratorio donde se realiza investigación académica, se interviene, se hace incidencia política, se recopilan conocimientos, se sistematiza información para dar a conocer a los pueblos indígenas. Hay mucha interacción y yo creo que muchos de los conocimientos que ha producido el CAAAP han permitido que el país se acerque un poco al conocimiento escrito de cómo es la mirada de los no indígenas hacia los indígenas.

En ese sentido, el CAAAP es un espacio que ha ayudado en la incidencia política y la asistencia legal, pues ha apoyado mucho en temas de titulación de las comunidades, asesoría legal a los dirigentes cuando se enfrentan a procesos de defensa de su territorio por el ingreso de las empresas extractivas, tanto minería o hidrocarburos, lo cual hace que sea una institución que no solamente se dedica a la investigación, lo que es mucho y muy importante, sino también actúa, interviene.

En mi caso personal, yo le tengo mucho cariño al CAAAP. Tengo experiencias particulares como para decir lo que estoy diciendo, porque a un mes de ingresar al trabajo hubo una convocatoria de ser traductora e intérprete por el Ministerio de Cultura y el CAAAP fue muy abierto en ese sentido como para permitir formarme en este espacio. A partir de ello yo soy traductora e intérprete. Esa apertura es lo que a mí me marcó, no solamente como persona sino también como profesional. Asimismo, en 2021, el CAAAP junto con Pakarina editaron y publicaron *Sanchiu*, mi primer poemario, con lo cual obtuve el Premio Nacional de Literatura 2022 en la categoría de Literatura en Lenguas Indígenas.

Dentro de este territorio del cual yo vengo, donde se investiga, se admira y se fomenta mucho conocimiento, estamos atravesando un momento muy caótico, viviendo una crisis ambiental, una crisis identitaria, crisis política y también cultural.

Creo que la crisis política no es solamente a nivel de la Amazonía, sino también a nivel del Perú. Como mencionaba, soy de Amazonas, mi distrito se llama Kanús, en la provincia de Condorcanqui. Actualmente, al igual que el Cenepa, Kanús está viviendo un saqueo sistemático en cuanto a los recursos. Por ejemplo, hay una fuerte presencia de la tala y la minería ilegal. Esta dinámica que vivimos día a día nos trae a colación muchas enfermedades que nos dificultan comprenderlo y explicarlo. Tal es el caso del sida y también la contaminación que se genera en el río Santiago, porque la población se baña en ese río, va y toma el agua. El río Santiago, Kanús, está contaminada y eso también genera desnutrición en los niños y adultos mayores. Ese es un problema muy fuerte que nosotros estamos viviendo y, como siempre, nos han puesto nombres diciendo que somos de la perife-

ria, somos salvajes, somos nativos, somos etnias, recolectores y etcétera, etcétera. Yo creo que, por las dinámicas de nuestros ancestros, parece que hemos recolectado todo lo que encontramos en nuestro camino.

El futuro de la Amazonía es más que preocupante. Siento que estamos corriendo a toda velocidad en extraer todo. Tal vez más de 7 000 años de existencia nos lleva a reflexionar ese punto, pero ese extractivismo no solamente viene de nosotros que estamos en las comunidades. Es mucho más fuerte del ingreso de la gente de afuera, porque no hay un wampis empresario que esté manejando tres o cien millones de soles en el momento. Si hay minería ilegal, si hay dragas en las comunidades, es porque hay ingreso de afuera. Ustedes me dirán, pero ¿por qué lo permiten? Pues, la realidad es caótica. Un padre de familia que no tiene ingreso económico mensual, cuando le ofrecen miles de posibilidades y le dan dinero a la mano, lo va a aceptar porque es humano y eso es lo que está pasando.

Ya no quiero matizar más esta mirada apocalíptica. Nosotros frente a esto, la fuerza que tenemos es de nuestros ancestros. Recordamos que somos awajún, que somos wampis y nos llenamos de ese orgullo para mirar la vida con una perspectiva diferente. Así estamos hablando de la poesía, de los colores que hemos regalado a nuestro país, de los cuarenta y ocho idiomas que le hemos dado a Perú y pedimos a gritos que los cuide, nos proteja. Eso, nuestra existencia misma, nos sigue inspirando. Para existir necesitamos nuestro territorio, necesitamos existir con dignidad en nuestro espacio, en nuestro territorio, porque ahí es donde recordamos a nuestros abuelos, nuestros ancestros. Nuestro territorio es nuestro legado.

RESEÑAS

Santos Granero, Fernando. *El espejo anticolonial. La rebelión de Juan Santos Atahualpa. Nuevas perspectivas*. Lima: IEP, CAAAP, 2024.

Fernando Santos Granero es un antropólogo formado en las aulas universitarias limeñas en las décadas de 1970 y 1980, cuando el trabajo de campo era la *raison d'être* de la disciplina. Siendo estudiante, se introdujo al territorio yanesha, en la provincia de Oxapampa (Pasco), donde inició su experiencia etnográfica. Sin embargo, ya desde entonces, direccionó su curiosidad hacia un tipo de antropología que miraba hacia otro campo y metodologías: la pesquisa documental en archivos y la revisión de impresos históricos.

El interés por la figura de Juan Santos Atahualpa no es nuevo para el autor. En 1992, siendo docente en FLACSO-Ecuador, dirigió a un grupo de estudiantes en la publicación de un conjunto de artículos documentados sobre el impacto de las rebeliones indígenas para el orden colonial español en la frontera amazónica, bajo el título *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía* (Flacso, 1992). Ese mismo año, un número especial de la revista *Amazonía Peruana*, con motivo del Quinto Centenario y los 250 años del inicio del levantamiento juansantista, retomaba dos de los viejos tópicos que siguen vigentes en el debate contemporáneo: el carácter mesiánico del movimiento y la problematización de las fuentes escritas.

La rebelión tuvo lugar en un escenario especialmente importante para la historia de las relaciones entre la sociedad peruana y los pueblos amazónicos, la región montañosa colindante a las provincias juninenses de Tarma y Jauja, en la selva central del país. Teatro de las tempranas iniciativas orgánicas de los misioneros franciscanos por reducir a la población indígena en la Amazonía colonial y, desde mediados del siglo XIX, territorio sobre el que se proyectaron gran parte de los esfuerzos oficiales por expandir la frontera interna y la colonización planificada.

La historiografía tradicional peruana identificó el levantamiento de Santos Atahualpa como un retroceso en el esfuerzo por peruanizar el territorio. La pérdida de las misiones y la administración colonial a manos de los “salvajes” ocasionó, desde esta lectura, una retracción de la frontera en dirección a los Andes. Allí que el inicio de los proyectos de ocupación y exploración dirigidos por el Estado decimonónico fueran entendidos como parte de una *reconquista* nacional. Entender el peso que esta “frontera” ha tenido en la comprensión del país nos lleva a identificar los esfuerzos de la administración colonial por integrar las regiones tropicales a sus lógicas de intercambio, reciprocidad y tributación institucionalizadas, experiencias que en muchos casos representaron fracasos o no respondieron a las expectativas inicialmente proyectadas. Con el tiempo, la sociedad peruana terminó construyendo un muro imaginario para dividir el proceso de las sociedades andinas y los pueblos selváticos, como si fueran dos realidades completamente diferentes e incomunicadas.

Esta frontera fue también reafirmada en los discursos que construyó la antropología en el siglo XX. La importancia del *Handbook of South American Indians* (1948), en el tomo referido a los pueblos del bosque tropical, pareció corroborar la idea de la existencia de “dos tradiciones culturales”, distintas e incluso confrontadas: de un lado, las “altas civilizaciones” andinas y, del otro, las sociedades del bosque, simples y tribales, cuya historia —si es que podía trazarse una linealidad— solo era perceptible a partir de episodios

esasmódicos, como las revueltas o las explosiones mesiánicas. Hoy esta línea divisoria ha perdido validez en la academia, al tiempo que la antropología histórica evidencia las dinámicas relaciones que establecieron los pueblos asentados en los Andes y los bosques amazónicos. Procesos de intercambio que, más allá del “control vertical de pisos ecológicos” que nos señaló John Murra, dependían también de la agencia de los pueblos amazónicos que los llevaba a moverse fuera de sus territorios tradicionales. En este sentido, la antropología histórica amazónica nos aporta una mirada crítica de las categorías de “pérdida” o retracción de la frontera, evidenciando que, tras la rebelión, la región siguió siendo un importante escenario de encuentros e intercambios transandinos, esta vez al margen de la participación directa de los administradores coloniales.

El levantamiento quedó también grabado en la memoria colectiva, al menos en las elites letradas y los colonos asentados en la selva central. El miedo al “indio rebelde” se convertiría, con el inicio del ciclo republicano, en el temor a un futuro levantamiento basado en alianzas multiétnicas que, desde los bosques, avanzaría como una tempestad selvática hacia los Andes centrales arrasándolo todo. Este miedo ha reaparecido en momentos especialmente críticos de la historia regional, como fue la ocupación militar del Pichis en 1896, la caída del precio de la goma (1914-1915) y, más recientemente, durante el Conflicto Armado Interno, con la presencia armada del Ejército Asháninka en el valle del Pichis, entre 1990 y 1991.

Al margen de las fuentes documentales, el trabajo de campo entre los yánesha de Oxapampa, ha permitido a Fernando Santos identificar la incorporación de la figura de Santos Atahuallpa en la memoria local y en el universo mitológico a través del héroe cultural Yompur Santo. Lo mismo ocurre con los relatos y las reflexiones políticas construidas en los últimos años por intelectuales yáneshas y asháninkas, como Espíritu Bautista o Enrique Casanto quienes han resaltado a este personaje como un modelo de liderazgo guerrero y de sabiduría que debe ser reconocido y transmitido a las nuevas

generaciones. Es especialmente notable el proceso por el cual este personaje se ha incorporado en la producción discursiva asháninka contemporánea, siendo transmitida por los líderes y las organizaciones políticas indígenas. Recuerdo mi sorpresa cuando, en el 2005, mientras hacía el trabajo de campo en la ciudad de Puerto Bermúdez, pude asistir a un taller de capacitación organizado por la ANAP, la organización asháninka del Pichis, dirigido a jóvenes y docentes indígenas. En la lectura histórica del pueblo asháninka elaborada por esta organización, el levantamiento de Santos Atahuallpa fue rescatado como el primer episodio de resistencia frente al poder colonial y la opresión externa.

A este punto, los datos biográficos del líder americano siguen siendo inciertos. La escasa información histórica fidedigna fue producida en los diez años que se mantuvo vigente el levantamiento (entre 1742 y 1752), a partir de las informaciones proporcionadas por los misioneros franciscanos y jesuitas que pudieron entablar contacto con el rebelde o por los administradores coloniales comisionados a debelar la insurrección. Este es el panorama sobre el que inicia la investigación que tiene como producto esta publicación.

El libro se divide en dos capítulos, además de un texto introductorio y un epílogo. La introducción ofrece una revisión historiográfica sobre el hecho desde el “redescubrimiento” de la figura de Santos Atahuallpa en publicaciones de la década de 1940. Se anota los marcos ideológicos y políticos que permiten ubicar a los autores que han buscado interpretar el fenómeno, desde la praxis antropológica —destacando el valor del factor mesiánico— hasta las narrativas de historiadores heterodoxos que encontraron en esta rebelión un antecedente al proceso de independencia —y la forja de un *ethos* nacional—. Incidir en el dilema que generan estas posturas no es asunto de poca importancia. Nos ayuda a identificar la orientación que han seguido las interpretaciones producidas desde los cuarentas hasta el día de hoy. Desde aquellos que, bajo una lectura mesiánica centran su interpretación en los episodios cíclicos y

míticos que han marcado a los pueblos arawak de la selva central, vistos como autónomos y en mayor medida ajenos a los procesos que ha atravesado la sociedad colonial. Y, del otro lado, quienes han intentado incorporar este suceso dentro de una lectura “nacional” de los hechos históricos, con una centralidad en lo andino. Aquí, la propuesta de Fernando Santos incide en volver la atención a las estrategias discursivas del líder indígena y, sobre todo, reconocerle la capacidad de construir un discurso inter/transcultural, acorde a las expectativas y reclamaciones que el personaje supo reconocer en los diversos colectivos que dieron forma a la sociedad colonial.

Continúa en el primer capítulo reflexionando acerca del problema de las fuentes documentales, los pocos los testimonios escritos y, sobre todo, la intermediación que ha marcado la producción de estas textualidades, por mano de religiosos y autoridades civiles y militares españolas. Fernando Santos hace un esfuerzo por ofrecer al lector una novedosa documentación, inédita e impresa, referida a aspectos poco conocidos de la rebelión y de su impacto inmediato. Destaca por su valor la documentación recogida del Archivo General de Indias y los impresos ingleses de la época, que ofrecen significativos detalles sobre la lectura que las rebeliones indígenas americanas tuvieron en el público británico, en un contexto de creciente conflictividad entre los imperios transatlánticos.

La pesquisa documental sobre este episodio no ha concluido y seguramente vendrán más hallazgos en el futuro. Como bien señala el autor, parece sospechosa la inexistencia de ciertos registros en los archivos, que podría deberse al robo de expedientes, el ocultamiento de información por las instituciones —o el retiro *ex profeso* de folios—. Al margen de esto, es muy posible que las administraciones imperiales, coloniales y eclesiásticas dejaran otros tantos registros escritos, que futuros investigadores podrán hallar en los archivos regionales peruanos o en los repositorios de Chile, España, Inglaterra o en el Vaticano.

El segundo capítulo, más extenso, presenta el elemento central de la propuesta del autor: las estrategias discursivas como parte de un proyecto multicultural que Juan Santos construyó para dirigirse a los diversos públicos que hicieron eco de su propuesta política. Acorde al influjo de las nuevas reflexiones que desde las Ciencias Sociales se han desarrollado para explicar el significado que los pueblos indígenas otorgan a las acciones que definen sus relaciones con los occidentales —donde se incluyen conceptos como hibridez, multiétnicidad, poliséptico o transculturalidad—, Fernando Santos identifica en la propuesta política de Juan Santos un lenguaje híbrido y movable, que no es fijo y que se adapta a los diversos públicos. Evidencia de este modo la habilidad del líder andino de moverse en distintos universos culturales, al tiempo que resalta su capacidad de identificar y utilizar a su favor las disputas crecientes entre diversos actores coloniales y transatlánticos. Su manejo del lenguaje político, mítico y religioso asháninka, el conocimiento de las disputas entre jesuitas y franciscanos, la habilidad para negociar las tensiones interétnicas creadas por el sistema colonial —respondiendo, al igual que otros líderes indígenas del siglo XVIII, a las expectativas de nobles andinos e “indios del común”, criollos desafectos, mestizos y afros—, así como el hecho de poseer una lectura mayor del escenario geopolítico transatlántico, donde resaltan las disputas entre las coronas de Inglaterra y España, así como el propio papado. En este sentido, el ensayo cuestiona la poca sagacidad de los trabajos previos para identificar las lecturas múltiples de la realidad presentes en el lenguaje político juansantista. Trabajos que se limitaron a resaltar la aparente incoherencia de su pensamiento, por lo que terminaron encasillando su propuesta a uno de los universos culturales vistos como inconexos: el amazónico o el andino.

En el epílogo, la sección más arriesgada del libro, Fernando Santos postula haber dado con la identidad del personaje previo a su conversión en el “indio rebelde” Juan Santos Atahualpa. Se trataría de Juan Gonzáles de Rivera (también llamado Lucas de Rivera), mestizo andino que, una década antes de la rebelión, había sido llevado a juicio ante el Santo Oficio y encarcelado por delitos diversos

de gentilismo y herejía: pactar con el demonio, renegar de los sacramentos, convivir entre los infieles, vestir una *cushma*, ser un agorero e incitar a sus seguidores a renegar de las enseñanzas de la iglesia y la autoridad del rey español. Tal como señala el autor, los cargos por los que se inculpa al tal Juan Gonzales de Rivera son los mismos que luego aparecen en las imputaciones hechas por los franciscanos para atacar al líder rebelde.

Fernando Santos señala la capacidad de este personaje de “cambiar su identidad” según las necesidades y sus audiencias. Así, aun cuando pudo nacer en Lima y ser mestizo, se “inventó” como descendiente real indígena y ubicó su origen en las tierras de las últimas *panacas* incaicas: el Cusco y Cajamarca, de donde toma además su nombre: Atahuallpa Apuinga Huayna Capac. Según Fernando Santos, una vez que es llevado a juicio y encarcelado, Juan Gonzales escapa de la prisión de San Lorenzo e inicia su periplo con dirección a la selva central del país, lo que indica también las redes que tempranamente supo construir en la sede del poder colonial y que facilitaron su huida. Empero, la inexistencia de los expedientes que terminen de aclarar la vinculación entre el mestizo Juan Gonzales de Rivera y el mítico Juan Santos Atahuallpa, nos sigue sembrando dudas.

Entonces, ¿cuál es el mayor aporte de este hallazgo si todavía no podemos confirmar que esta aparente identidad fluctuante corresponde al mismo personaje? Pienso que la contribución del epílogo, por ahora, está en reafirmar la tesis presentada por Fernando Santos en el capítulo dos: la existencia de un arquetipo. En el siglo XVIII existieron sujetos andinos con elevada formación y manejo del discurso político y religioso colonial, capaces de moverse adecuadamente en varios universos culturales y lenguajes (castellano, quechua y arawak), respondiendo asertivamente a las expectativas y sensibilidades de los auditorios y espacios diversos. Por un lado, con la habilidad de recorrer las poblaciones andinas con una propuesta religiosa disruptiva y seductora a varios grupos sociales, así como producir un discurso atractivo para los pueblos selváticos al punto de movilizar

—inusuales— alianzas interétnicas. Y, por el otro, capaces de negociar sus propios intereses en la sede del poder y la administración colonial en Lima. Sujetos cuya formación debió responder a las necesidades políticas del proyecto misionero pero que resultaron ser altamente subversivos para el orden colonial. Individuos que supieron identificar las grietas del sistema a través de la apropiación de varios elementos discursivos propios del siglo XVIII: la tradición legendaria del imperio desde la lectura renacentista, cuestionando el orden terrenal proyectado por la iglesia universal en favor de un nuevo modelo de poder político, acorde a las expectativas de los habitantes del país. Personajes que llegaron a explorar una lectura humanista, híbrida y tolerante del cristianismo. Sujetos que, tal como los déspotas ilustrados, postularon la creación de un renovado contrato social basado en un gobierno capaz de reconocer y encarnar las complejas y contrapuestas expectativas y sensibilidades de los colectivos que integraban el mundo colonial andino-amazónico.

Por último, este ensayo es valioso y necesario en el contexto peruano actual. Ofrece una novedosa lectura acerca de la crisis del sistema colonial que permite incluir la variable intercultural y la historia de los pueblos amazónicos y de “frontera” dentro de las reflexiones que el Bicentenario viene generando en diversas regiones del país. Al tiempo que nos permite reconocer el valor que este hecho tiene en la construcción de la memoria colectiva, especialmente entre los peruanos arawak de la selva central, donde la imagen del “indio rebelde” se convierte en un elemento constitutivo de las nuevas narrativas sobre la nación y la participación de los pueblos indígenas en la forja de un nuevo orden social más justo y equitativo.

Juan Carlos La Serna

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

<https://orcid.org/0000-0002-0350-3709190>

Chirif, Alberto (Ed.). *Ausentes en cada sombra. Más de cien años de narrativa amazónica*. Iquitos: Tierra Nueva, CAAAP, 2023.

La literatura amazónica en el Perú posee una larga datación, la cual puede rastrearse desde la tradición oral indígena —ampliamente abordada no solo por los estudios literarios, sino también por la historia y la antropología— y las crónicas peninsulares realizadas por soldados o misioneros. Luego, la estela de la literatura amazónica es continuada por la labor escritural de los exploradores y viajeros, los primeros poemas y narraciones del siglo XVIII e inicios del XX (Juan F. Hernández Bustamante, Miguel Rojas Mesía o Jenaro Herrera Torres, por ejemplo). Las primeras novelas vendrían después, con la publicación de *Sacha-novela* (1928) de César Augusto Velarde y *Sangama* (1942) de Arturo Hernández. Más tarde, el siglo XX estaría marcado por la aparición de diversos grupos culturales tales como el Grupo Bubinzana, el Grupo Oruga de Acción Cultural, Grupo Cultural Urcututu, Grupo Cultural Jovaldo, Grupo Nueva Cultura o el Grupo Los Shamiros Decidores, entre otros, los cuales tuvieron una activa participación en los circuitos literarios, artísticos y culturales de la región amazónica.

Así pues, la producción narrativa de esta región del país, desde sus inicios hasta nuestros días, no ha estado exenta de pro-

yectos escriturales firmes y constantes. Una gran producción que no se reconoce ajena a los procesos históricos, culturales, sociales e ideológicos que atravesó y atraviesa la Amazonía peruana y el país del cual forma parte. De esta manera, la literatura amazónica incluye las experiencias propias del imaginario indígena amazónico y las particularidades de cada una de las regiones. Asimismo, no se puede dejar de considerar a la actual producción literaria en lenguas indígenas amazónicas, la cual, cuantitativamente, crece cada vez con mayor fuerza y pugna por entrar al circuito literario nacional.

No obstante, la literatura amazónica continúa, en mayor o menor medida, siendo relegada inmerecidamente debido al atávico centralismo que caracteriza a las dinámicas sociales y culturales dentro de nuestro país. La literatura amazónica ha estado, pues, “a la sombra” de la atención de la crítica y los circuitos académico, además de tener una escasa difusión y distribución dentro del circuito literario nacional, donde la exclusividad hegemónica se depara a la capital. En vista de ello, *Ausentes en cada sombra*, antología elaborada por el reconocido antropólogo e investigador Alberto Chirif, ofrece un amplio y vasto mosaico de autores y autoras de la narrativa amazónica, en cuento, crónica y ensayo.

Desde el título, su pretensión es evidente: salvar de la sombra a una porción de nuestra producción literaria nacional y brindarle, de esta manera, un nuevo espacio de difusión. En ese sentido, la antología *Ausentes...* no ofrece una categorización de su objeto de estudio, tampoco intenta cartografiar o periodizar la complejidad de la narrativa amazónica del siglo xx. El orden cronológico de la antología lo dicta el nacimiento de los treinta y cuatro autores antologados, la gran mayoría iquiteños y casi todos varones¹. Son cincuenta las narraciones de diferentes escritores de distintas ciudades de la Amazonía peruana, salvo algunas excepciones: dos autores limeños y uno nacido en Florencia, Colombia. Es, pues, una antología de lo que Gonzalo Espino y Mauro Mamani (2022) llamarían, “literatura ribereña”; esto es, una literatura gestada y publicada en

las urbes amazónicas y que, desde ese lugar de enunciación, confluye con el recuerdo de la tradición oral de los indígenas amazónicos, de los migrantes andinos y el escenario urbano y rural de la ficción narrativa amazónica.

Un punto a destacar es el estudio previo de *Ausentes...*, en tanto que ofrece una revisión de las antologías previas. De alguna forma, el antologador se reconoce como parte de una tradición al repasar los trabajos anteriores, observar sus criterios, apuntar sus contrastes, omisiones, aciertos y errores. Asimismo, el estudio previo brinda una somera clasificación de los textos que conforman la antología. Se trata de una división temática esbozada de la siguiente manera: estampas regionales; relatos que son “muestra del habla amazónica”; crónicas; narraciones con “presencia de elementos de la naturaleza”, divididas en textos que cuentan con presencia de los ríos, representados tanto como una entidad amenazante y como portadores y dadores de vida, y con presencia de los animales del monte, ya sean representados con una visión zoológica o mitológica; la representación de las actividades económicas extractivas; el abordaje o el tema de la ciudad; el tema mitológico; el tema indígena o relatos con presencia indígena; la temática amorosa, y, por último, el humor y la pasión surrealista. Esta clasificación temática termina por ser difusa dadas las características propias del discurso literario.

Ausentes... es un intento extenso, amplio, cuyo objeto no es proponer ni categorizar ni ofrecer una visión del proceso literario amazónico a partir de la selección de textos determinados y en función de las demás aristas que confluyen en el fenómeno literario y la configuración de una tradición. Por el contrario, se trata de la puesta en escena de una realidad heterogénea y variopinta de textos que pretende mostrar la complejidad misma de la región amazónica a partir de sus producciones narrativas. De todas formas, se trata un intento saludable, un esfuerzo notable por acercar al público lector una síntesis de la narrativa amazónica en sus diferentes modalidades

discursivas —si bien el cuento es la más tratada—, para que sea guía y horizonte de quienes quieran adentrarse en este ámbito de nuestra tradición literaria.

Oscar Vargas Silva

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
(CAAAP)

<https://orcid.org/0000-0002-6908-1465>

Notas

- 1 El antologador, consciente de ello, asegura que: “La razón ha sido la dificultad para tomar contacto con otras escritoras, a pesar de los esfuerzos que hemos realizado”.

Referencias bibliográficas

Espino Relucé, G. y Mamani Macedo, M. (2022). La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía. *Letras*, 93(138), 54-74. <https://doi.org/10.30920/letras.93.138.5>

Yllia, María Eugenia. *Estéticas amazónicas contemporáneas: La obra del pintor bora Víctor Churay Roque*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2023.

Desde inicios del siglo XXI se ha venido dando en el Perú un cambio importante en el campo de las artes contemporáneas. Curadores y académicos en conversación con artistas indígenas han empezado reconsiderar el papel que las artes indígenas y rurales tienen en el contexto de las artes modernas y contemporáneas. En este contexto, además, el arte amazónico ha despuntado con gran fuerza. El llamado “giro hacia lo indígena” a inicios del presente siglo fue un fenómeno global incentivado por los movimientos sociales indígenas alrededor del mundo que, desde la década de 1990 venían reclamando cada vez con más fuerza sus derechos y haciendo visible su presencia. A ello se sumó el desarrollo de las teorías poscoloniales y descoloniales, y los estudios críticos sobre raza y etnicidad. En el Perú, si bien las artes rurales e indígenas del área andina han sido discutidas largamente a lo largo del siglo XX, desde perspectivas indigenistas primero y luego desde teorías sociales y marxistas, es con el “giro hacia lo indígena” que se empieza a considerar seriamente que la voz y las perspectivas propias de las poblaciones indígenas y rurales. A su vez, es en este momento que el sistema del arte empieza a prestar atención a la producción estética de la Amazonía.

Un antecedente importante es el trabajo que realizó, desde la década de 1990, el Seminario de Historia Rural Andina (SHRA), dirigido por Pablo Macera, con artistas indígenas de los Andes y la Amazonía de recuperación de la memoria oral de sus poblaciones tanto a través de la palabra como la imagen. En el campo de la Amazonía, Macera y la historiadora María Belén Soria trabajaron con artistas como el pintor bora Víctor Churay, los shipibos Robert Rengifo, Elena Valera y Roldán Pinedo y los asháninka Enrique y Wilberto Casanto, quienes representaron a través de imágenes figurativas los conocimientos, experiencias cotidianas y prácticas rituales de sus respectivas comunidades. De estas colaboraciones el SHRA organizó exposiciones y produjo diversos textos sobre los artistas con los que trabajan y en los que reflexionaban sobre el tránsito de las estéticas rurales al contexto urbano. Si bien el trabajo que realizó el SHRA fue de gran importancia, no impactó realmente el circuito del arte contemporáneo.

Es a inicios del 2000 que las grandes exposiciones “El Ojo Verde: Cosmovisiones Amazónicas” (2000–2001) curada por Pablo Macera y Gredna Landolt y “Serpiente de Agua: La Vida Indígena en la Amazonía” (2003) curada por Landolt, finalmente llamaron la atención del circuito artístico. A estas primeras exposiciones de arte amazónico siguieron muchas más, tanto de artistas individuales como colectivas, así como textos curatoriales y académicos que han ido discutiendo desde distintas perspectivas la producción artística indígena amazónica contemporánea. Curadores como Gredna Landolt, Christian Bendayán y Alfredo Villar, antropólogas como Luisa Elvira Belaunde, Josefa Nolte y Giuliana Borea, e historiadoras de arte como María Eugenia Yllia y Giuliana Vidarte han contribuido de manera sustancial en los últimos años a través de curadurías y textos, a la discusión sobre el arte amazónico contemporáneo.

Una exposición que, tempranamente, contribuyó de manera fundamental a estos cambios fue “Víctor Churay Roque, pintor bora”, que tuvo lugar en la Galería de Artes Visuales de la Universidad Ri-

cardo Palma, en el año 2003, bajo la curaduría de la historiadora de arte María Eugenia Yllia. La exposición, al centrarse específicamente en un artista con una obra compleja que se ubicaba entre los conocimientos amazónicos de larga data, el mercado turístico y el campo del arte contemporáneo limeño, fue una de las primeras que discutió críticamente la producción de un artista indígena que logra insertarse en el circuito de las artes contemporáneas. El desarrollo de esta investigación le permitió a Yllia presentar, en el año 2011, su tesis para obtener el grado de Licenciada en Arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Posteriormente, la autora publicó una parte de esta investigación en un texto que se ha convertido en fundamental para entender la producción artística indígena contemporánea “De la maloca a la galería: La pintura sobre llanchama de los boras y huitotos de la Amazonía peruana” (2009). Finalmente, la tesis completa fue publicada como libro el año pasado por el Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

El libro está dividido en cinco capítulos, una breve introducción y una breve conclusión. El primer capítulo “Los bora en el tiempo y el espacio” ofrece un buen contexto sobre la ubicación geográfica, la historia, la estructura política y social, la economía y el arte bora. Este capítulo se basa en una seria revisión de una extensa e importante bibliografía sobre los bora que la autora reseña inteligentemente para proveer el lector de aquellos datos fundamentales para entender a este grupo indígena. El segundo capítulo “La pintura sobre llanchama como nuevo género artístico de los bora”, se constituye en una de los más importantes del libro al plantear sólidas bases para analizar no sólo la pintura sobre llanchama bora sino el arte producido en distintos contextos rurales del Perú. Yllia explica cómo la pintura sobre llanchama contemporánea se configura manteniendo saberes de larga data, pero también bajo la influencia más reciente del turismo, de la enseñanza formal de arte en las escuelas bajo perspectivas occidentales, y de los antropólogos y otros científicos sociales asociados a ONG. Este análisis sirve para entender claramente cómo muchos géneros contemporáneos del llamado “arte popular” o del llamado

“arte indígena” no son continuaciones ininterrumpidas e inmutables de antiguas prácticas, sino que provienen de las constantes interacciones que a lo largo de la historia las poblaciones indígenas han tenido con agentes externos. Se trata, por supuesto, de relaciones desiguales en las que hay grupos de poder que imponen sus conocimientos, estéticas y costumbres sobre grupos subalternos. Las poblaciones indígenas, sin embargo, han respondido a estas situaciones de colonialidad reformulando críticamente sus prácticas para adaptarlas a las nuevas condiciones, pero también para reclamar por sus derechos y asegurar la vigencia de sus propios conocimientos y perspectivas.

El análisis de la influencia del turismo, la escuela y las ONG continúa en el siguiente capítulo del libro titulado “Victor Churay Roque, el pintor Bora de Pucaurquillo”, pero centrado en el caso concreto del artista y el recorrido de su producción artística: desde sus inicios produciendo pinturas para turistas en su natal de Pucurquillo al desarrollo de su obra artística y la exhibición de sus obras en Lima. Mientras que en la sección anterior la autora discute de manera aguda el término “arte” en relación con la pintura indígena, en esta sección hubiera sido interesante la discusión de otro concepto en disputa como es el de “artesanía”. Esto es importante porque, así como “arte” es una construcción de un sistema epistémico occidental, “artesanía” también lo es. Hay que considerar, sin embargo, que se trata de un texto temprano y que las discusiones en nuestro medio, si bien buscaban revalorar el “arte popular” y el “arte indígena” como arte, todavía estaba marcada por separarlos de la artesanía, que mantenía una connotación negativa. Actualmente habría que tener en cuenta estudios como el de Ruth B. Phillips y Christopher B. Steiner (1999), quienes complejizan el campo de la producción artesanal y destacan, más bien, cómo a través de la selección de ciertos temas y objetos para la artesanía muchos grupos indígenas han logrado consolidar una identidad étnica resquebrajada por el colonialismo.

Los dos capítulos restantes “Memoria Bora e identidad étnica en la pintura de Víctor Churay Roque” y “La Ayahuasca en la obra de

Víctor Churay Roque” analizan la producción del mencionado artista en sus dos siguientes etapas: cuando trabajó con el SHRA entre 1997 y 1999 desarrollando una obra en la que plasma el conocimiento y la memoria de su pueblo en diálogo con la perspectiva académica de los investigadores del seminario, y finalmente cuando deja el SHRA y empieza un consumo regular de ayahuasca, lo que da lugar a una obra más personal y experimental que fue truncada por su temprana muerte en 2002. En el capítulo sobre la colaboración de Víctor Churay con el SHRA la autora, basada en el influyente pensamiento de Pablo Macera, compara al artista con Felipe Guamán Poma de Ayala. Para Macera, la figura de Guamán Poma fue esencial para explicar la obra de muchos artistas indígenas contemporáneos, planteamiento que fue seguido por diversos académicos. Este tipo de comparación, sin embargo, puede ser problemática. Si bien es posible ver similitudes entre artistas contemporáneos indígenas y la forma en que Guamán Poma realizó *El primer nueva corónica y buen gobierno* en el siglo XVII, esta comparación tiende a simplificar los diferentes contextos en que fueron producidas las obras. Más interesante, en todo caso, sería resaltar como la pintura y la palabra han servido en diferentes contextos indígenas como herramienta de transmisión de un conocimiento colectivo y como una manera de reclamar contra las injusticias, que centrar como paradigma de esta práctica a Poma de Ayala. En el último capítulo, sin bien falta una mayor descripción del contexto en el que se mueve Churay una vez que deja de trabajar con el SHRA, el fino análisis que realiza Yllia de sus últimas pinturas demuestra cómo la producción de Churay cambia a partir de la ingesta más seguida de ayahuasca y cómo la fascinación por la obra del pintor y curandero Pablo Amaringo (Puerto Libertad, Ucayali, 1932-2009) lo lleva a reinterpretar su obra para producir sus pinturas más personales.

La iniciativa del Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de difundir, a través de su “Colección Siembra: Tesis Sanmarquinas”, las investigaciones destacadas realizadas por los alumnos de la universidad es de gran importancia. El presente libro confirma la calidad de estas investigaciones. Sería conveniente,

sin embargo, editar las tesis para adaptarlas a un formato de libro. Se podría eliminar, por ejemplo, las múltiples subsecciones y subtítulos y redactar las conclusiones en forma de texto corrido en vez de puntos numerados. Más aún, es necesario indicar la fecha original en que se terminó la tesis (la incluí en esta reseña, pero no se indica en el libro) y si se trató de una tesis de licenciatura, maestría o doctorado. Esto último sitúa la investigación en un contexto específico y explica el enfoque, método o fuentes usadas. En el caso de esta tesis, además, se trata de un estudio bastante temprano sobre la relación del arte amazónico con el sistema del arte contemporáneo por lo que la fecha hubiera ayudado a situarla como un estudio pionero.

A pesar de las observaciones que he indicado, creo firmemente que este libro se constituye en un gran aporte para el estudio del arte amazónico, tanto por tratarse de la primera investigación a profundidad sobre la obra del pintor bora Víctor Churay como por las propuestas teóricas que provee no sólo para el estudio del arte amazónico, sino para el estudio más general de la circulación de las artes indígenas y rurales en el contexto del arte contemporáneo.

Gabriela Germaná

Historiadora de arte y curadora independiente

<https://orcid.org/0000-0001-7302-0764>

Referencias bibliográficas

Phillips, R. B. y Steiner. C. B. (1999). Art, Authenticity, and the Baggage of Cultural Encounter. En: R. B. Phillips & C. B. Steiner (Eds.), *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds* (pp. 3-19). University of California Press.

Yllia, M. E. (2009). De la maloca a la galería: La pintura sobre llanchama de los boras y huitotos de la Amazonía peruana. *Illapa Mana Tukukuq*, 6, 95–108.

MEMORIA

DESPEDIDA DE UN HERMANO
JOAQUÍN GARCÍA SÁNCHEZ, O.S.A.



El padre Joaquín García Sánchez fue sacerdote agustino y misionero. Nació en 1939 en Sabero, en las montañas de Cantabria de León en España. Falleció el 19 de enero de 2024. Fue amigo y colega de muchos amantes de la Amazonía.

Se destacó como defensor de los derechos del pueblo amazónico y gran promotor de su cultura en todas las dimensiones: pueblos originarios, campesinos y pobladores urbanos. Tuvo una preocupación especial por el medio ambiente. Fundó el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, la Biblioteca Amazónica y la colección “Monumenta Amazónica” la cual está conformada por la publicación de valiosas obras antiguas.

Participó activamente en la animación de la Iglesia misionera después de las duras críticas de Barbados (1971), siguiendo las pautas de Concilio Vaticano II. Cuando todavía no se hablaba de la sinodalidad promovió, desde la Coordinación Pastoral Regional de la Selva, la investigación sobre la religión popular, que involucró a obispos, religiosos, religiosas y laicos, trabajando juntos para comprender las raíces de la fe católica amazónica.

Jaime Regan, S.J.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Alberto Chirif

Antropólogo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, magíster en Ecología y Desarrollo Sostenible por la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Trabaja en la Amazonía desde hace cincuenta años sobre temas de derechos colectivos de derechos de los pueblos indígenas. Autor de artículos especializados y libros colectivos: *El indígena y su territorio* (1991), con Pedro García Hierro y Richard Ch. Smith, y *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía* (2007), con el primero de los nombrados; e individuales: *Pueblos de la yuca brava* (2014), *Diccionario amazónico. Voces del castellano en la selva peruana* (2016) y *Después del caucho* (2017).

Yurio Sulca

Historiador egresado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, fue integrante de los investigadores de Historia de la UNSCH-PUCP del Aula Itinerante Bicentenario 2021 donde se publicó el artículo *Memorias e historias de los protagonistas del movimiento campesino en Pomacocha - Ayacucho 1940-1970*. Actualmente estudia las culturas tradicionales asháninkas de Gran Shinongari y la violencia sociopolítica que afectó la comunidad.

Zuzanna Ogorzewska

Magíster en Psicología y en Estudios Latinoamericanos. Realizó estudios en la Universidad de Lodz, en la Universidad Jaguelónica y en la Pontificia Universidad Católica del Perú, durante un intercambio internacional. Actualmente, como estudiante de doctorado en la Universidad Jaguelónica en Polonia, está investigando los temas de salud e interculturalidad en la Amazonía peruana con las personas del pueblo shipibo-konibo.

Helen Palma Pinedo

Doctora en Antropología Social por la Universidad Federal de Santa Catarina, miembro del Núcleo de Estudios sobre Saberes e Saúde Indígena de la misma universidad, y miembro de la Unidad de Investigación en Políticas, Sistemas y Servicios de Salud de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Cuenta con varios años de experiencia con el pueblo awajún, a partir de lo cual realizó su tesis doctoral centrada en las intervenciones nutricionales desarrolladas en la provincia de Condorcanqui, desde una perspectiva histórico-política. Actualmente, se encuentra profundizando en el estudio de la nutrición en el Perú a partir de un abordaje antropológico e histórico.

Beatriz Anastacia Fabián Arias

Magíster en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional del Centro del Perú, docente de Posgrado en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional del Centro del Perú en Huancayo, docente de posgrado en la Facultad de Economía y Sociología de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán en Huánuco. Asimismo, es docente en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y docente investigadora en la misma universidad. Es autora de libros y artículos científicos. Trabajó en el CAAAP por más de 20 años con pueblos originarios de la Amazonía peruana.

Violeta Benigna Rojas Bravo

Magíster en Salud Pública y Gestión de Proyectos de Desarrollo en Salud por la Universidad Nacional Hermilio Valdizán en Huánuco. Doctora en Ciencias de la Salud por la Universidad Nacional Hermilio Valdizán en Huánuco. Es docente en la Facultad de Enfermería de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco, Universidad de Huánuco (UDH) y en la Universidad Nacional del Callao (UNAC). Es docente investigadora Renacyt. Es autora de libros y artículos científicos. Trabajó en el CAAAP durante 4 años en selva central del Perú.

Diana “Luna” Lucía Contreras

Trabajadora Social, educadora popular y doula (acompañante de partos). Especialista en Políticas públicas del cuidado con perspectiva de género por Flacso-Brasil y Clacso. Colombiana residente en Perú desde hace trece años, activista afrodescendiente por los derechos sexuales y derechos reproductivos desde diversas plataformas. Integrante del Consejo de Educación Popular de América Latina y El Caribe (CEAAL) desde Perú y es, hace tres años, coordinadora regional del CAAAP en San Martín, donde acompaña a comunidades kichwa, awajún y shawi en la exigencia de sus derechos territoriales. Coautora del libro *Parir es poder: Doulas, mujeres acompañando a mujeres en parto*.

Alejandro Prieto Mendoza

Lingüista y músico. Doctorando en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía. Trabaja en documentación lingüística y musicológica en la Amazonía, con énfasis en música vocal, arte verbal y memoria. Actualmente, reside en la ciudad de Leticia (Amazonas, Colombia) y se dedica a estudios sobre primera infancia, canciones de cuna y canciones infantiles en el pueblo magütá (también llamado ticuna). Además, participa en procesos de documentación y salvaguarda en el Archivo Digital de Lenguas Indígenas de la Amazonia (AR-DILIA) y forma parte del Laboratorio de Lenguas y Diálogo Simétrico de la sede Amazonia-UNAL.

Astrid A. Bant

Antropóloga y socióloga por la Universidad de Ámsterdam, 1988. Publicó *Relaciones de género en la Amazonía peruana* con María Heise y Liliam Landeo (CAAAP, 1999); así como artículos sobre salud y derechos sexuales y reproductivos de mujeres indígenas en Perú y Brasil. Trabajó como Representante de UNFPA en varios países de América Latina, Mozambique y Vietnam.

Clara Cárdenas Timoteo

Magíster en Salud Pública por la Universidad Cayetano Heredia, licenciada en Psicología por la Universidad Ricardo Palma y doctoranda en Ciencias Sociales, Mención Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Trabaja en forma especial los temas de culturas médicas de pueblos indígenas amazónicos, salud en situación intercultural y migración indígena amazónica a zonas urbanas.

María C. Chavarría Mendoza

Lingüista y educadora por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Recibió los grados de maestría y el doctorado por la Universidad de Minnesota. Sus trabajos más conocidos se orientan a la lingüística amerindia, especialmente en lenguas amazónicas. Es especialista en ese eje, única lengua de la familia takana en Perú, habiendo contribuido a su literacidad. Tiene numerosas publicaciones sobre gramática y tradición oral, educación ambiental y arte amazónico. Recientemente ha publicado *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios* (2020) con Klaus Rummenhoeller y Thomas Moore. Actualmente es docente del posgrado de la Facultad de Letras de la UNMSM en su calidad de profesora emérita.

Yoav Saulo Vidal Aucca

Estudiante de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Realiza su investigación de tesis con trabajo de campo en la región San Martín junto a la población kichwa lamista desde el 2023. Su

investigación se vincula a las danzas rituales amazónicas y las relaciones interespecíficas.

Drassinober Manuel Sánchez Carhuancho

Egresado de la Maestría en Literatura con mención en Literatura Peruana y Latinoamericana de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde obtuvo el grado académico de bachiller en Literatura. Es miembro en calidad de adherente del Grupo de Investigación EILA, Discursos, Representaciones y Estudios Interculturales de la UNMSM. Ha participado como ponente en diferentes congresos internacionales sobre literatura peruana y latinoamericana, y ha publicado algunos artículos académicos. Actualmente se desempeña como docente de literatura en el nivel secundarito.

Jorge Carranza Orbegoso

Arqueólogo por la Universidad Nacional Federico Villarreal, miembro del Instituto Riva-Agüero (PUCP) y del Instituto Seminario de Historia Rural Andina (UNMSM). En la actualidad, tiene como línea de investigación temas en arqueología amazónica y etnoarqueología relacionada con poblaciones indígenas de la Amazonía del Perú. Ha participado en proyectos de investigación y evaluación arqueológica en diferentes regiones del país, además de colaborar en programas antropológicos y sociales en la Amazonía peruana. En los últimos años, se ha desempeñado como director del Museo de San Lorenzo (Loreto) y consultor independiente para el sector privado.

Alberto Chirif	Organizaciones indígenas: el largo camino hacia la autodeterminación
Yurio Sulca	La colonización y sus efectos en la formación de la comunidad nativa de Gran Shinongari en el VRAE (1970 - 1985)
Zuzanna Ogorzewska	¿El renacimiento o el desarrollo? La transformación de la medicina shipiba en Yarinacocha en el contexto de la pandemia del covid-19
Helen Palma	"Ajengibres son de mujer": autoatención y agencia en los cuidados infantiles entre mujeres awajún
Beatriz Fabián y Violeta Rojas	Dieta alimenticia durante el embarazo de las primerizas en comunidades asháninka del Río Tambo-Satipo
Luna Contreras	Partería tradicional indígena en Perú y la deuda de reconocimiento de su aporte al cuidado de los pueblos
Alejandro Prieto Mendoza	<i>Wawae rü buxügiarü wiyae rü ñüca</i> . Arrullos y cantos de juegos de niños magütá
Astrid Bant	Suicidio de mujeres y violencia de género: una mirada renovada a un intento de suicidio de una mujer awajún en 1990
Clara Cárdenas	"¿Qué será huayco?": migrantes shipibo-konibo establecidos en una zona de alto riesgo de aluviones en la periferia de Lima
María Chavarría	De cuando los Mashete, espíritus del bosque o Edosikiana, comían a nuestros chamanes, los eyamitekua. (Tradición oral ese eja)
Yoav Saulo Vidal Aucca	La danza de la carachupa: un ritual de varones kichwa en la Alta Amazonía peruana
Drassinober Sánchez	Una lectura ecocrítica de los poemas "Guardianes del bosque" y "Mikut" de Dina Ananco
Jorge Carranza Orbegoso	Caracterización inicial del sitio arqueológico Tigre Playa, Bajo Marañón - Perú